

TARQVINII
GALLVTII
SABINI
E SOCIETATE IESV
IN
ARISTOTELIS
LIBROS QVINQVE POSTERES.
MORALIVM
AD NICOMACHVM.
NOVA INTERPRETATIO
COMMENTARIVS QVÆSTIONES.
Cum Privilegio Regis Christianissimi 1645.
PARISIIS,
Sumptibus SEBASTIANI ET GABRIELIS CRAMOISY, via Iacobæa sub Ciconijs.

LECTORI TYPOGRAPHVS.

Mirum tibi, Lector, haud ſit, quòd hunc librum Author inſcribat Vrbano Pontifici vitâ iam functo. Fecerat enim hoc illo viuente; mihique ſcripta typis imprimenda tradiderat. Conſtans nunc & pius vt ſit, nihil mutat, alloquiturque iam mortuum veluti viuentem adhuc ſpirantemque cum viuis.





VRBANO VIII.
PONT. MAX.
TARQVINIVS GALLVTIVS F.



VPERIORIBVS annis (BEATISSIME PATER) *primum horum Moralium librum Augustissimo tuæ Sanctitatis inscriptum nomini publicum feci. Alterum nunc velut in tuo donario munus expono; in quo satis excolendo, parandoque, animum haud indiligenter intendi, in eodemque tibi deferendo ac dedicando istuc ingredi, teque compellare mea hæc non veretur audacia. Audere tamen oportet vbi tanta maiestas est Principis, vt adiri non possit, quin ipsa modestia loco parumper abeat, & decedat è via. Cæterum vbi doni rationem omnem intelliges, irasci desines, opinor, impudentiæ meæ; & quod mihi condonandum alioqui non esset, id tu, qua præditus indulgentia es, argumento condonabis & operi.*

Liber hic à me non breui, nec leui commentatione lustratus, Aristotelis est è Moralibus ad Nicomachum sextus, vbi de virtutibus intelligentiæ, inprimisque

de Prudentia differit. Quorſum ergo capiat iter iturus ad dominum niſi aut te, ad quem itineris ſui ducem ſequatur, niſi primum illum ſub Sole nominis tui iamdiu publico perfruentem & luce? Cum enim ille de beatitudine totus ſit, ſocium hunc vehementer inuitat, & quaſi conuitio compellit ad ſe; qui Prudentiæ leges euoluens, eum beatitudini præſtat oculum, ſine quo ne illi quidem verè beati putandi ſunt, qui vulgò beatiſſimi nominantur. Inter quos haud vllus tibi ſit locus, BEATISSIME PATER, *cum vel vnus ex omnibus, aut in pauciſſimis vnus, innumeros Prudentiæ numeros habeas, parteſque complectaris omnes, quarum conuenientia totus comitatus & familia tanta virtutis abſoluitur. Longa ſeries, ordoque famularum eſt, quæ Prudentiæ non ſolum ad pompam explicandam apparent, verumetiam ad agendum, auxiliare ſtudium nauant, & operam. Eſt illa penè vaticina & diuina, quæ prouidentia, & præſenſione futurorum periculum imminens anteuertit. Eſt quæ prouiſis è longinquo futuris, idoneum auertendis incommodis apparatum adornat. Eſt quæ penitùs abſtruſa rimatur & abdita perueſtigat, nec in occulto ſinit eſſe Catilinæ conſilia. Eſt, quæ ſingula metitur, & qualibet ex parte circumſpicit omnia, nec patitur aut quadrifrontem Ianum, aut centum excubantem oculis Argum à Prudentia deſiderari. Eſt quæ volubilitatem temporis extimeſcens, pennis vtitur haud homini datis, agendæque rei præripit opportunitatem omni mortalium opinione celerius. Eſt quæ procellas etiam in ſudo proſpectans,*

quasi repressо pede cunctatur & sustinet, ipsamque fortunæ malaciam in medio cursu felicitatis explorat. Est quæ gaudium in tristitia simulat, quæque dolorem in acerbitate dissimulat. Est quæ deliberanda perquirit; Est quæ perquisita, & posita in deliberatione discernit, siue per exempla maiorum, quæ memoria colligit, siue per alterna vitæ variantis euenta, quæ diuturnior experientia nouit, siue per insitam animo docilitatem, quæ suis oculis minime contenta, moneri se patitur, & consulit alienos. Magnus, inquam, hic numerus est, & bene longa recensio, sed non est satis. Quisquis inire iustum censum, & lustrationem omnium velit, is non ad censores Philosophos abeat, sed conueniat animum tuum, vbi solùm ipsa Prudentia cunctos habet apparitores, & accensos suos, nec aliquid requirit eorum, quibus ornari debeat ad explendas in omnes omnino partes conditionis & muneris sui. Quis enim te, aut felicior in coniectura & prouisione futurorum, aut perspicacior in præsentibus intelligendis, aut acutior in peruidendis ijs, quæ rem vndique circumsistunt, aut paratior ad prouisa pericula defendenda, aut celerior in subitis fortunæ casibus occupandis, aut cunctatior in occasione rerum opperienda, aut subtilior in rebus ad deliberandum inuestigandis, aut sapientior in deliberatis eligendis ac decernendis, aut peritior in delectis iam decretisque perficiendis, aut conspectior, clariorque in omni forma, & varietate prudentiæ? Dubium quippe Philosophis est, vnáne simplexque an multiplex, & varia prudentia sit.

Variam ſanè plerique omnes ac præcipuè duplicem faciunt, quà domeſticæ priuatæque rei, quà ciuilis & publicæ leges ac rationes adminiſtrantem. Sed quamuis ipſi varietatem hanc in ea virtute non cernerent, Vnus tu exemplo tuo eam facile demonſtrares, qui biformem illam in te prudentiam coloribus expreſſeris & veris & floridis. Stultum ſit, eam, quæ domum ac familiam regit in te laudare, qui videaris ad regnandum non domi tirocinium habuiſſe, ſed innatam animis indolem, & orbi terrarum non tam hominum iudicio, quàm præiudicio, & prærogatiua naturæ præpoſitus eſſe. Quia tamen omnium ore perhibetur, ac penè prouerbium eſt, eum Argonautarum nauem in Euxino gubernare non poſſe, qui duorum ſcalmorum nauiculam in portu non rexerit, ne id quidem ſileri de te debet, quod tanquam præſtantiſſimi dominatus indicium in Salomone ſuſpexit ea Regina, quæ ab remotiſſimis Auſtri digreſſa finibus, & Baſilicam illam magno cum agmine ſuorum ingreſſa, eum Regem, cùm alijs ſanè de cauſis, & iuſtis, & plurimis, tum eo præſertim nomine ſapientiſſimum iudicauit, & beatiſſimum dixit, quòd tantum ſeruitium, ac tam magnam domum ordine pulcherrimo compoſitam & conſtitutam haberet. Nam etiam apud te ſatis inueniat eadem Regina quod attonito ſenſu miretur, & prædicet, ſi non modò ſapientiam, quæ ſingularis eſt ac propè diuina, velit audire, ſed familiam domumque diligentius inſpicere ſic temperatam, vt

ad numerum ac libellam in ea exacta & perfecta omnia videantur.

De ciuili autem ac regnatrice prudentia tua quid exequi dicendo possim, cùm eius opera, tam egregia, tam multa, potius aspici velint oculis, quàm verbis & oratione monstrari? Quid enim tam difficile regnatoribus, administrisque reipublicæ sit, quod tibi procliue, pronumque non fuerit, & effectum à te, perfectumque opere spectabili, ac manifesto non sit? Nemo vnus è rerum ciuilium doctoribus est, qui regibus hæc præcepta inter se discrepantia, longèque diuersa non tradat: esse ciues indulgentia, & clementia demerendos, eosdem metu, pœnisque deterrendos à scelere. Facilitate nihil accidere populo gratius; majestate nihil esse reipublicæ salutarius; parcendum ærario; sumptus amplissime faciendos; peccata nec plectenda supplicio singula, nec vlla sine animaduersione ac pœna prætermittenda; suspicionibus animum haud cruciandum; proditiones tamen & clandestina consilia sagacitèr odoranda, annonâ plurima pascendam plebem; otio delitijsque non molliendam; per Magistratus, ac iudices administranda omnia; omnia per Principem ipsum cognoscenda, & iudicanda. Hæc aliaque per otium differunt; nec tamen ostendunt, qua via res ita dissimiles, ac tam varia, quove nexu ac vinculo monita sic distracta componi, colligarique inter se queant. Inuenisti demum, ac demonstrasti rationem & vinculum, tu Beatissime Pater, hoc est sapientiam

istam, & prudentiam tuam, cuius artificio res adeo inter se dissita, discordesque copulatæ sic sunt, vt in re-ctione tam magni muneris haud minus quàm in cithara fides, concordiam habeant & harmoniam. Nam vt ordiar à primo; nemo te vel indulgentior venia; vel affabilitate facilior. Sed nemo, aut disciplina seuerior, aut retinenda maiestate spectabilior & augustior vnquam fuit. Nemo suorum errata ferro ac sanguine vindicat minus: nemo peccantes, errantesque castigat & corrigit magis. Enimuerò Dei præpotentis & optimi, cuius tu locum in terris obtines, indulgentiam; & bonitatem imitatus, satis habes aliquo tonitru populum exterrère, tam crebro igni ac fulmine ferire necesse non habes. Suspicio tyrannorum est propria, sed tamen ipsi quoque iusti Regnorum domini, ac principes optimi, quia vident reipublicæ salutem, cui plures insidiantur, sua ipsorum cura permissam esse, suspicione prorsus omni carere non possunt. In his eiusmodi potissimùm præcipuèque tu es, BEATISSIME PATER, *qui à Deo delectus Ecclesiæ vigil, eam accepisti sponsàm accuratè seruandam, quam demum oporteat Christo castam ac virginem exhibere: id quod ita nauiter ac sedulò facis, vt fateri cogantur omnes quod prouerbio dicitur, hunc Argum ludificari ac decipi à nemine posse. Ex oculis enim centum, quos apertos, intentosque semper in creditam tibi virginem habes, ne vnum quidem vllæ potuerunt vnquam sopire calliditates & fraudes. Et tamen id per summam Prudentiæ rationem assequeris, vt cum insidiarum latebras omnes*

ac fraudum rimulas obseruatè scruteris, cum circumspectes, & caueas omnia, nihil agere nimio studio, ac minime suspiciosus esse videaris. Annona tam gratum est auribus nomen, vt non populis modo, sed populorum quoque Rectoribus ac Magistratibus optabilius esse nihil aut melius possit. At vbi caritas vniuersim accidit, nec solùm apud ipsos, verum etiam in finitimis, ac longinquis terra maligne respondet, & infelix est messis, ad inueniendum communi malo remedium haud ratio suppetit, nec vlla mortalium Prudentiæ patet ad effugiendum incommodum ac periculum via. Sed tibi, Prudentiæque tuæ, Beatissime Pater, amplissime patuit. Fecisti enim, vt cum alibi fames & inopia grassarentur, in ditione, ac prouincijs tuis esset satietas rerumque vigeret copia, & ipsa floresceret Amalthea. Hoc nimirum tua dignum prudentia congiarium excogitasti; hæc spargere populo missilia voluisti, ijs longè maiora, & meliora, quæ ab Imperatoribus effusa soli præsentes, & robustiores occupabant. Quibus id sumptibus, & quanto cum impendio feceris, haud dicam; cum non sola liberalitate, sed profusione sit opus, vbi sterilitas agrorum sananda, & vincenda pretio est, damnumque populi commune ingenti pecunia redimendum. Neque enim exiguam aut mediocrem nummorũ vim in hæc impendere necesse fuit, sed ad explendam annonam sumptus eiusmodi fecisti, qui thesauros quantumvis exaggeratos, amplosq; penitus exhaurire potuissent. Quæ laus etiã tibi satis, abundèq; tribuitur ab alijs tuæ magnificentiæ, ac liberalitatis operibus,

oppidò multis, ac sumptuosis & Regijs. Sunt in oculis illa, quæ in tuæ vestibulo ditionis esse prima prouinciarum propugnacula voluisti. Sunt armamentaria ingenti cum apparatu machinarum & tormentorum vbique proposita. Sunt Leoninæ Vrbis atque arcis Æliana munitiones ad Romæ securitatem non tam instauratæ, quàm nouæ, nec tam refectæ, quàm factæ iterum & perfectæ. Cernitur illud Quirinale in vrbe iam media Suburbanum quà spatijs longè maioribus amplificatum, quà muro & aggere circumducto spectabilius omnino redditum & augustius. Cernitur ad Centumcellas ex integro restitutus & molibus obiectis vndique portus inclusus, ita sanè munitus, ac tutus, vt iam ex tota commeantium natione mercatorum vel eò confugientes, vel inibi commorantes, & hyemantes habeat plurimos. Cernuntur illæ Apostolorum impositæ sepulcro ex Agrippæ Consulis ære manubiali columnæ, opere non solum visendo, & eleganti, sed magnificentissimo etiam atque faberrimo. Cernuntur alia longè plurima, vsuque populorum, & prouinciarum possessione tenentur, quæ tametsi magnum auri pondus, vt perficerentur, absumpserint, nihil tamen ex annonæ copia delibarunt. Nemo Principum est, qui nesciat non omnino demandanda esse alijs omnia, sed oportere multa per se cognoscere, suo sæpe ingenio vti, consilijsque suorum, ac iudicijs interesse. At plerique tum etiam cum rebus intersunt suis, alienis videre coguntur oculis, alieno deliberare ingenio, alieno iudicio decernere, ac iudicare. Nulla

tibi ab hac inopia consilij iudicijque necessitas est ad aliorum ingenia & iudicia confugiendi, qui consulere necesse non habeas nisi sapientiam tuam, qui omnia per te videas & iudices, qui aliorum oculus in deliberando sis, ac tum etiam cum consulis alios, non doceare sed doceas, ipsique iudices & consiliarij tuo iudicio iudicent, consilioque decernant ac deliberent tuo. Consulis tamen in medium, ac sæpe deliberas; quia Prudentia deliberatrix natura est, ac tum etiam cum omnia videt, subesse suspicatur aliquid quod non penitus introspiciat.

Ceterum imprudentissimus ego sim si pluribus hæc memoro, stylumque plus nimio gestientem, atque intemperanter effusum non reprehendo. Multa quippe discere potuimus à te, sed hoc in primis; etiam iusto nec silendo præconio lædi posse modestiam tuam. Romæ vj. Cal. Iun. M. DC. XL.

Summa Priuilegij Christianissimi Regis.

LVDOVICI XIII. Galliæ & Nauarræ Regis authoritate cautum est, ne quis in regno suo, aliisve locis ditioni suæ subiectis, intra proximos decem annos, à die impressionis primæ inchoandos excudat, vendat, excudendum, vendendúmque quouis modo, ac ratione librum qui inscribitur, TARQVINII GALLVTII SABINI, *è Societate* IESV, *in Aristotelis quinque priores Moralium libros ad Nicomachum, Noua interpretatio, Explanatio, Quæstiones*, Præter SEBASTIANVM CRAMOISY, Bibliopolam Iuratum & Ciuem Parisiensem, aut illos quibus concesserit, sub pœnis originali diplomate contra delinquentes expressis. Datum Parisijs 14. Augusti 1631.

De mandato Regis. Signatum, PETIT.

Hæc prima editio tomi secundi perfecta fuit, die 30. Maij 1645.

MVTIVS VITELLESCVS SOCIETATIS IESV
Præpositus Generalis.

CVM Tomum alterum in quinque posteriores libros Moralium Aristotelis P. TARQVINII GALLVTII nostræ Societatis, tres eiusdem Societatis Theologi, quibus id commissum fuit, recognouerint, & in lucem edi posse probauerint, facultatem concedimus, vt typis mandetur, si ita ijs, ad quos pertinet, videbitur. In quorum fidem has literas manu nostra subscriptas, & sigillo nostro munitas dedimus. Romæ 3. Maij 1640.

MVTIVS VITELLESCVS.

TARQVINII GALLVTII, è Societate IESV, viri clarissimi, in Aristotelis libros quinque posteriores Moralium ad Nicomachum nouam interpretationem, Commentarios, Quæstiones, arbitratu Reuerendissimi P. Magistri sacri Palatij Apostolici, perlegi: nec in ijs quidquam comperi, quod non ipsa fidei, & motum ratio regat, ac formet, quibus & ad doctrinam ingenia, & ad virtutem animi tam splendidè informantur. Dignas sanè lucubrationes censeo, quarum sibi lucem typi accersant, sapientibus posthac viris cumulatissimè accessuram. Romæ IV. Id. Apr. M. DC. XL.

GASPAR DE SIMEONIBVS.

INDEX



INDEX
CAPITVM, SVMMARVM ET QVÆSTIONVM, QVÆ IN LIBROS MORALIVM ARISTOTELIS hoc opere discutiuntur.

CAPVT PRIMVM LIBRI SEXTI.

De recta ratione, deque duplici intelligentis animæ parte.

SVMMA.

CAPVT SECVNDVM.

De actionum humanarum principijs.

SVMMA.

CAPVT TERTIVM.

De scientia.

SVMMA.

CAPVT QVARTVM.

De Arte.

SVMMA.

CAPVT QVINTVM.

De Prudentia.

SVMMA.

CAPVT NONVM.

De pertinace & continente.

CAPVT DECIMVM.

De Prudentia & incontinentia.

CAPVT VNDECIMVM.

De Voluptate.

CAPVT DVODECIMVM.

De confutatione rationum aduersus voluptatem.

CAPVT DECIMVM-TERTIVM.

De Voluptatum generibus.

CAPVT DECIMVM-QVARTVM.

De voluptatibus corporis.

CAPVT I. LIB. VIII.

De Amicitia.

CAPVT SECVNDVM.

De Amicitiæ definitione.

CAPVT TERTIVM.

De tribus amicitiæ generibus.

SVMMA.

CAPVT QVARTVM.

De comparatione iucundæ atque vtilis amicitiæ cum honesta.

SVMMA.

CAPVT QVINTVM.

De conuictu & consuetudine amicorum.

SVMMA.

CAPVT SEXTVM.

De hominibus ad amicitiam aptis, ineptisque, ac de multitudine amicorum.

SVMMA.

CAPVT SEPTIMVM.

De Amicitijs inter dispares.

SVMMA.

CAPVT OCTAVVM.

De Amatione ac redamatione.

SVMMA.

CAPVT NONVM.

De multiplici communicatione.

SVMMA.

CAPVT DECIMVM.

De tribus politicæ generibus.

SVMMA.

CAPVT VNDECIMVM.

De varijs amicitijs pro varietate Politiarum & Societatum in Oeconomica.

SVMMA.

QVÆSTIONES.

CAPVT DVODECIMVM.

De alia diuisione Amicitiæ ex varia communicatione petita.

SVMMA.

QVÆSTIONES.

CAPVT DECIMVM-TERTIVM.

De accusationibus & querimonijs inter amicos.

SVMMA.

QVÆSTIONES.

CAPVT DECIMVM-QVARTVM.

De querelis inter amicos inæquales.

SVMMA.

QVÆSTIONES.

CAPVT I. LIB. IX.

De Amicitiæ conseruatione.

SVMMA.

QVÆSTIO VNICA.

CAPVT SECVNDVM.

De compensationis varia multiplicique ratione.

SVMMA.

QVÆSTIONES.

CAPVT TERTIVM.

De amicitia dirimenda.

SVMMA.

QVÆSTIO VNICA.

CAPVT QVARTVM.

De operibus Amicitiæ erga seipsum.

SVMMA.

QVÆSTIONES.



IN



IN ARISTOTELIS LIBRVM SEXTVM DE MORIBVS, AD NICOMACHVM.

ARGVMENTVM.



VIVS argumentum libri repetendum est è postremo capite libri secundi, vbi posuit Aristoteles, animi vim rationis participem duplicem esse; alteram quidem proprie, atque in se ipsa rationem obtinentem alteram vero veluti minus proprie & rationis compotem haud alia dictam ex causa, nisi quia rationi potest ac debet obtemperare. Illa nimirum est mens, cui est innata & indita ratio. Hæc est appetitio, quæ rationem quidem insita caret, sed nata, factaque videtur & est ad parendum, obediendumque rationi. Est enim quasi filius dicto parentis audiens, eiusque se prorsus imperio dirigendum permittens. Ex hac animi partitione, virtutum quoque diuisionem instituens, alias esse dixit in intelligentia, & cogitatione positas, hoc est in ea parte animi, quæ rationem in se insitam atque intimam habet, alias in appetitu, hoc est in animi facultate, ac vi, quæ rationem quidem non obtinet inditam, sed ad morem imperanti rationi gerendum idonea est. Illas intelligentiæ virtutes, has morales appellauit. De moralibus hactenus ipse disseruit, de virtutibus in cogitatione positis: aggreditur hîc tradere, quas ait esse numero quinque, Intellectum, Scientiam, Sapientiam, Artem, atque Prudentiam.



CAPVT PRIMVM LIB. VI.

DE RECTA RATIONE, DEQVE DVPLICI intelligentis animæ parte.

SVMMA.

De habitibus intelligentiæ, rationisque differendum esse, adeoque perquirendum, quid recta ratio sit, quæque in anima censeantur esse ratione prædite facultates.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Ex ijsque dicta iam sunt, intelligi quidem potuit, quid recta ratio sit: non tamen id satis videtur esse, sed nosse aliquid amplius oportere.*
2. *Duplex est intelligentis animæ vis: altera, quæ res necessarias, altera, quæ forte contingentes, mutabilesque considerat.*

PRIMA PRIMI CAPITIS PARS.

Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες, ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἱρεῖσθαι, μήτε τὴν ὑπερβολὴν, μήτε τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν, ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐστί τις σκοπὸς, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων, ἐπιτείνει καὶ ἀνίησι· καὶ τίς ἐστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές. καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτο ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω, οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν, οὐδὲ ῥᾳθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα, καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν τις, οὐθὲν ἂν εἰδείη πλέον. οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴποιεν, ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει, καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων· διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις, μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον· τίς τέ ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ τούτου τίς ὁ ὅρος. τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διειλόμενοι, τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν, τὰς δὲ τῆς διανοίας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν· περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως.

Quoniam vero ante iam diximus, oportere medium eligere, non exuperantiam, aut defectum; medium autem est, vt recta ratio docet: hoc diuidamus. In omnibus enim iam dictis habitibus, sicut etiam in alijs, est quidam scopus, ad quem respiciens is, qui rationem habet, intendit, & remittit: & quidam est terminus mediocritatum, quas inter medium dicimus esse exuperantiæ, atque defectus habentes se secundum rectam rationem. Est autem ita loqui verum quidem, non tamen perspicuum. Etenim in aliis studijs, in quibus versatur scientia, hoc verum profecto est dicere; neque plus, neque minus oportere laborare, vel quiescere, sed mediocriter, atque vt recta ratio vult. hoc vero solum aliquis tenens, nihil cognosceret amplius. veluti qualia oporteat adhibere ad corpus curandum; si quis dixerit esse quæcumque medendi præcipit ars, & vt is, qui eam callet. Quapropter oportet quoque de animi habitibus non solum vere esse hoc dictum, verum etiam definitum, & quid recta ratio est, & quænam eius definitio sit. Animi autem virtutes diuisimus, & has quidem esse moris diximus, has vero intelligentiæ. Et sane de moralibus iam transegimus. De reliquis autem (prius de anima loquentes) sic differamus.

EXPLANATIO.



QVONIAM satis in superioribus libris de moralibus constitutum virtutibus est, quæ duas sentientis animi partes, irascentem, appetentemque perficiunt, ad earum enumerationem, & explicationem accedit, quæ intelligentiæ, tum contemplatrici tum actuosæ suam perfectionem, suosque numeros omnes impertiuntur. Duas enim in partes etiam alibi diuisit Aristoteles animæ vim; in eam, quæ rationis est compos ipsa per se, siue vt loquitur ipse, per essentiam, & in eam quæ ratione quidem caret ipsa per se, sed rationis tamen eatenus est particeps, quatenus ipsi obtemperat rationi: cuiusmodi facultas sentiens, & expetens est. Cum ergo de hac, deque virtutibus in ipsa positis explicatum supra sit satis, de altera disserendum esse ait; atque vt eius aliquando virtutes intelligamus, bipartito diuidendam esse confirmat; hoc est in eam, quæ res necessarias, atque immutabiles cogitando perquirit, diciturque hîc ab Aristot. genus animæ ad scientiam factum, atque natum; & in eam, quæ mutabilia, & aliter, aliterque per tempus euenientia considerat, appellaturque ab eodem Aristot. consultiua: quia de contingentibus, & mutabilibus tantummodo rebus consilium capit, quam partitionem tradimus infra.

Quoniam diximus oportere medium eligere] Orditur adeo nunc disputationem à medio, vbi posita virtus est, vt sæpissime supra iam dixit, cum vbique docuit, virtuti morali medium deligendum esse, parum ac nimium fugiendum. ipsum verò medium esse id, quod recta præscriberet ratio. Cum ergo nusquam explicarit. quid ipsa sit recta ratio; quibusque præsidijs habilis & recta reddatur, hoc est idonea constituendæ virtuti, atque ad inueniendum medium accomodata, id nunc agendum suscipit ac velle se docere profitetur quid ipsa sit ratio, quas diuidatur in partes, quibusue virtutibus instruatur, & recta fiat. Ratio quippe, ipsa est intelligentia bipartitò diuisa, vt supra diximus: cuius altera pars immutabilia contemplatur, & æterna, altera contingentia, & mutabilia indicat. Habet vtraque virtutes & habitus suos, quibus imbuatur & recta sit: quique præterea diligentius inquirendi, & cognoscendi videantur.

In omnibus enim iam dictis habitibus, &c.] Atque hæc inquit, est causa, cur ipsa recta ratio studiosissimè perquirenda sit, videndumque qua via, quibusve præsidiis instrui, ac perfici queat; quia tum in habitibus illis moralibus explicatis ac traditis, tum in aliis omnibus cæterarum artium quidam inspicitur, & consideratur ab agente, vel ab artifice scopus, in quem videlicet intuens, rectæ rationis gubernatione ac duce fui muneris functionem, vel intendit & auget, vel imminuit, ac remittit, vt modum denique deprehendat, & consistat in medio. Ita enim, neque nimium, neque parum esse quod eligit, videt, si rectæ rationi consentaneum esse cognoscat. Itaque scopus ille in quem animum, & cogitationem intendit, medium est: medium autem terminus est & finis omnium mediocritatum à recta ratione constitutarum. ideoque de recta ratione disputandum est.

Est autem ita loqui verum quidem, &c.] Occurrit eorum iudicio, qui putare, ac dicere possent, satis iam superque de recta ratione traditum esse, cum in superioribus libris tam sæpe decretum & positum sit, virtutis medium non semper esse rei, sed sæpe rationis, quia mediocritas illa, citra quam, aut vltra quam consistere non potest virtus, à recta ratione præscribitur. occupans igitur hunc locum, & quæstionem præuertens, ait, vera quidem nos loqui, cum ita dicimus, hoc est eum pronunciamus, rectam rationem esse, quæ definit & constituit medium. Sed tamen hoc solum nosse, non esse satis ad agendum in rebus moralibus, atque in palæstra virtutis. idque declarat exemplo ab artium exercitatione repetito. Nam tum in aliis studiis, in quibus ars versatur aliqua, tum potissimum in Gymnasio, licet hoc quidem verè dicere, neque plus, neque minus laboris, aut otij, cessationisque sumendum esse, quàm par sit. Et ad sanandum hominis corpus, inquit, norunt omnes illa prorsus ægrotis exhibenda, atque admouenda esse, quę medendi præcipit ars, aut peritus medicus imperat. Sed hęc solum nosse non est satis. Nisi enim ita teneatur, & sciatur ipsa exercitationis mensura, & ea medicamenta

cognoſcantur, quibus curari, & ſanari debet ægrotus, ſicut Gymnaſiarcha nouit, & medicus, humanum corpus nec exercebitur, vt æquum eſt, nec valetudini reſtituetur. Idem ſanè in virtutibus quoque moralibus euenit: quippe non ſatis eſt ſcire ab eo, quod recta ratio ſtatuit recedendum non eſſe; ſed tenere etiam oportet quid recta ratio ſit, quibuſve præſidijs ad inueniendum medium efficiatur idonea. Id verò ita tenebimus, ſi de habitibus intelligentiæ cognoſcamus, inprimiſque de prudentia, qua informata ratio, & perfectionem adepta, in omnes ſe quodammodo virtutes infundit. Hoc itaque ſyllogiſmo tota claudi videtur oratio, ſicuti recta ſe habet ars in ijs, quæ arte tractantur, ac fiunt; ita ſe recta ratio in moralibus habet. Sed ad res artificioſas rectè perficiendas non ſatis eſt ſcire facienda eſſe ſicut recta præcipit ars. Ergo ad bene in moralibus agendum haud ſatis eſt ſcire, ſic agendum eſſe, quemadmodum recta conſtituit ratio. Poſterior huius ſyllogiſmi propoſitio declaratur, & expolitur exemplo. Quemadmodum, ad reddendam ægro corpori valetudinem non ſatis eſt ſcire, ijs vtendum eſſe, quæ medendi demonſtrat ars, & callidus medicus, ſed neceſſe præterea eſt, ipſa noſſe medicamenta, ingenium morbi, temporis opportunitatem; ſic ad exercendas optima lege virtutes non eſt ſatis ſolum id habere compertum, eſſe continendas in medio inter nimium, & parum, vt recta præcipit ratio, ſed illa etiam intelligere oportet, quibus ipſa ratio ſatis inſtituta, recta iure dicatur, & ſit. Hæc autem ipſi ſunt habitus in cogitatione poſiti, potiſſimumque prudentia: de quibus eſt diſputandum. Atque hanc eſſe cauſam affirmat, cur ipſe ſuprà, virtutes omnes partitus ſit in eas, quæ moris ſunt, & in illas, quæ ſunt intelligentiæ, & rationis. Virtutibus enim intelligentiæ, ac præſertim prudentia, recta ſit, & abſoluitur ratio, vt facili negotio medium deprehendere poſſit.

SECVNDA PARS CAPITIS PRIMI.

Πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύο εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς· τό, τε λόγον ἔχον, καὶ τὸ ἄλογον. νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα· ἓν μὲν, ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὧν αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν· ἓν δέ γε, ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα. πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων, ἕτερον τῷ γένει, τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός. εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα, καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων, τὸ μὲν ἐπιστημονικόν· τὸ δὲ λογιστικόν. τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν· οὐδεὶς δὲ βουλεύεται, περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος· ληπτέον ἄρα ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου. ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον.

Superiùs igitur dictum quidem eſt, duas eſſe partes animi, vnam rationem habentem, alteram rationis expertem. Nunc autem de illa, quæ rationem habet, eodem modo diuidendum eſt. Atque id poſitum ſit, duo eſſe, quæ ratione ſunt prædita; vnum quidem quo contemplamur einſmodi res, quarum principia non contingit aliter ſe habere; alterum verò, quo contingentia. Ad ea enim, quæ genere diuerſa ſunt, conſideranda, etiam animæ partium, vnum aliquid diuerſum genere adhibendum eſt, quod ad vtrumque natura ſit factum. Si quidem per ſimilitudinem quamdam atque affinitatem cognitio contingit ipſis. Appelletur autem horum vnum, ad ſcientiam natum, alterum autem ad ratiocinandum. Etenim conſultare, & ratiocinari eſt idem. Nullus verò conſultat de ijs, quæ non poſſunt aliter ſe habere. Quare id quod natum eſt ad ratiocinandum, vna quædam pars eſt illius, quod rationem obtinet. Intelligendum igitur eſt, vtriuſque horum quis ſit optimus habitus. Hic enim eſt virtus vtriuſque. Virtus vero ad ſuum opus proprium pertinet.

EXPLANATIO.



VONIAM in extrema parte superiori iam dixerat, idcirco se alibi partitum fuisse virtutes animi duas in classes, quod vellet demum hoc loco post traditas virtutes morales in appetitione sitas, ipsos quoque habitus intelligentiæ in mente collocatos inuestigare, diuidit nunc iterum hominis animam duas illas in partes, in quas eandem iam diuiserat sub finem libri primi: hoc est in eam, quæ per se rationem obtinet, ac per essentiam, cuiusmodi mens, siue intelligentia est; & in eam, quæ ratione quidem per se caret, sed tamen habere quodammodo rationem ex participatione dici potest, quia rationi subiicitur, qualis est appetitus. Qua partitione constituta, diuidit rursus intelligentem animam in partes alias duas, hoc est in eam, quæ res necessarias, & eam, quæ contingentes, variantesque considerat. idque ponit pro certo vult, & tamquam exploratum, compertumque concedi: nec demonstrandum sic putat, quemadmodum rationibus demonstratur ab iis, qui de anima consulto, ac dedita disputant opera. [*Atque id positum sit &c.*] Pauci enim sunt, vt ait hic Eustrat. ac fortasse nulli mortalium, qui nesciant, quædam esse, quæ necessariò fiant, quędam verò sic fieri, vt alio, alioue modo fieri, & contingere possint. è rerum numero necessariarum sunt ortus, occasusque stellarum, earumdem accessus, ac recessus, tempora item anniqueac dies, noctesque mutua se vicissitudine continenter excipientes. Ex ordine verò contingentium rerum sunt pugnantium victoriæ militum, & eorumdem clades, pax, aut bellum, multitudinis seditio, vel Reipublicę quies, aliæque huiusmodi actiones humanæ, quæ varietatem euentus habent, ac mutationi semper obnoxię sunt. Hæc inquam, plerique sciunt, illudque pariter nôrunt, hominis intelligentiam res vtrasque, hoc est necessarias, & forte contingentes duplici virtute, ac facultate complecti, adeoque necesse non esse, ait, rationibus ostendere, intelligentis animæ vim esse bipartitam ad vtrasque comprehendendas, sed satis disciplinæ morali esse, id ponere veluti compertum omnibus, certè plurimis exploratum ac certum.

Ad ea enim, quæ genere diuersa sunt &c.] Quamquam in re plerisque cognita, disputatione supersedendum putauit, ne tamen hunc locum relinquat vacuum omnino, intractatumque prætereat, ratione breuissima demonstrat id quod in eo videtur obscurius. Posset enim aliquis dicere, sibi quidem esse compertum, intelligentem animam, tum æternà, & necessariò manentia, tum contingentia, casuque fluentia comprehendere; nescire tamen se, vtrum hoc vna eademque facultate conficiat, an duabus inter se distractis, ac separatis. Ait ergo nunc, has intelligentis animæ partes esse quidem ambas in anima, sed tamen inter se differre genere, quemadmodum exempli causa, in eodem sunt planè lacte dulcitudo simul, & candor, quorum tamen genera diuersa sunt; quod Eustratius explicat amplius exemplis à Geometria & Grammatica repetitis. Planarum quippe figurarum contemplatio, & consideratio solidarum, inquit, in vna eademque Geometria sunt veluti functiones ac partes. In Grammatica munera cernimus esse, Rectè legere, ac scribere, interpretari, corrigere, iudicare: quæ tamen partes & munera in vtraque discrepant inter se genere vel specie. Sed prætermissis exemplis, ipsam Aristotelis rationem intueamur, ab eorum diuersitate, ac differentia ductam, quæ consideranda intelligenti se offerunt animæ. Sicut enim animæ sentienti non vnica facultas est indita, percipiendis omnibus idonea, vt ait idem Aristot. lib. 1. magn. moral. sed ad sonos hauriendos datæ sunt aures, ad mollia, & dura sentienda datus est tactus, ad aspectabilia contuenda dati sunt oculi, ad succos diiudicandos tributus est gustus, hoc est facultates differentes genere, quia res percipiunt genere differentes; ita intelligenti animę, non vnicam oportuit inseri vim, quæ cognoscat, & intueatur omnia, quamtumuis genere differentia, sed duplicem; quemadmodum duplex est genus eorum, quæ illi peruidenda proponuntur. Duplex autem genus ex eo intelligimus esse, quod rerum ipsi propositarum ad intuendum, aliæ necessariæ sint ac perpetuæ, aliæ casu fluentes & inconstantes. Ratio vero Aristotelis propria, quam nunc tradit, hæc est, atque à me in hunc modum exponitur. Ad res diuersas differentesq; inter se genere percipiẽdas, diuersas, differentesq; genere oportet institutas esse facultates. Cur autẽ id ita sit, atq; ita prorsus oporteat esse, causam in eo ponit, quod rerum perceptio, & cognitio non existat in nobis, nisi per similitudinẽ quamdam, & quasi cognationem, aut conuenientiam rei cognitę cum cognoscente.

quo fiat, vt res genere differentes, diuersam quoque generesui similitudinem, aut speciem in animo cogitante, & cognoscente pariant, in qua demum similitudine omnis posita cognitio, & rerum perceptio est, cum quælibet cognitio, vt ait hîc Eustratius, ipsi rei cognitæ similis sit. Scitum est enim quod omnium Philosophorum ore perhibetur; intelligentiam animi nostri ea vi præditam esse, vt euadere, ac fieri possit omnia; quia nimirum hic Proteus in omnia se vertit, omniaque conuertit in se, dum omnium rerum simulacra suscipit, quorum beneficio eadem cognoscit, ac tenet melius, quàm ij, qui corporata, atque aspectabilia tractant, & intuentur. Quin ex hominis mente ac re per mentem cognita aliquid existere, ac fieri magis vnum aiunt, quàm ex materia fiat, ac forma. Ex quo illud Empedoclis est apud Aristotelem in libris de anima. Terra terram aspicimus, aquam aqua, cœlo cœlum, ignem igni. Idcirco nimirum idem Aristot. in libr. de Interpret. docuit, verba quidem signa esse affectionum, quæ tenentur in anima: sed affectiones ipsas similitudines esse ac species rerum in eadem impressas; & in libr. de Anim. res ipsas aut ipsarum formas ac species, ait, in anima esse oportere, si in ea rerum cognitio debeat esse. Quæ cum dicuntur, ea dicuntur gratia, vt intelligamus, intelligentem animam talem intelligendo fieri, qualia sunt rerum simulacra, & species in quas veluti mutatur, & vertitur. At illæ differunt genere; oportet igitur, ipsam quoque quantumuis indiuiduam, pluribus instructam esse facultatibus, quæ rebus rerumque speciebus adeo differentibus excipiendis idoneæ sint. Quippe intelligens anima, dum diuersa intelligit, debet fieri multiplex; non potest autem ipsa per se multiplex fieri, cum indiuidua sit. Fit ergo multiplex suarum beneficio facultatum; quibus rerum diuersarum simulacra consignat in se. Tota itaque summa syllogismi videtur hæc esse. Percipiendæ res animo, & cognoscendæ, si genere differant inter se, diuersas etiam genere postulant in animo facultates; cum omnis cognitio ex similitudine cognoscentis, ac rerum cognitarum existat in nobis. Sed res intelligenti animæ ad intuendum cognoscendumque propositæ, dissimiles inter se, discrepantesque sunt genere; Cum aliæ ex immutabilium, aliæ ex mutabilium atque inconstantium ordine sint. Ergo facultates intelligentis animæ, quæ vtrasque percipiunt, genere differunt inter se.

Appelletur autem horum vnum, &c.] Duobus facultatum generibus in anima sic distinctis imponenda nomina sunt. Alterum igitur appellandum putat ἐπιστημονικόν, alterum λογιστικόν. illud interpretati sumus ad sciendum, siue ad scientiam natum, ac factum natura, quia theoricum per se est, & contemplatur immutabilia; hoc verò diximus aptum, natumque ad ratiocinandum, quia versatur in mutabilibus rebus, & variantibus, de quibus esse consultatio potest. Admonet enim confestim Aristoteles, ratiocinationem hoc loco se posuisse pro consultatione, & ratiocinari cum dicit, intelligere se, deliberare, & consultare. Itaque prior illa facultas est sciendi propria, posterior deliberandi, & consultandi: est enim consilium indefinita quædam, atque incerta veritatis inquisitio, quæ nisi in rebus inconstantibus & incertis esse non potest, cum nemo sit, qui de necessariis ac stabilibus rebus consilium capiat, aut earum cognitionem ad opus referat. Claudit hanc partem orationis affirmans, id quod ratiocinatur, hoc est consultat atque deliberat, esse alteram partem intelligentis animæ, quæ rationem per essentiam obtinet. Cum enim hæc pars deliberet, deliberatio verò non fit nisi de rebus inconstantibus, quas non attingit scientia, sequitur hanc consultatricem esse partem intelligentis animæ ab altera, quæ sciendi facultas est, separata.

Intelligendum igitur est, quis horum sit optimus habitus.] Inuentis iam, partitisque duabus intelligentis animæ facultatibus, & impositis vnicuique nominibus suis, ait haud quaquam hac esse nos oportere scientia & cognitione contentos, sed intelligere præterea, quisnam earum status optimus, atq; habitus sit. In eam quippe gratiam eas inuestigauimus, vt videremus demum, qua ratione perfectionem adipiscerentur suam, atque in optimo statu, habituque collocarentur. Docet igitur, earum perfectum habitum, & statum optimum, esse vtriusque virtutem. quia perfectus habitus, & status optimus facultatis est is, à quo actio, & opus proficiscitur optimum. sed id vnde actio perfecta & opus educitur optimum, virtus est, vt ipsemet Aristoteles supra docuit in lib. 2. Igitur optimus harum facultatum status & habitus, est virtus vnicuique propria. ex quo sequitur hîc disserendum de vtriusque virtutibus esse, deque illarum functionibus ac partibus explicandum, quando quælibet virtus ad agendum, suum-

que proferendum in lucem opus, est instituta. Ita enim intelligemus quibus modis recta ratio perficiatur, si eius virtutes, & ipsa virtutum opera cognoscamus. quod nobis hoc loco propositum est.

EPILOGVS.

1. *Cum tam sæpe dictum sit, medium esse deligendum: ipsum verò medium esse id, quod tum intendens, tum remittens virtutis opus recta designat ratio, quærendum est quid ipsa recta ratio sit; quibusque virtutibus absoluatur, & recta fiat.*
2. *Sunt enim virtutes omnes ex duplici genere. aliæ moris, aliæ rationis & intelligentiæ: de illis est dictum; de his disputabitur infra.*
3. *Cur verò illa duo virtutum genera esse oporteat, ea causa est, quod anima duplex sit, altera sentiens, & appetitu prædita, ratione quidem carens, sed rationi subiecta, quæ moris instituenda virtutibus est; altera cogitans & intelligens, rationem per se obtinens & principatum, quæ rationis ornari virtutibus debet.*
4. *Hæc autem cogitans, & intelligens anima in duas diuidenda rursus est partes. quarum altera res contemplatur immutabiles, altera mutabiles considerat, & inconstantes, de quibus consilium capitur. Itaque illa sciendi, hæc deliberandi, & consultandi facultas est appellanda.*
5. *Hæ geminæ facultates differunt inter se genere, quia genere differunt ea, in quibus cogitando, & commentando versantur, suamque perfectionem nanciscuntur à virtute, quæ vnicuique debetur, & propria est.*

IN CAPVT PRIMVM LIB. VI.

QVÆSTIO PRIMA.

An moralis disciplinæ sit proprium de virtutibus intelligentiæ, rationisue disserere.



IVre quærat hoc aliquis, quia ea de re videtur Aristoteles esse locutus inconstanter, nec idem tradidisse omnibus ijs locis, vbi virtutes intelligentis animę commemorauit. Nam in fine 1. Libr. Poster. cum has enumerasset, Cogitationem, Scientiam, Artem, Prudentiam, ac Sapientiam, addidit, earum alias ad Physicam potius, alias ad Ethicam pertinere. Sed & in Physicis illarum attigit omnino nullam, & in Ethicis, vt in hoc libro cernimus, non de ipsarum aliquibus tantummodo disserit, sed singillatim, ac de industria complectitur singulas; qui tamen si constare sibi, & fidem suam liberare voluisset, debuisset earum aliquas in Physicis ponere, aliquas, non omnes huic morum tractationi reseruare. Quæ quidem inconstantia multo magis apparet ex primo lib. Magn. Moral. cap. 33. vbi aliorum dubitationem anteuertens & quęstionis occupans locum, ita loquitur: Dubitare quis poterit, & admirari quod cum loquimur de moribus ac re ciuili, de Sapiētiā disseramus &c. Tum dubitationem confestim amoliens, & quæstioni respondens, hæc verba subiungit. Necesse est cum de his loquimur, quæ in anima sunt, sermonem habere de omnibus. Est autem in anima Sapientia &c. His inquā locis sibi videtur esse dissimilis in loquendo; nec ea præstare, quæ docendo præscribit. Si enim Ethicæ cura est omnium tractatio virtutum, quæ in intelligentia, & mente sunt, vt in Magnis Moralibus, & in hoc libro testatur, quid erat necesse in primo illo Posteriorum aliquam earum partem Ethicæ tribuere, aliquam ad Physicos amandare? aut si physica sibi vindicat aliquas, cur omnes Ethicæ adiudicauit? Cæterum, vt de Aristotelis inconstantia sileatur in præsens, ne vnum quidem verum videtur ex ijs esse, quæ tribus illis modò productis locis enunciat. nam Sapientia, & Intellectus, neque ciuilis siue moralis esse philosophi, neque pertinere videtur ad physicum, sed ad Metaphysicum potius, & ad eum, qui longe superiora & maiora pertractat. Metaphysicæ enim est Sapientia, & Intelligentia, vt fatentur omnes, & demonstrabitur infra. Itaq; præter orationis inconstantiam, id etiam videtur Aristoteles habere vitij vt singulis illis in locis falsa pronunciet. Interpretes in varias abiêre defensiones: Sed Philoponus in fine libri primi Poster. ita censuit: Morali siue Ciuili Philosophię adiudicandam esse Artem atque Prudentiam; Metaphysicæ Intelligentiam & Sapientiam; Physicę ac Logicę Scientiam, Rationem Opinionem. Atque vt hæc Aristoteli consentanea videantur, addidit; cum Physicę nomine Metaphysicam intelligi voluisse, cum in fine libri primi Poster. dixit, aliquam eorum habituum partem Physicæ considerandam proponi. Hæc interpretatio Philoponi videtur aliquibus aliena. Cur enim doctrinæ moralis potius sit de arte, quam de cę-

tetis habitibus agere? Neque enim ipsa in effectione versatur, sed vt sæpe diximus, in actione. Metaphysicus verò vel mentis habitus haud attingit, quippe qui eius contemplationi propositi non sunt; vel si eos aliqua ratione contingit, vniuersè potius intuetur, quam particulatim, & penitus. Nam veluti Princeps ac Dominus cognoscit omnes, eosque distinguit, & comparat inter se, quod fecit Aristoteles in lib. 6. Metaph atque in procemio primi. Neque vero credibile sit, Aristotelem ita locutum impropriè, ac Physicæ nomine tam licenter abuti voluisse, vt Physicam diceret pro Metaphysicâ. Quin hac defensione non liberat Aristotelem ab inconstantiâ. Neque enim aperit causam, cur horum habituum partem Physicæ considerandos tradat, & omnes deinde permittat, & assignet Ethicæ. Nam aliqui debentur Physicæ; Morali philosophiæ non debentur omnes.

Recolere memoria hic oportet quod notissimum est, & crebris sermonibus inter Philosophos vsurpatur; vnam eamdemque rem pluribus doctrinæ generibus ad contemplandum offerri, & obijci posse, quia eadem res plures habet vultus, & quasi colores, è quibus vnaquæque scientia, & Ars sibi deligat suum. Quo fit, vt nihil mirum videri debeat, si habitus intelligentiæ dicantur à tam multis, tamque varijs disciplinis quà ex parte, qua prorsus, & omnino considerari. Primum enim habitus quidem omnes intuetur, & tractat logicus, quia modum, & instrumenta perpendit, quibus iidem habitus inseruntur in animo & comparantur; sed in opinione potissimum scientiaque versatur, quia qualibet argumentandi ratio, vel constantem rerum firmamque scientiam parit, vel incertam & dubiam. Deinde omnes pertinere videntur ad Physicum: cuius nimirum officium est de anima disceptare, deque facultatibus qualitatibusque, quæ recipiuntur, & tenentur in anima. hæc enim est causa, cur in extremo libro 2. de Anima, de scientia, de opinione, deque cæteris habitibus vniuersè commemoratio fit; & cur in 3. explicetur, qua ratione anima fiat omnia, cognoscendique principium sit, & agendi. Sed ex his habitibus eos imprimis præcipuéque sibi Physicus eximit, qui theorici sunt ob similitudinem, quam habent cum proprio Denique Ciuilis, Moralisque Philosophus considerat item, & complectitur omnes habitus: quia eius propriæ partes sunt humanas actiones componere, ipsumque perducere demum hominem ad beatitudinem, ac summum bonum, ad quod plene constituendum firmandumque omnes omnino conspirant habitus mentis, inprimisque consilium, & prudentia, de qua potissimum, ac præcipuè disputat Ethica. Cum enim hominis animus, qui beatitudine imbuendus est, non appetentem modo vim illam, & facultatem habeat, quæ morali virtute perficitur, verum etiam intelligentem, quæ cogitantes postulat habitus ad absolutionem, ac perfectionem sui, hunc etiam à morali Philosopho cultum intelligentiæ postulat, vt cumulatam vitæ felicitatem consequatur.

Ex his adeo constat, nullam in Aristotele dictorum inconstantiam, aut pugnam esse Rationis enim habitus varijs disciplinis peruidendos, tractando que permittit, quia varia sunt in habitibus singulis, quæ seorsim possit vnaquæque sibi deligere, separatimque considerare. Videt aliquid in ijs Logicus, quod à Physico negligitur, aliquid Metaphysicus, quod à Logico, & Physico prætermittitur. Quærit, & intuetur in iisdem Moralis Philosophus humanæ beatitudinis cumulum, de quo cæteræ disciplinæ, ac studia non laborant. Et quoniam ad eum cumulum perficiendum, omnes omnino confluunt habitus intelligentiæ, nec vllus debet in eo desiderari, idcirco pronunciauit in Magnis Moralibus Aristoteles omnes ad Ethicam pertinere. Cum autem in primo Poster. eidem Ethicæ partem solum eorumdem habituum attribuit, prudentiæ potissimam habuit rationem, quę præcipuè, ac maxime spectatur ab Ethicis: cum præcipue, ac præter ceteros mentis habitus, conficientissima sit humanæ felicitatis. Quæ causa item est, cur Physicam, quæ intuetur omnes, dixerit item eorumdem partem considerare. Indicare quippe voluit theoricos habitus, quos Physica potissimum, ac supra cæteros contemplatur.

QVÆSTIO SECVNDA,
CAP. PRIMI.

Vtrum intelligentis animæ sint geminæ facultates, ad diuersa rerum genera cognoscenda.

VETAT Aristoteles id à Morali Philosopho quæstionibus agitari, sed poni pro certo vult, aliasque disputandum permitti, quorum propria ea cura, atque inuestigatio est. poni autem pro certo iubet, in anima intelligente duas esse distinctas genere facultates, quarum altera res contempletur necessarias, altera contingentes, mutabilesque consideret, deque ijs deliberando, consilium capiat. Interpretes tamen antiqui, quâ sunt vel ingenij subtilitate, vel cupiditate disserendi, hac lege neglecta, ibi litem voluerunt, vbi litem omnem vetat prætor ex interdicto. Non possum igitur, absque controuersia fundi possessionem tenere: sed meminero modi, & temperantiæ in disserendo.

Quæstionem hanc primus leuiter attigit S. Thom. sed maiorem exinde litem intenderunt Burleus Bundanus, Io. Versor, Giraldus Odotis, & alij apud Albertum, qui putarunt id quod Aristoteles tam certum, & exploratum esse vult, his ferme rationibus argumentisque dubium fieri.

Primùm Aristoteles ipse in lib. 3. de An. vnam tantummodo facit hominis intelligentiam, hoc est eam, qua ipsa possit omnia fieri per similitudinem, ac speciem rerum cognitarum, quam imprimit & inuitit in se. Sed cum hac doctrina planissime pugnat hoc loco cum ait, intelligentiam non posse omnia fieri beneficio eius similitudinis, & cognitionis. Negat enim vnam eamdemque intelligentiæ partem, & facultatem posse necessaria & contingentia cognoscere. Negat adeo vnum, eumdemque intellectum posse omnia fieri, hoc est omnia posse cognos-

cere. Quamquam vero in eodem ille 3. de Ani. intellectum quoque alium facit, quem appellat agentem, quia potest omnia agere, hoc est intelligere, & cum omnibus rebus se quodammodo communicare: discrimen tamen perexiguum inter vtrumque constituit, cum vterque possit omnia. Quippe idem intellectus est, qui potest omnia fieri, & omnia agere. Hic autem inter vtramque intelligentiam differentiam esse vult plurimam, cum earum vna id possit, quod ab altera fieri non potest. Vtcumque ibi se res habeat, certè videtur hoc loco pugnantia cum iis loqui, cum duos faciat intellectus, quorum alter ita versetur in rebus necessariis, atque constantibus, vt in contingentibus & mutabilibus versari non possit; alter ita res mutabiles tractet, & contingentes, vt immutabiles, & necessarias non queat attingere. Igitur hîc etiam constantia, dictorumque consensio desideratur in Aristotele. Si enim intellectus agens agere potest omnia, & possibilis intellectus omnia suscipere, quæ agit intellectus agens, hoc est intelligere tam corporata, quam corporis siue corruptionis expertia, tam aspectabilia, quàm sub aspectum minimè cadentia, cur hoc loco ita contraria pronunciantur? Neque enim ea, quæ sunt obnoxia corruptioni, & corruptionis immunia minus inter se differunt, quàm necessaria, & contingentia. Itaque

Secundum argumentum huiusmodi est. Eadem animæ facultate res perfectas imperfectasque æque cognoscimus. Res autem immutabiles, ac mutabiles, siue necessariæ, & contingentes sic inter se comparantur, & differunt, quemadmodum perfecta, & imperfecta in genere veri. Necessarium enim est verum immutabile, contingens autem est mutabile verum. Igitur eadem animæ facultas est, quæ necessaria intelligit, & contingentia cognoscit.

Tertium lucida, & tenebrosa cum videndi facultate comparata, non minus inter se distant, quam necessaria & contingentia collata cum intellectu. Sed eadem videndi facultate lucida, & tenebrosa æque sentimus. Igitur eadem intelligendi vi, quæ perfectior est, quam sensus, cognoscimus æque res necessarias, & contingentes.

Quartum. Intellectus plura complectitur ex iis, quæ sub intellectum cadunt, quàm sensus ex iis, quæ cadunt sub sensum. Quo enim aliqua facultas est excellentior, eo valentior, & fortior est. At vnus idemque sensus percipit ea, quæ corruptione carent, cuiusmodi cœlestia sunt, & cernit ea, quæ cariem, & corruptionem sentiunt, qualia sunt inferiora omnia, & sub cælo iacentia corpora. Ergo multo magis, multoque facilius vnus idemque intellectus comprehendet res necessarias, quæ respondent rebus corruptione liberis; & forte contingentes intelliget quę videntur esse res quædam obnoxiæ, opportunæque corruptioni. Quin re ipsa eadem omnino facultate, cognoscit essentiam, quæ immutabilis est, & accidentia percipit, quæ mutabilia sunt.

Quintum. Ratio, cur velit Aristoteles bipartitas, & genere differentes in intelligentia facultates esse, ea demum est, quod res illi propositæ discrepent genere. Sed si propter diuersitatem generis in rebus percipiendis constituendæ necessario sint diuersæ genere facultates, consequens esset, non posse nos eadem videndi vi tam multa, variaque rerum genera cernere, sed oporteret aliam esse, quæ animalia, & sensu prædita, aliam quæ plantas & vegetabilia, aliam, quę saxa, & sensu carentia cerneret, quo nihil videtur absurdius.

Sextum. Sicuti materia cum suis comparatur, & componitur formis, ita comparatur intelligentia, cum iis, quæ cadere sub intellectum possunt. Sed vna eademque materia parata est, & opportuna omnibus omnino formis admittendis in se. Igitur vna, eademque intelligentia parata est omnibus excipiendis rebus, quæ cadere sub ipsam intelligentiam possunt.

His permoti rationibus, aliqui non modo ab Aristotele discesserunt, verum etiam ab optimo Aristotelis Interprete D. Thom. qui rei difficultatem intuitus, contingentia hoc loco, & mutabilia sic accipienda esse contendit, vt peculiaria sint, hoc est ea, quæ re ipsa eueniunt, & de quibus esse consultatio potest, non communia & generalia, quæ solo cogitantur animo, & de quibus nulla potest esse deliberatio. Hęc enim generalia contingentia haud minus necessaria sunt, quàm ea, quæ sic sunt, & fiunt, vt aliter esse, ac fieri non possint. Inest quippe etiam contingentibus rebus vniuersè perceptis ab animo, atque à singularibus abstractis sua necessitas, propter quam haud variabilia sint; cum necesse sit, contingentia suas habere conditiones, ac leges, hoc est euenire in rerum vniuersitate, & quoniam mortalia sunt, interire. De huiusmodi autem rebus contingentibus, quibus sua est necessaria variabilitas, siue de generali ratione contingentium ait D. Thomas hîc non esse locutum Aristotelem; sed de peculiaribus, ac singularibus, quæ re ipsa cernimus euenire. Primo enim diuisit intelligentem animam in partes duas; quarum vna sit ad scientiam facta, & nata, hoc est ad ea cognoscenda, quæ aliter esse, ac se habere non possunt; altera, cui sit indita vis ad ratiocinandum, atque ad ea percipienda, quæ mutationem, ac varietatem admittunt. Tum ad tollendam nominis obscuritatem adiunxit, eo loco se posuisse ratiocinationem pro deliberatione, & ratiocinari dixisse pro consultare. Cum ergo de generali ratione rerum variabilium, & casu contingentium nulla consultatio sit, sed solum de singularibus, & peculiaribus, quæ vsu & re continenter accidunt, de his Aristoteles ibi verba fecisse dicendus est, illa verò ne commemorare quidem voluisse. Itaque prior illa rerum contingentium ratio generalis, atque communis haud postulat distinctam genere facultatem intelligentis animæ, cum haud minus immutabilis sit, quàm ea omnia, quæ in scientiam propriè cadunt, & illa, quę tametsi mortalia sunt, & obnoxia corruptioni, tractantur tamen, & considerantur à Physica; cuius nimirum esse studium dicitur non in rebus modò corruptione carentibus, sicut est cælum, verum etiam in inferioribus interitutisque corporibus. Contingentia verò singularia, & peculiaria, quoniam variabilia sunt, facultatem omninò seiunctam efflagitant: quia non cognoscuntur, ac percipiuntur ab intelligentia

sola absque vllo præsidio, atque vt dici solet, immediate, sed intermedia facultate sentiente, hoc est ab ea vi quam appellant cogitatiuam: cuius est proprium singularia comprehendere. Cum enim hæc proxima intelligentiæ sit, ex eius propinquitate, ipsa tuetur intelligentia facile se protipit, extenditque ad singularium contingentium perceptionem. In hanc adeo sententiam censuit D. Thomas ab Aristotele dictum, res necessarias & contingentes, ad diuersas animæ partes ac facultates pertinere, sic inquam, vt cum partem illam, & facultatem ad scientiam natam, ac factam nominauit, ipsam solam intelligentiam nominare voluerit; cum autem alteram partem ad ratiocinandum, hoc est ad consultandum idoneam dixit, eamdem intelligentiam adiunctam cogitatiuæ significarit.

Hac nimirum via euertere se posse putauit obiectas initio rationes. Non enim in Aristotele vlla dictorum inconstantia est; cum vere non faciat intelligentiam duplicem, sed ipsi tantum intelligentiæ velit accedere cogitantem, siue cogitatiuam ad singularia contingentia percipienda. cogitatiua vero animę sentientis est propria, non pars, aut facultas intelligentis. Hec alia pars aut facultas ponitur ad intelligenda perfecta, & corruptionis expertia, alia ad imperfecta cognoscenda, & ea, quæ corruptionem ferunt: cum eadem sit intelligentis animæ vis, quæ perfecta contemplatur, & imperfecta, tam immortalia, quàm mortalia, & obiacentia corruptioni. cogitatiua enim sentientis facultas animæ complectitur quidem hæc immediate, sed tamen intelligentiæ aliqua ratione tractanda permittit. illæ vero similitudines, à rebus lucidis, ac tenebrosis, ab eodem oculo perceptis, & à rerum multitudine, ac varietate petitæ, quæ intelligentiæ proponuntur ad intuendum, nihil vincunt: quia D. Thomas vltro concedit, vnam, eamdemque intelligentiam esse, quæ necessaria cognoscit, & contingentia generalia, siue contingentium rationem communem, & generalem. Quin id etiam fatetur amplius, eamdem intelligentiam esse, quæ peculiaria quoque, ac singularia contingentia peruidet, sed habere tantum in cognoscendo, accessionem illam cogitatiuæ: videbatur ergo res à D. Thoma composita, omnisque controuersia, & quæstio sublata de medio.

Se extitit à Gualtero Burleo reclamatio: qui putauit, eam interpretationem labare, nec posse consistere. Contendit enim, illam ipsam animæ facultatem, quæ immutabilia, & necessaria percipit, cognoscere quoque debere contingentia, & mutabilia quantumuis indiuidua, & singularia, quatenus variabilia sunt, atque in deliberationem cadentia: eiusque rei rationem hanc esse; quod dicatur ab Aristotele in 2. de An. eamdem omnino facultatem, quæ inter extrema duo diuersitatem cognoscit, extremum vtrumque cognoscere. Sed theoricus intellectus haud dubiè cognoscit quid discriminis, aut diuersitatis sit inter res necessarias, & contingẽtes etiã singulares: videt enim illas immutabiles esse, has variabiles: igitur idem prorsus theoricus intellectus extremum vtrumque cognoscit, hoc est & necessaria, & contingentia singularia: adeoque necesse non est alium constituere, qui res singulares contingentes seiuncta, & propria cognitione persequatur. Profert ergo Burleus, proponitque aliam soluendi nodi, atque Aristotelis interpretandi rationem; ob quam sane veluti noui cuiusdam author inuenti mereretur elogium, nisi eam ab eodem D. Thoma mutuatus esset, ex prima par. vt animaduertit Chrysost. Iauellus in Epitome huius libri. Vtcumque res sit, partim ex alieno, partim de suo ita locum interpretatur. res, quæ considerandæ proponuntur alicui facultati, si diuersæ, atque inter se differentes sunt, non ipsi facultati differentiam, ac diuersitatem impertiuntur, sed habitibus, qui sunt in facultate, eique facilitatem tribuunt ad agendum: fit ergo, vt res facultati propositæ obiectæque, quantumuis inter se variæ, distractæque, nihil in facultate mutent, sed multiplicent habitus ab ea sine sui mutatione suscipiendos. Igitur intelligendi facultas duplici notione potest à nobis animo informari: quarum prima est, cum nuda, atque vt est ipsa per se, altera cum suis ornamentis induta, hoc est habitibus tamquam idoneis præsidiis instrumentisque munita consideratur intelligendi vis ipsa per se, ac nuda vnica est, nec vllam diuersitatem, aut partitionem admittit; sed habitibus informata suis admittit aliquam, aliaque videtur esse, quæ scientia conuestita est, atque immutabilia contemplatur; alia, quæ opinione, prudentia, & artibus est instructa, consideratque res variabiles & contingentes. Itaque Philosophi verba sic accipienda sunt, quasi velit non duas re vera intelligendi facultates esse, sed habitus duos, qui tam varie illam informent, vt duplicem facere videantur. Atque hanc esse veram Aristotelis, germanamque sententiam, ex eiusdem ratione potest intelligi. Ait enim ex diuersitate rerum necessariarum, & contingentium fieri, vt duplex sit intelligentia; quia cognitio existit in animo per similitudinem rei cognitæ cum cognoscente. At similitudo rei existit, & quodammodo gignitur in animo cognoscentis, per habitum, qui eiusdem animi facultatem rei cognitę similem facit: facultas enim ipsa per se nullam imaginem rerum, aut similitudinem suscipit. Est ergo D. Thomæ gemina interpretatio; altera quidem à singularibus illis contingentibus repetita, vt diximus, atque à facultate cogitatiua; altera in habitibus posita, quibus informata intelligentia dicitur duplex. quæ posterior explanatio videtur potior, & planior, magisque doctorum hominum consensione probata. Hæc habet necesse rationes contra propositas, & argumenta conuellere, cum intelligentiam faciat prorsus vnam, & multiplices tantum habitus, quorum causa intelligentia ipsa videtur duplex, cum vere sit vna, sed instructa præsidio duplici. itaque, & propter Aristotelis authoritatem partiri aliqua ratione duas esse partes intelligentiæ, & ad veritatem tuendam in ipsa quoque partitione retinet vnitatem. Quin argumentum illud à materiæ similitudine petitum præclare ludificat. quia quemadmodum materia, quę secunda dicitur, haud est ad omnes omnino formas excipiendas idonea, sic intelligentia suo pręparata iam habitu, ad verum imperfectum, cuiusmodi est rerum variabilium veritas, accommodata est, non ad aliud verum admittendum idonea. Illa vero superior inter-

pretatio maiores offendit difficultates & eam inprimis, quod cum velit in singularibus illis contingentibus versari per se cogitatiuam, in ipsa cogitatiua, quæ sentientis est animę, cogitur prudentiam ponere. Quia Aristoteles alteram illam intelligentiæ partem, quam dicit esse natam ad ratiocinandum, eam vult esse, quæ deliberat, & consilium capit: consultare autem, ac deliberare munus prudentiæ est. prudentia vero poni debet in intellectu. Iure igitur est huic superiori posterior interpretatio anteferenda.

Cæterum quia videtur Aristoteles de partibus ac facultatibus intelligentis animę nondum informatis habitu sermonem habere, nec Eustratius primus ex Græcis interpres vllam habituum, aut alterius rei mentionem facit, sed ipsas per se nudas, ac simplices intelligit animæ facultates, cum duplicem intelligentiam legit in Aristotele, mihi venerat in mentem deliberare, num satius esset sequi Magnum Albertum & Giraldū Odonis authores acutos, nec vulgaris doctrinæ, qui absque vllo ad habitus, aut ad aliam rationem effugio, censent in anima intelligente vere proprieque duas esse facultates omnino distinctas; idque Aristotelem proponere ac nobis tradere voluisse. Quod vt plane demonstrent, repetunt quædam altius à similitudine rerum, quæ sub eodem genere, vario inter se modo contrarię sunt. Quędam igitur ait ita sibi inuicem aduersari, vt ab vno contrario transitus & mutatio fieri possit in aliud, absque illius interitu rei, in qua esse dicuntur. Eiusmodi sunt album ac nigrum inter colores, & in saporum genere amarum ac dulce. facile quippe nigrum fiet ex albo, ex amaro dulce, vel contra; integra manente re cuius illa colores, saporesue sunt. Alia vero sic inter se pugnant vt nullum inuicem transitum, aut mutationem admittere possint, quin ea res euertatur & intereat, cuius sunt qualitates, aut partes. Talia sunt sub genere numeri par & impar. Neque enim fieri potest, vt eodem manente numero, par mutetur in impar, aut impar in par. Quo posito dicunt, inter ea, quæ cognoscenda obiiciuntur animo, alia sic esse contraria, vt mutuum inter se transitum & mutationem facile patiantur: quę profecto sic ab vna eademque animi facultate percipi possunt omnia, quemadmodum ab eodem visu album & nigrum, ab eodem gustatu amarum, ac dulce, ab eadem tactione durum ac molle percipiuntur: alia vero sic esse inter se pugnantia, vt eiusmodi transitum & mutationem respuant, sicut impar & par. quę sane contraria contendit ab vna, eademque animi facultate percipi non posse: atque ex hoc genere esse necessaria, & contingentia, quorum causa fecerit Aristoteles in anima intelligente duplicem facultatem. Neque enim quod necessarium est & immutabile, contingens vnquam, aut variabile fiet, aut quod inconstans, & mutabile, est, necessarium euadet, & inuariabile. De hac, inquam, horum hominum sententia capessenda mihi venerat in animum deliberare: sed non video qua ratione docere possint, cur experTia corruptionis æque, atque corruptioni obnoxia; quę transitum illum inter se non admittunt, eadem prorsus intelligentia theorica percipiantur, vt fieri videmus in physicis, si eiusmodi contraria distinctas intelligentiæ facultates efflagitant.

Censeo itaque sequendam, & complectendam esse interpretationem posteriorem siue D. Thomæ, siue Gualteri Burlei; ac tripartitam illam intelligentis animæ diuisionem ab Aristotele traditam esse conferendam in habitus; quorum causa alia videtur esse facultas in immutabilibus rebus, ac necessariis hærens, alia quæ persequatur mutabiles, & variantes.

CAPVT II. LIB. VI.

DE ACTIONVM HVMANARVM principijs.

SVMMA.

Virtutes vtriusque partis, quæ in intelligentia designatæ iam sunt, illos esse habitus, quibus fit, vt animus ex agendi principiis enunciet verum.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Actionum humanarum principia quot sint: ipsaeque actiones quam inter se consensionem & concordiam habeant.*
2. *Intelligentia in sola cognitione posita, & ea, quæ refertur ad actionem, in rebus quæ tractant, qua ratione versentur.*
3. *Vtraque vis intelligentiæ, quomodo se habeat inter agendum.*
4. *Opus vtriusque proprium, virtutesque item propriæ, quænam sint.*

PRIMA CAP. II. PARS.

Τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας. αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις. Τούτων δὲ ἡ αἴσθησις, οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως. δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις. Τοῦτ' ἐν ὀρέξει, δίωξις καὶ φυγή. ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ, ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις, ὄρεξις βουλευτική· δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι, καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθὴν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι, τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική.

Tria verò sunt, quæ in anima obtinent dominatum actionis, & veritatis: sensus, mens, appetitus. horum autem sensus non est vllius principium actionis. Perspicuum est hoc ex eo, quod bestiæ sensum quidem habent, sed non actionis communionem. quod vero est in intelligentia affirmatio, & negatio, id in appetitu est persecutio, & fuga. Quapropter quoniam moralis virtus habitus est in electione positus, electio autem est appetitus ad consultandum idoneus; oportet propterea rationem veram esse, & appetitum rectum, (dummodo electio proba sit;) atque eadem illam quidem dicere, hunc autem persequi. Hæc igitur est mens, & veritas in agendo posita.

EXPLANATIO.



NOLLET Obertus Gifanius hoc secundum caput à priori distractum; iisque succenset, qui seiunctum illud fecêre; cum Aristoteles hîc sermonem continuare superiorem videatur: de illis ipsis intelligentis animę partibus, deque ipsarum functionibus, & operibus, admista per episodium disputatione de omnium actionum siue cognitionum causis atque principiis. Sed hæc cura Gifanii superuacanea est, cum singula capita suam habeant cum superioribus continuationem & nexum. Illud ergo potius videamus, quid sit id, quod oratione siue perpetua, & continuata, siue intercisa, atque disiuncta demonstretur ab Aristotele.

Cum intelligentem animam duas diuisisset in partes, seu facultates, theoricam vnam, alteram actuosam, extremóque loco dixisset, vnamquamque suas habere virtutes, & habitus; habitus autem ipsos, ac virtutes ad opus, & actionem destinari, cuius gratia sunt; consequens esse videbatur, vt de illarum opere, atque actione virtutum explicaret. Id nimirum facere aggressurus, huius initio capitis actionum humanarum principia causasque redorditur, ac partitur in tria, quorum primum est sensus, secundum mens, siue cogitatio, aut vis cogitandi, tertium appetitus. ex his enim omnis intelligendi nasci videtur habitus, & parari virtus. Ait ergo, veritatis omnis, & actionis principia siue causas efficientes & dominas esse tres. Ita enim explicandum Latine puto, quod est in Grę cis τρία δὲ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας quæ metaphora à dominatu petita, ex eo ducitur, quod principia & efficientes causæ quamdam quasi potestatem, ditionemue habere videantur in ea, quæ ab ipsis existunt. Quis enim æquius rerum appelletur Dominus, quam is, à quo res ipsæ factæ, ac genitæ sunt? sed alia præterea causa est, cur hunc dominatum in cognitionem, & actionem illis principiis, & causis Aristoteles adscripserit. Ea vero est, quod cum actionis, & cognitionis humanæ quærantur initio, actio autem humana libera sit, dominatum ac principatum in actionem habere oporteat id, vnde actio ipsa principium obtinet. Alibi enim in his moralium libris dictum sæpius est, hominem esse Dominum actionis & operis sui, quia pro arbitratu potest suo fungi munere, vel non fungi, hoc est contemplari, vel non contemplari, agere, vel non agere; quæ duo sunt hominis officia maxime propria, quemadmodum ex eodem Aristotele Tullius ait in libris de Finibus; vbi sæpe docet, hominem ad intelligendum esse natum, & ad agendum. Atque hæc demum

demum duo munera sunt, quæ perstringit idem Aristoteles hoc loco, cum sic exorditur. *Tria sunt, quæ dominatum obtinent actionis & veritatis.*] Nam quia duæ sunt in animâ intelligente perceptiones veritatis; quarum altera perfecta est, & veritatis absolutissimæ scientia, se ipsa contenta, nec de actione laborans, altera imperfectior, & rerum imperfectarum cognitio, cuiusmodi sunt inconstantes & variabiles, quæ ad actionem tota refertur, & quanta quanta est, actionis gratia est. iure profecto illam nominat hîc veritatem, hanc autem actionem appellat. Est ergo hæc huius loci sententia: tam eius cognitionis, quæ in perfectissima rerum inuariabilium intelligenda veritate versatur, quam eius, quæ persequitur imperfectam rerum inconstantium, & variabilium veritatem, tres esse fontes atque principia, vnde vtraque cognitio existat & originem ducat.

Cæterum animaduertendum in primis hîc est, Aristotelem ita loqui, vt velle videatur illa tria, sensum, mentem, & appetitionem æque esse principia vtriusque cognitionis humanæ, hoc est veritatis, & actionis, cum contra mox pronunciaturus sit, sensum, cuius ipsæ quoque participes belluæ sunt, longe alia ratione principium esse, quam cætera. Itaque cum ait: tria sunt principia cognitionis, & actionis; id demum sibi vult, tria posse videri, vulgoque putari æque principia esse veritatis, & actionis; sed longe aliter existimandum esse: quia homo, cuius hic cognitio, & actio quæritur, aliter ad eam cognitionem ducitur ex his principiis, aliter ad actionem. Itaque statim adiunxit.

Horum autem sensus non est vllius principium actionis.] Quæ sanè verba videntur in speciem euertere quod ipse generatim vniuerseque supra posuerat, sed reuera explicatius ea, quæ strictim dixerat, interpretantur. Comparat enim nunc ipsa inter se principia, quæritque, num singula æque cognitionem pariant, & actionem. Respondet igitur, sensum esse quidem in homine cognitionis, siue veritatis causam, sed non actionis. ex sensu enim pleraque doctrinæ genera principium habent. actionis autem non potest sensus esse principium; quia de actione loquimur humana, quæ libera est, & quæ deliberat, perpenditque quid agendum potius sit. est enim ratiocinatrix, hoc est consultrix, & deliberatrix; in quam proprie conuenit πρᾶξις apud Græcos, apud Latinos factum. Quippe nomen actionis patet interdum ample, complectiturque omnium animantium motus, & opera; cum sæpe ipsæ quoque belluę dicantur agere, aut actionem aliquam exercere: adeóque in eam sententiam dici posset sensus esse principium actionis, hoc est eius, quæ omnium animantium communis est. Quin ipsemet Aristot. in 3. de Anim. dicere non dubitat, ex tribus hisce principiis, sensu, mente, appetitu omnes animantes ad cognoscendum impelli, & ad agendum: sed agere hoc loco, quem habemus in manibus & nomen actionis est hominis proprium, quia contrahitur, & cum libertate coniungitur illa, qua belluæ carent: cientur enim instinctu naturę, sensuque, & appetitione sic impelluntur, vt quæ faciant non possint non facere. Iure igitur ab illa principiorum enumeratione dispungit sensum, vbi de hominis actione libera sermo est, qui potest agere, ac non agere pro arbitratu, & voluntate. Sed hæc, dicet aliquis, non demonstrant, sensum nulla ratione esse principium actionis. cum enim actio in ratiocinatione, hoc est in consultatione, ac deliberatione sit posita; is autem qui recte deliberat, haud parum iuuetur à sensu, à quo ducere videtur initium omnis humana cognitio, haud merito ex toto principiorum numero sensus excluditur. Meminisse nos oportet, Aristotelem hîc ea solum habere velle nomen ac rationem principij, quæ dominantia sunt, hoc est quæ potestatem & dominatum absolutissimum obtinent in illa, quorum principia causæque esse dicuntur. Itaque cum contendit, sensum non esse principium actionis, id demum significat, sensum non esse eiusmodi principium dominans & potestatem obtinens in id, quod ex principio nascitur, idque vincere conatur exemplo belluarum; quæ tametsi haud minus quam homines præditæ sensu sunt; actionem tamen non habent communem cum homine, hoc est liberam; & eam, cuius ipsæ dici Reginæ possint & dominæ. Rectè igitur Gualt. Burleus eiusmodi similitudinem, exemplumque petitum à bestijs expolit in hunc modum, atque hoc syllogismo. Si sensus esset principium actionis liberæ, atque in eius posita ditione, ac potestate, à quo proficiscitur, nihil esset præditum sensu, quod diei non deberet habere principium actionis liberę. Atqui mutæ animantes, & singulæ belluæ sunt præditæ sensu. Ergo dici deberent habere princi-

pium, & dominatum liberæ actionis; quod falsum est, cum cæco ferantur impetu ad id quod adest, quodque ipsis iucundum apparet, nec habeant cupiditates, ac motus suos in potestate. Sensu igitur à principijs & causis actioois excluso, reliqua duò, eorumque functiones, & munera perpendenda sunt.

Quod vero est in mente affirmatio &c.] Duo quę remanent actionis principia rerum in eam dominatum, & potestatem obtinentia, mens, & appetitus, ita conspirant simul ad gignendam & proferendam actionem: vt io eo munere admirabili quadam inter se officiorum paritate concordent. Intelligentia quippe in actionem intenta, & quæ practica dicitur, duas habet muneris functiones, quibus totidem in appetitione respondent. Functiones autem illæ duæ, quæ cernuntur io intelligentia, affirmatio sunt, & negatio; quippe in iudicando vel assentitur vero per affirmationem, vel per negationem dissentit à falso. His inquam duas habet etiam appetitus respoodentes muneris functiooes, quæ sunt fuga & persecutio, nam quæ per affirmationem bona esse iudicat iotelligentia, illico appetitus persecutione complectitur. quæ verò idem intellectus per negationem iudicat admittenda non esse, confestim appetitio per fugam, auersionemque repudiat. In his verbis, atque in hac Aristotelis oratione, quam explicamus, latet hic Syllogismus, & ratio præclare conclusa, qua demonstratur ea duo intelligentiam & appetitum, esse actionis, siue rerum agendarum vera principia. Illa, quæ ad humanam actionem in lucem proferendam exercendamque ea inter se consensione conspirant, vt vnum imperet, alterum obtemperet, actionis ipsius, siue rerum agendarum principia sunt; sed intelligentia, atque appetitus ea inter se communione concordant, vt imperet intelligentia, obtemperet appetitus. Igitur intelligentia & appetitus rerum agendarum vera principia sunt. Ex his demum consequi vult nullam esse posse virtutem motis, siue moralem, nisi verus sit, hoc est vera iudicet, intellectus, & rectus fiat appetitus.

Quapropter, quoniam moralis virtus &c.] Cur autem illum verum, hunc rectum esse oporteat eam rationem & causam profert, quod virtus habitus quidam sit προαιρετικός, hoc est ad electionem accommodatus, & factus, siue vt dicunt, electiuus, quod explicatum est supra in lib. a. Sed electio ipsa nihil est aliud, quam deliberaos, & consilium capiens appetitus: accipit enim atque admittit id quod consulta ratio probauit & intellectus. Non potest autem appetitus admittere quod intelligentia decernit & ratio, nisi rectus sit ac moderatus, nec intelligentia recte decernere, nisi veritate imbuta sit. Igitur virtus absque iudicio intelligentiæ vero, ac sine appetitu moderato, & recto consistere, aut perfecta esse non potest. Atque hinc existit illa duorum horum principiorum mira concordia, & conspiratio ad virtutis actionem producendam, quæ posita in eo est, vt quæ affirmat, hoc est judicat intellectus; ac ratio, eadem complectatur, & admittat appetitus, quæque idem intellectus negat hoc est improbat, ac damnat, eadem appetitus repudiet, & auersetur. Claudit hanc partem Aristoteles, affirmans, hanc demum de qua sic dictum, & explicatum est esse mentem, & veritatem io agendo positam, hoc est illam intelligentiæ partem, quæ cognitione minime contenta, in actionem aspirat, & practica nuncupatur.

PARS. II. CAP. II.

ΤΗΣ δὲ θεωρητικῆς διανοίας, καὶ μὴ πρακτικῆς, μηδὲ ποιητικῆς, τὸ εὖ, καὶ κακῶς, τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος. τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον. τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ, ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

Theorica autem intelligentiæ, minimeque ad actionem, aut ad effectionem accommodatæ bonum, ac malum est id, quod verum est ac falsum, hoc enim totius intelligendi potestatis est opus; eius verò, quæ ad agendum, & eius, quæ ad cogitandum valet, veritas concorditer se habens cum appetitione recta.

EXPLANATIO.

EXPOSITA illa intelligentiæ forma, quæ cogitationis haud coërcita finibus, ad actionem appetitum impellit, ciusque cum appetitu ipso concordia & consensione iam declarata; sequitur, vt altera quoque pars sola cognitione contenta cognoscatur, eaque cum superiore actionis molitrice comparetur. Differunt quidam hoc loco de varietate nominum, quibus Aristoteles eam appellat intelligentiam, quæ in sola contemplatione versatur. Nominat eam hic διάνοιαν, hoc est cogitationem, aut vim cogitandi, alibi νοῦν, hoc est mentem. Sed breuissimè tota varietas sic explicatur. διάνοια proprie facultas est animi, quæ versatur in singularibus, componens, diuidens, affirmans, negans, enuncians, ratiocinans, & concludens. versari autem in singularibus est intelligentiæ in actionem intentæ. Differt igitur ab intelligentia contemplante, quæ prę teritis singularibus, inconstantibus, & variabilibus, communia, & generalia persequitur, quę inuariabilia sunt, & æterna, nec de actione vlla cogitat, aut laborat. hęc autem sæpe dicitur ab Aristotele νοῦς hoc est mens. sed eadem διάνοια si vsurpetur improprie, cum vtraque intelligentia, hoc est tam cum contemplante, quam cum ea, quæ est de actione sollicita, commune vocabulum est. Ita nimirum adhibetur hoc loco, vbi dicitur quædam esse diania, quæ in cogitatione consistat, alia, quę præterea velet actionem. Quin ipsa quoque νοῦς hoc est mens, quę theoricam videtur intelligentiam proprie significare, ponitur huius initio capitis pro communi nomine, vtramque partem intelligentiæ complectente. Enimvero non est proprius locus ad hæc nomina exiliter inter se distinguenda, vbi consilium est: id demum demonstrare, pręter habitus moris, alios etiam esse in intelligentia positos. Prætermissa igitur ea cura, intelligentiam ipsam illorum habituum sedem nunc dianiã appellat, nunc mentem, nunc vtramque intelligentiæ partem eodem vocabulo nominat, nunc vnicuique tribuit, & adscribit suum. Hac adeo pręterita disputatione, quæ plus habet operæ quam pretij, nos etiam, quid hîc tradere pergat Aristoteles, videamus.

Comparat, inquam, duas illas intelligentię partes inter se, studetque singulis tribuere differentiæ notam ex re quæ proponitur singulis ad intuendum id quod vulgo dicitur obiectum. Ait ergo mentis, & intelligentię in contemplando positę obiectum, & rem ad intuendum propositam, siue vt loquitur ipse bonum proprium, ac malum id esse, quod verum, ac falsum est. Sed eiusmodi veritas, ac falsitas nuda est, siue simplex, & absoluta, quia hęc intelligentia, pręter veritatis inuestigationem, nihil exquirit molitur, aut contendit nihil, nullamque cum appetitione coniunctionem, aut consuetudinem habet. hoc enim, inquit Aristoteles, eius est proprium opus, ac munus. perinde ac si diceret, huius intelligentię partes esse, verum à falso internoscere, nec aliud præterea quærere, aut de rebus agendis curam vllam, cogitationemque suscipere. Eius autem intelligentiæ, quæ veri perceptionem destinat ad actionem, bonum proprium, & obiectum, ait non esse nudam, ac simplicem veritatem, sed eam quę se concorditer, ac pacifice recta cum appetitione conciliet. Vt enim supra dixit, actio proba tunc est, cum id quod veritate imbuta intelligentia iudicat, excipit, & exequitur appetitus rectus, ac moderatus.

TERTIA CAP. II. PARS.

Πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις, ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα· προαιρέσεως δὲ, ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας, οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστιν ὀρέξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει, ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστι. διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ

Actionis ergo principium est electio, vnde motus, sed non id, cuius gratia; electionis vero appetitus, & ratio, quæ alicuius gratia est. Quare neque sine mente, atque intelligentia, neque sine morali habitu est electio. Proba enim actio, & quod contrarium in actione est, absque intelligentia, & more non est. Mens autem ipsa nihil mouet, sed ea, quæ cuius rei gratia est, & ad

πρακτική· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει. ἕνεκα γὰρ τοῦ ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς, ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν, ἀλλ᾽ οὐ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ᾽ ὄρεξις τούτου. διὸ, ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς, ἡ προαίρεσις, ἢ ὄρεξις διανοητική. καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ, ἄνθρωπος. οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός· οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου. τὸ δὲ γεγονὸς, οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι. διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων.

Μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,
Ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ᾽ ἂν ᾖ πεπραγμένα.

agendum facta. hac enim etiam effectrici præest. quippe alicuius rei gratiâ facit quicumque facit: nec est finis simpliciter, sed per comparationem ad aliquid, & alicuius id quod efficitur, sed non id quod agitur: ipsa enim perfecta actio est finis; huius vero est appetitus. Propterea vel appetens intelligentia, electio est, vel appetitus intelligens. ac tale principium homo est. Non est autem in electionem cadens quicquam iam factum. quemadmodum nemo eligit, Ilium expugnasse. neque enim consultat de facto, sed de futuro, deque possibili; factum autem non potest non esse factum. Itaque recte Agathon.

Re namque sola hac ipse non pollet Deus,
Vt facta facere possit infecta.

EXPLANATIO.

DOCET nunc qua ratione geminæ intelligentis animæ partes, hoc est theorica, & actuosa suas exerceant functiones, quaque in actione versentur, & opere. id enim hoc loco demonstrandum est, post expositum varium illum modum, quo vna quæque rem sibi propositam intuetur & tractat. Ait ergo primum actionis, & operis ab intelligentia proficiscentis principium esse quidem electionem, sed principium, vnde motus existit, non principium illud, cuius gratiâ idem producitur motus, hoc est esse causam efficientem, non eam quæ à fine sibi nomen finalis inuenit: ipsius autem electionis principium, & causam esse appetitum & rationem, quæ sit alicuius gratiâ, hoc est eam, quæ non obtinet quidem rationem finis inuitantis, & prouocantis, sed quæ finem aliquem sibi propositum habet, in actione tamen, non in contemplatione locatum. Vt enim ait hoc loco D. Thom. electio nihil est aliud quam eorum appetitio presidiorum, quæ conducunt. Itaque ratio finem scopumque sibi proponens, ex eoque fine se concitans ad ratiocinandum; & appetitus ipse in demonstratum finem contendens, electionis causæ, ac principia sunt. Ex quo consequens esse vult, electionem laudabilem pendere à mente, siue ab intelligentia, atque ab habitu morali, qui appetendi facultatem imbuit, efficitque, vt vel proba, vel improba sit electio, proba quidem, si appetitum virtute perficiat, improba vero, si eamdem deprauet, atque inficiat vitio.

Id igitur est in summa; quod hoc loco contendit, electionem esse nullam absque intelligentia præeunte, atque habitu morali appetitum informante. Est quippe hîc sermo de absoluta, suisque numeris electione perfecta, quæ ab habitu morali seiungi non potest. nam alioqui inchoata, & minus plena electio haud dubie sine vllo moris habitu sæpe inuenitur. Ratio vero ac forma demonstrandi videtur hæc esse. Electionis effectus est proba, vel improba hominis actio. Sed actio, nec proba, nec improba absque intelligentia & morali habitu est. Igitur electio, à qua proba, vel improba proficiscitur actio absque intelligentia, & morali habitu esse non potest. Hoc nimirum significat, cum ait.

Proba enim actio, & quod in actione contrarium est, absque intelligentia & more non est. Nam quod est in actione contrarium, est id quod contrarium est actioni probæ, de qua loquitur. id vero, quod est actioni probæ contrarium; actio improba est id, inquam, significat ea forma loquendi: & quod in actione contrariũ est.

Mens autem nihil mouet &c.] Locus hic perplexa verborum ambage plurimùm impeditur, nec ab interpretum vllo melius expeditur, quam ab Eustratio principe. Do-

cet quippe, Aristotelem, qui iam dixerat, mentem & intelligentiam practicam esse principium vnde motus, & efficientem causam actionis; iterũ ostendere discrimẽ inter hanc ipsam mentem; & theoricam illam, quæ negligit actionem: ostendit autem discrimen ex eo, quod theórica nihil moueat, hoc est nullius actionis principium sit, cum ipsa in contemplatione consistat, & hęreat in cogitando, adeoque contemplandi, non agendi principium sit. Sed rursus arrepta hinc occasione, diuidit eamdem practicam in partes duas, alteramque in agendo positam vult, & actiuam, siue actricem nominat, alteram in efficiendo quam operariam, siue effectricem appellat, aitque, inter se eo nomine distare, quod illa non vlterius, quam ad actionem ipsam tamquam ad finem progrediatur; hæc autem aliquod præterea faciat opus: vt qua ratione cum theorica mente comparatur actiua, eadem cum actrice comparetur effectrix. quemadmodum enim theoricæ finis est veritatis inuentio, nec ei finis aliquis est propositus vlterior; actiuæ autem præter veritatis inuentionem, est finis actio; vt id, de quo fuerat ipsa ratiocinata, consequi possit appetitio; sic effectrix quamquam illam sic functionem muneris obit, quæ dici operatio solet, ipsa tamen operatione, vel functione minime contenta, opus efficit aliquod quod reliquum & superstes esse velit post se. Ars enim illa quæ saltum exercet ad numerum, vbi recte saltum fecerit, finem assecuta suum, quod sibi faciendum fuerat, fecit satis; nec in alio laborat opere quod relinquat. Sed fabrilis, & quæ versatur in ædificio, in sua ipsius functione non conquiescit, sed opus extundit ac perficit aliquod, quod demum ex functione permaneat: Ex quo finium ordine conficitur, vt actiua mens sit effectrice præstabilior, quia illa consistit in actione, nec vltra distrahitur, hæc autem in sua functione minime quiescit, sed à functione gradum, ac transitum habet ad opus relinquendum, & permansurum. Id videlicet est, quod ea verba significant; *Hæc enim etiam effectrici præest,*] græcè αὕτη γὰρ τῆς ποιητικῆς ἄρχει significant, inquam, actiuam effectricis esse dominam, hoc est esse præstabiliorem effectrice. Itaque in his tribus intelligentiæ partibus eiusmodi constituitur ordo. Theorica, quia contemplandi finibus haud egreditur, & se ipsa, siue sua est contemplatione contenta; actiua præstantior est, quæ cognitionem veritatis confert ad actionem. Sapientia enim, intellectus, & scientia, qui theoricæ mentis habitus sunt, antecellunt prudentiæ, quæ ponitur in actiua. Actiua vero excellentior est effectrice. prudentia quippe, qui actiuæ habitus est, longe præstat habitibus effectricis, qui sunt artes, hoc est operarii quidam habitus, & ancillares. Nam actiuæ satis est actiones immanentes regere, ac moderari; cuiusmodi sunt concupiscere, irasci, odisse, inuidere: sed effectricem præterea oportet in opus erumpere; veluti secare, dolare, scindere, moliri, ædificare & eum qui numerorum in canendo proportionem nouit, & rationem tangendi moderandique fides, necesse est vocem emittere, ac citharam plectro digitisue pulsare. Tradit hæc Aristoteles obscuris oppidò verbis, & oratione mire concisa, quæ sic est: *Quippe alicuius rei gratia facit, quicumque facit: nec est finis simpliciter, sed per comparationem ad aliquid, et alicuius, id quod efficitur, sed non id quod agitur. ipsa enim perfecta actio est finis. huius vero est appetitus.*] quasi dicat eam esse causam, cur effectrix intelligentia, neque cognitione, neque opere contenta sit, sed necesse habeat ad vlteriorem finem, veluti ad commodam habitationem opus effectum referre; quia quicumque aliquid efficit artificio suo, alicuius rei efficit gratiâ, & in aliquem finem intendit animum, cum illud efficit; non tamen in finem simpliciter, hoc est, non in finem aliquem communem, & generalem, sed in peculiarem ac proprium: generalis enim ratio finis absque peculiari non mouet. Itaque qui aliquid efficit, finem intuetur per comparationem ad aliquid, & alicuius est quod efficitur: sed non id quod agitur: hoc est, ille, qui efficit, aliquid certum spectat, & definitum, quo collineat animus: id quod per artem fit, alicuius rei certæ, ac definitæ gratiâ fit. sed non id quod agitur, hoc est, id quod actiuæ menti proponitur, non refertur ad vlteriorem finem, sed in actione terminum habet. Quamquam enim ipsa quoque moralis actio ad felicitatem refertur; quia tamen felicitas immanens est in homine, dicitur ad alium finem haud dirigi. Nam cum effectrice illa facultate confertur quæ non modo in opus prodit externum, verum etiam opus ipsum aliò destinat, & contendit vlterius. Differunt igitur hæ facultates, & intelligentiæ partes inter se plurimum; cum effectrix & operaria sit, & fines tam multos propositos habeat, actiua vero sistat, & conquiescat in agendo. ipsa enim actio perfecta, inquit, est finis actiuæ. vbi enim videt, iram, cupiditatem, inuidentiam, tristitiam, timorem, cæteras animi perturbationes in officio,

ac potestate rationis esse, nihil amplius exquirit, nec vltra cursum intendit, quia iam habet instrumentum omne felicitatis humanæ; immo vero felicitatem ipsam, quæ definita iam est dictaque esse animi actio secundum virtutem. Hunc igitur ait actiuæ mentis esse finem, actionem honestam, in qua posita felicitas est. Sed vt referat orationem in gradum, eóque reuertatur vnde discesserat, addit, hunc eumdem esse finem appetitus ratione directi; perfectam hominis actionem, & quæ inde consequens est, felicitatem. Id enim sibi volunt extrema illa verba. huius autẽ appetitus, siue appetitus autem est huius græce ἡ δ' ὄρεξις τίνος. id est appetitus autem est huius appetitus; huius nimirum actionis honestæ, in quam veluti finem rapitur, & quam diximus esse quoque finẽ actiuæ mentis, vt iterum videlicet intelligamus, electionẽ, & actionem sine appetitu, atq; intelligentia esse non posse. Quare vt extrema respõdeant primis, rẽ ita concludit: electionem de qua principiò instituta diputatio est, vel esse intelligentem appetitum, vel intelligentiam appetentem. Id enim sequitur ex iis, quæ pluribus exposita sunt. Electio enim est actus quidam immanens. Igitur in aliquo manet eius efficiente principio. Principia vero electionis efficientia sunt mens & appetitus, vt dictum est. Ergo vel in mente, atque intelligentia, vel in appetitu continetur. Si est in mente, siue in intelligentia, actus est intellectus: si in appetitu, appetitionis est actus. Igitur electio vel est appetens intelligentia & mens, vel appetitus intelligens. Nam si est in intelligentia, non est sine appetitu. si est in appetitu, absque intelligentia non est cum pendeat ab vtroque principio, vt est demonstratum.

Ac tale principium homo est.] Quærat aliquis; num intelligentia & appetitus ita sint electionis efficientes causæ atque principia, vt nullum præterea eiusdem electionis principium sit. Respondet, hominem esse principium agendi per intelligentiam, atque appetitum, adeoque non modo esse principium electionis, sed ipsorum quoque principiorum principium, quibus videlicet vtitur ad eligendũ. Itaque pulcherrima est huius loci cum superiore continuatio. Nam quia principiũ electionis inuestigauerat, ac deprehenderat; voluit etiam ipsius principii quęrere ac reperire principium. Animaduertendum hîc est, à Philosophis diuidi, ac distingui principii nomen in principiũ quod & principiũ quo: ac recte quidem, vt in arte facile cernitur. artifex enim est principiũ quod, hoc est principium, quod artificiosum efficit opus; ars autem est principium quo, hoc est quo artifex vtitur ad opus efficiendum. Sed hoc ipsum quod de arte, atque effectione dicitur, etiam in iis rebus vsu-venit, quę cadunt in actionem, & mentis actiuæ sunt opera. Homo quippe in rebus agendis, & eligendis est principium quod; intelligentia vero & appetitus, principium quo; sed hoc inter se differunt quòd homo nulla ratione potest esse principium quod, sed intellectus & appetitus ita est principium quo, vt possit esse quoque principium: quod est enim principium, quod, cum electione comparatus est: principium quo compositus cum homine, cuius instrumentum & præsidium est.

Non est autem cadens in electionem quicquam iam factum &c.] Hoc vero qua ratione cum dictis antecedentibus committi possit, est difficilius demonstrare.

Quorsum enim pertinet hîc dicere, materiam deliberationis electionisque non esse rem præteritam, sed futuram? sed nimirum hoc illi condonandum episodium est, ob eam, quam tradere contendit electionis cognitionem omnibus omnino partibus absolutam & cumulatam. Igitur hoc breui diuerticulo perstringit iterum quod supra in libro 3. multis, ac de industria nos docuit electionem à deliberatione nasci, cum eligat nemo, quin ante de re ipsa eligenda deliberet, adeoque materiam electionis, siue id quod in electionem cadit, non esse rem iam factam, & præteritam, sed futuram ac faciendam, quia de transactis nulla esse consultatio potest. idque declarat exemplo expugnati iam Ilii. Nemo inquit eligit Ilium expugnasse. ita quippe latine; hoc est syntaxi minus latina reddere, ipsi quoq; Lambino placuit; quod est græce οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι. Dicendum enim à nobis esset; Expugnationem Ilii iam euersi eligit nemo, cum nemo de re iam facta consultet, sed de futura, deque ea quæ contingere potest. Nam si de re facta, & prætetita deliberatio esset, reddi posset infectum quod factum est contra quam omnes sentiant, & vulgus intelligat; laudatque in eam sententiam Agathonis vocem, qui dicere non dubitauit, Deum, cuius imperium, & vis nullis circumscripta limitibus est: hac vna tamen potestate carere; vt quæ facta sunt reddere possit infecta. Voluit nimirum hoc loco gloriæ seruire sodalis sui Agathonis, qui cum eo Platonem au-

dixerat, ac Tragœdias exinde ſcripſerat, probat enim idem Ariſtoteles in poëticis Agathonis Tragœdiam, quam ipſe florem inſcripſerat, eamque Theatro, ac populo mire placuiſſe confirmat. Sententia tamen hæc Agathonis eſt in omnium ore, dictumque vulgate iam eſt: ne Deum quidem facere poſſe vt quod eſt factum & præteritum, factum iam, præteritumque non ſit. Profert hoc loco Victorius ſimilia quædam verba Plinij de Deo, quem confirmat, nullũ habere in præterita ius, præterquam obliuionis. Similia ſunt etiam apud Pindarum in hymno 2. Olympiorum: vbi canit; tempori omnium parenti id quoq; negatum, vt poſſit facere non præteritum, quod præteritum eſt.

QVARTA CAP. II. PARS.

Ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων, ἀλήθεια τὸ ἔργον. Καθ' ἃς οὖν ἕξεις μάλιστ' ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται αἱ ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

Ambarum itaque intelligentiæ partium veritas opus. Per quos igitur habitus maxime verum dicit vtraque, illi ſunt virtutes ambarum.

EXPLANATIO.



HÆc eſt totius vltima clauſula Capitis, vbi demum enuntiat ea, quorum cauſâ tam ample de partibus intelligentiæ, deque principiis actionis humanæ diſſeruit. fuit enim illi conſilium ac extremum exponere vtriuſque intelligentię proprium opus, ſiue propriam cuiuſque in ſuo munere functionem, vt ex ea deprehendamus habitus, & inſtrumenta ſine quibus ipſa muneris functio perfectum, & idoneum felicitati non produceret opus. Munus ergo proprium, opuſque ambarum intelligentiæ partium, theoricæ, practicæque ait eſſe veritatem, hoc eſt inueſtigationem, inuentionemque veritatis. In hoc enim vtraque laborat, vt verum inueniat, ſed eo differunt quod illa verum perquirat inuariabile, in eiuſque inuentione, & cognitione ſe teneat, hæc non aliud verum inueſtiget ac reperiat, quam inconſtans & variabile, nec in eius contemplatione requietem velit, ſed gradum habeat ad actionem: quod ſi hanc iterum partiri velimus, eique alteram ſubiungere quam diximus effectricem & operatiam, ipſi quoque inueſtigationem veri proponemus, ſed veri, vt ſic dicam, artificioſi, eiuſque cognitionem, non ſolum ad efficiendum referemus, ſed ad alterum quoque finem, cuius cauſa inſtituitur & ſuſcipitur effectio, vt cernitur in ædificatione ad commode inhabitandum inſtituta. Recte igitur id pronuntiatur in ſumma: opus earum partium eſſe veritatis inquiſitionem, inuentionemque, cum ſingulæ id agant & moliantur, vt verum in ſuo genere conſequantur, & teneant. Ex quo illud colligit ad extremum quod quærebatur; eos habitus, quorum vi illæ facultates intelligentis animæ verum enuntiant, hoc eſt eam veritatem attingunt, quæ vnicuique ſeorſim propoſita eſt: habitus, inquam, illos eſſe demum virtutes, quibus facultates ipſæ perficiuntur. His nimirum verbis præparat proxime ſecuturis capitibus aditum, in quibus de ſcientia, ſapientia, intellectu, qui mentis theoricæ ſunt habitus; de prudentia, quæ mentis eſt actricis; de arte, quæ mentis artificis, aut effectricis habitus eſt, accurate, ac ſedulò diſputabit.

Nullas autem nos ex hoc capite Quæſtiones inſtituemus: quia quæ de conſilio ſiue electione hîc dicuntur, in tertio libro de induſtria diſputata ſunt omnia. Quæ autem hîc præterita ſunt, alibi commodius in hoc ipſo libro & exquiſitius enucleantur.

EPILOGVS.

1 *Tria videntur eſſe humanarum actionum principia, ſenſus, intelligentia, & appetitus, ſed vere tamen ac proprie ſenſus non eſt actionis humanæ, hoc eſt liberæ principium: cum bellua ſenſu quidem polleant; eiuſmodi tamen ſint actionis expertes.*

2. *Principia igitur agendi, ſiue actionis humanæ propria ſunt appetitus, & mens actiua, conſpirantia ſimul, quod enim actiua mens affirmat, aut negat, hoc eſt quod probat aut improbat, id appetitus aut proſequitur, aut fugit, quippe duo hæc actiuam mentem commonent, & appetitum, bonum hoc, ac malum; illud proſequendum, auerſandũ.*

3. *Bonum tamen ac malum, quæ cernuntur in moribus non sunt agendi principia theoricæ mentis, cuius proprium bonum, ac malum est verum & falsum in rebus, quæ aliter euenire non possunt.*

4. *Quoniam appetitus ab electione proficiscitur; electio quoque dici debet agendi principium, sed principium vnde motus actionis existit. Quapropter electio absque intelligentia, & habitu morali non est; cum proba electio, absque proba actione non sit. proba autem actio, ab actiua mente, atque ab habitu moris accipit probitatem.*

5. *Intelligentia siue mens, quæ practica dicitur, diuidi potest in partes duas, hoc est in eam, quæ proprie actiua est, finemque propositum habet, actionem, bonumque morem, nec vltra contendit: & in eam, quæ appellari potest effectrix: hæc enim præter effectionem, ad vlteriorem quoque finem progreditur. Itaque tres sunt intelligentis animæ partes; contemplatrix, actiua & effectrix: quarum est munus, & opus proprium verum dicere, iisque singulis suæ debentur virtutes, hoc est illi habitus quibus ipsæ partes, & facultates intelligentiæ penitus instructæ perfectæque verum enunciant.*

CAPVT III. LIB. VI.

DE SCIENTIA.

SVMMA.

Habitus intelligentiæ recensentur, è quibus exponitur ipsa scientia, eique subiecta materia, & proprietates explicantur.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Virtutum siue habituum, qui sunt in intelligentia enumeratio,*
2. *Constituitur de scientia quid ipsa sit, quid eidem propositum, quid proprium.*

PRIMA CAP. III. PARS.

Ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν, περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δή, οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή, τῷ καταφάναι, ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν. ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς. ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.

ORdientes igitur altius, de ipsis iterum dicamus. Sint itaque ea, quibus verum enuntiat anima affirmando, vel negando, quinque numero. hæc autem sunt, ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Existimatione, enim, atque opinione accidit mentiri.

EXPLANATIO.



LTIVS, hoc est ex iis, quæ supra sunt exposita, initium ducere, ac sermonem repetere se velle profitetur. ita enim circumscribendum esset ἄνωθεν sed malui dicere altius, vt aduerbium aduerbio redderem. Coniungit autem cum superioribus hoc initium, quia tum alibi, tum in extrema clausula capitis antegressi dixerat, intelligentis animę virtutes esse quosdam habitus, quorum præsidio partes, siue facultates eiusdem intelligentis animæ veritatem illam, quam singulæ sequuntur, attingunt. Hos igitur enumerans habitus, ait, ea, quorum vi animus imbutus, instructusque affirmando, vel negando verum pronuntiat, esse numero quinque, scientiam, sapientiam, intellectum (qui theoricæ mentis habitus sunt) prudentiam, & artem qui continentur, & resident in actiua. Singuli

enim eiusmodi habitus verum indagant & comprehendunt, comprehensumque affirmando, vel negando proferunt; sed ipsa veritatis perfectione inter se discrepant, cum illi theorici sic verum dicant, vt nunquam fallantur, hi vero morales si minus omnes, eorum certe aliqui, cuiusmodi existimatio, & opinio sunt, in veritatis prædicatione decipiantur interdum, non quidem per se; sed ob inconstantiam earum rerum, de quibus enunciant. Videri posset hæc enumeratio minus idonea, cum in ea nulla commemoratio sit existimationis, opinionisque, qui etiam habitus intelligentiæ sunt, sed eos consultò se prætermisisse confirmat, quia sunt eiusmodi, vt falsum pro vero sæpe pronuncient, adeoque non perficiant intelligentiam, neceius virtutes sint, sicut alij quinque iam enumerati, quæ ratio videtur huiusmodi. Habitus illi, quibus id accidit, vt falsum enuntient, intelligentiæ virtutes, perfectionesque non sunt. existimationi, & opinioni accidit interdum, vt enunciet falsum. Non sunt ergo virtutes ac perfectiones intelligentiæ. Potest etiam hoc modo Syllogismus exponi. Id quo falsi potest intelligens animus, eiusdem animi virtus appellari non debet, virtus enim intelligentis animi eius perfectio est: eius autem perfectio est veritas; sed existimatione, & opinione intelligens anima falli potest. Igitur existimatio & opinio virtutes intelligentis animæ dici non debent. Sed animaduertere necesse est existimationem, atque opinionem, hoc est ὑπόληψιν καὶ δόξαν, hoc loco apud Aristotelem esse synonyma, & omnino idem significare. Nam alioquin ὑπόληψις id existimatio est quoddam quasi commune genus sub se continens opinionem, scientiam, sapientiam, intellectum, artem, atque prudentiam: cum in lib. 3. de Anim. idem Aristoteles ita loquatur. Sunt autem existimationis ipsius hæ differentiæ; scientia, opinio, prudentia &c. Porrò ipsa ὑπόληψις vertitur ab aliquibus latine suspicio, id quod interdum ea vox vere significat; sed quoniã hîc, vt dixi, ab opinione non differt, dicitur aptius existimatio, quæ iudicium videtur esse suspicione certius, & coniectura, hoc est opinioni similius: locus hic esset exquirendi, quid causæ sit, cur ex habituum illorum numero ideo depellatur opinio, quod deceptioni siue mendacio sit obnoxia, non depellantur autem ars, atque prudentia, quæ tamen haud raro falluntur. Sed ea de re propria dissertatione post totius interpretationem Capitis explicabitur.

SECVNDA CAP. III. PARS.

Ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστιν, ἐντεῦθεν φανερὸν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησι. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δὲ ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν, ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητὸν, ἀΐδιον ἄρα. Τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς, ἀΐδια πάντα, τὰ δ' ἀΐδια, ἀγένητα, καὶ ἄφθαρτα· ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν, μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς ἐλέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ· ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχῆς ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς, ἐκ τῶν καθόλου· εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς, ἐπαγωγὴ ἄρα.

Scientia igitur quid sit inde perspicuum est, si oporteat exquisitè disserere, & non sectari similitudines: omnes enim putamus, id quod scimus non posse aliter se habere. Quæ vero possunt aliter esse, quando extra contemplationem fuerint latet, sint necne. Ex necessitate adeo est quod sub scientiam cadit; æternum igitur est. Quæ enim ex necessitate sunt simpliciter, æterna sunt omnia. æterna vero ingenita, & corruptionis expertia sunt. Præterea eiusmodi, vt demonstrari docendo possit omnis scientia vidtur esse, & quod sciri potest, eiusmodi, vt percippi discendo queat. Ex præcognitis autem omnis doctrina, quemadmodum etiam in Analyticis diximus. altera enim per inductionem, altera per Syllogismum efficitur. Et quidem inductio principium est etiam vniuersi syllogismus vero ex vniuersis, sunt ergo principia ex quibus syllogismus est, quorum non est Syllogismus; igitur inductio.

ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιοριζόμεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς. ὅταν γάρ πως πιστεύῃ, καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὦσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται· εἰ γὰρ μὴ, μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος κατὰ συμβεβηκὸς ἕξει τὴν ἐπιστήμην. περὶ μὲν οὖν ἐπιστήμης διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

Scientia ergo est demonstratiuus habitus, & quæcumque alia definiuimus in Analyticis. Cum enim quodammodo aliquis crediderit, & nota ipsi fuerint principia, scit. Si enim haud magis quàm conclusio, ex accidenti habebit scientiam. Ac de scientia quidem decisum sit in hunc modum.

EXPLANATIO.

QVINQVE iam propositis, & enumeratis habitibus intelligentiæ, qui verum semper enunciant, suntque eiusdem intelligentiæ virtutes ac perfectiones, aggreditur de singulis exponere, primumque de illo, qui proprie scientia dicitur. Vt enim alibi positum est, scientiæ vocabulum interdum communius accipimus, interdum angustius, atq; restrictius; sic, inquam, vt ipsa quoque prudentia, & ars ampliore vocabuli notione tam latine quàm græce scientiæ nominentur. Sed vbi proprie loquimur, & scientię vocem in actum adducimus, illi eam tantummodo impertiri soliti sumus habitui, qui contemplator est & vna rerum immutabilium cogitatione continetur. Certas ergo quasdam designat, ac distinguit notas, ex quibus ipsam internoscere scientiam facile possimus ab aliis, sed earum enumerationem aggreditur ab aliquorum reprehensione, inprimisque Platonis, vt arbitratur Obertus Gifan. qui minus exquisite, minusque proprie de scientia loquentes, haud dubitant scientiam dicere quicquid scientiæ simile contuentur. Multa sunt, inquit Eustratius, inter se cognata, itaque similia, vt intuentium prope confundant aciem: quæ distinguere tamen oportet si de re velimus accurate, subtiliterque disserere. Nam quemadmodum columbam haud dicimus ac nominamus, palumbem; quamuis columbæ palumbique haud mediocris sit similitudo, sic ars & scientia, vt exempli causa dicatur, distinguendæ inter se sunt, & suo quæque appellanda nomine, tametsi magna quadam inter se coniunctæ similitudine videantur. Igitur Aristoteles, veras enumeraturus scientiæ notas, ait, eas oportere diligenter à nobis inspici, si velimus de scientia proprie distinctèque loqui, nec iis facultatibus tribuere scientiæ nomen, quæ scientiæ quidem similes sunt, sed veræ scientiæ definitionem, notasque non continent, quarum prima est eiusdem scientiæ firmitudo: omnes quippe tunc vere se putant scientiam obtinere, cum id quod sciunt, habere se non posse aliter intelligunt atque ipsi cognoscunt, & sciunt. Hæc videlicet est in summa illorum sententia verborum, quæ hic initio latina fecimus & sic disposuimus vt græca sunt.

Scientia igitur quid sit inde perspicuum est, si oporteat exquisite disserere & non similitudines consectari: omnes enim putamus, id quod scimus non posse aliter se habere.] Nam si ex propria latinorum syntaxi reddenda fuissent, erant sic ordinanda, quemadmodum ea nunc ordinabimus: & per interpretationem expoliemus. Si oporteat; hoc est si velimus (velle autem debemus, & quod velle debemus id etiam oportet) si velimus, inquam, exquisite, subtiliter, & proprie de scientia disserere, & non similitudines consectari, hoc est eas facultates, & disciplinas dicere scientias, quæ scientiæ quidem non sunt, sed scientiæ similitudinem habent, quid ipsa scientia sit, vel inde perspicuum nobis erit, quod omnes existimant, tunc vere proprieque se scire, cum rem cuius ipsi scientiam obtinent, ita se habere cognoscunt, vt aliter esse ac se habere non possit, id quod etiam apud eumdem Aristotelem est in Analyticis, libro primo posteriorum capite secundo. Et profecto hæc est certissima scientiæ nota, & primo loco numeranda; cum sit non modo sapientium voce, sed omnium quoque iudicio mortalium adprobata, ipsamque scientiam ab opinione preclare distinguat, quæ incertissima est, & nunc vera, nunc falsa pronuntiat. Sapienter enim idem ait Aristoteles in lib. Magn. Moral. cap. vlt. animum nostrum opinione imbutum ἐπαμφοτερίζειν, hoc est ambigere; & nunc hoc, nunc illud sentire, ac loqui; quæ item significatio est huic eidem verbo apud Platonem in Theæteto, qui etiam illud ad planiorem explicationem adiungit, opinionem esse, velut Androginum,

hoc est medium quiddam inter id quod est, & id quod non est. Quapropter ea, quæ subijciuntur opinioni, aliter, aliterque habere se possunt, & sic infirma, atque inconstantia sunt, vt nisi videantur sensu, vel intelligentia considerentur, sint nec ne, deprehendere nequeamus. Hoc nimirum est illud quod statim obscure subiunxit ijs verbis.

Quæ vero aliter esse possunt &c.] Cum enim dixisset, ea in quibus contemplandis scientia versatur, ita esse talia, vt aliter esse non possint, addidit, ea, quæ aliter esse possunt, & dicuntur ἐνδεχόμενα, hoc est contingentia, vbi extra cootemplationem sunt, latere nos; adeoque nos ambigere sint nec ne. Vbi admonet Eustratius, illud extra contemplationem, quod est Græce ἔξω τοῦ θεωρεῖν duobus modis accipi posse. Vel enim θεωρεῖν hoc est contemplari pro videre positum est, vel pro intelligere & considerare. Si pro aspicere, ac cernere oculis est positum, sententia est, ea quæ possuot esse, & non esse, dicunturque contingentia, tunc solum esse nos existimare, cum in actum venerunt, sensibusque exposita, & præsentia conspiciuntur. cum vero in potentia adhuc sunt, an omnino sint, nec ne latet nos; suntque ijs, quæ non sunt apprimè similia. Itaque cum extra contemplationem, hoc est extra sensus & oculos sunt, sed nondum in actum prolata, ignorantur à oobis, latetque nos, vtrum siot, an non sint. Necessaria verò ita se non habent, cum etiamsi ea videat nemo, nihilominus sint. Sio autem contemplati dictum est pro cogitare, atq; intelligere, sententia huiusmodi est res necessarias, siue quis eas consideret, siue consideret nemo, nihilominus esse: contingentes autem an prorsus sint, non coostare nisi considerentur, & cogitentur ab aliquo; id quod ita fit propter imbecillitatem, & exilitatem essentiæ quam obtinent. Nam quæ in illis immista potentia est, & seiungi non potest, ipsam quodammodo iofuscat essentiam, impeditque quominus eiusmodi res intelligere penitus, perfectéque possimus: adeoque recte dicuntur extra considerationem latere, hoc est à nobis haud intelligi esse, nisi cum considerantur, & cogitantur. Ita locum hunc explicat Eustratius, τὸ θεωρεῖν & ad sensum existimans referri posse. Sed plerique ad sensum malunt, quam ad cogitationem pertinere, atque hanc esse Aristotelis argumentationem arbitraotur. Rerum, quæ aliter habere se possunt, nulla potest esse scientia. Si enim esse posset, sequeretur, vt scientia fieret ignorantia. Nam rerum, quæ aliter esse, & habere se possunt, ea oatura est, vt quia sensu percipiuntur, cognosci queant; cuiusmodi est aqua calida; quæ nisi tactione sentiretur, non putaretur fieri calida posse. Itaque vbi desierint vsurpari sensu, confestim incipiunt ignorari, cum earum notitia ex solo sensu accipi possit. Quod autem scitur, & græcè dicitur ἐπιστητόν, atque à nostris iam vulgo nominatur scibile, eius est firmitatis, nulla vt possit ratione commutari; scientemque sic assidit, vt eum reddat ἀμετάπειστον, impermutabilem. quam ob causam aliqui scientiam definiuerunt comprehensionem animi ἀμετάπειστον hoc est eam, quæ nulla suasione possit inuerti, vt est in lib, 6. Topicorum. Ex hac adeo scientiæ firmitudine & eorum, quæ scientia commentatur, immutabilitate colligit, id quod proprie scitur, veraque scientia comprehenditur, esse necessarium simpliciter, ac propterea etiam æternum, ingenitum, immortale, omnis denique corruptionis immune. Sic enim ratiocinatur, ac veluti per quosdam gradus argumentationis excurrit. Id quod scitur est immutabile, ergo necessarium. si necessarium; igitur æternum. si sempiternum; igitur ingenitum, & immortale, siue ortus, atque interitus expers. quæ gradatio sumit initium ex eo quod res obiecta scientiæ sit necessaria simpliciter, absoluteque: est enim interpungendum post ἁπλῶς, non ante; sic inquam vt ἁπλῶς hoc est simpliciter, cum necessario, non cum æterno coniungatur. frustra quippe dicitur æternum simpliciter, sed necessarium simpliciter haud sine causa, & ratione dicitur. Consequens hinc esse videtur, sola diuina in scientiam cadere; naturalium autem rerum, aliarumque scientiam prorsus esse nullam. Sed hac quoque de re quæstio instituetur in loco. Hanc alteram scientiæ notam videamus, quæ ab Aristotele proponitur in hunc modum.

Præterea, eiusmodi, vt demonstrari docendo posßit, omnis scientia videtur esse &c.] Ita latine diximus, quod vetus interpres haud veritus est in hunc modum conuertere. Omnis scientia, docibilis videtur esse. Est enim græce διδακτὴ quæ vox id verissime sibi vult quod ipse minus latine significat quemadmodum illud, quod subiungit Aristoteles, καὶ τὸ ἐπιστητόν, μαθητόν, barbare quoque reddidit, & scibile discibile est, sed tamen ad rei veritatem apposite, quia si circumloquendum sit dicendum sic erit; cum

scientia talis esse debeat, vt docere alios possit, & id quod scitur, oportet etiam eiusmodi esse, vt possit percipi disciplina. Ad monent interpretes, illud in summa hîc ab Aristotele ijs verbis indicari, quod planius habetur in procemio l. 1. Metaphysicorum, vbi pronunciatur, esse scientis proprium, hoc est argumentum vere scientis hominis esse posse docere: quo dicto vt hoc in parergo dicamus eorum conuenitur audacia, qui non dubitant id docere alios, quod ante non didicerunt. Eosdem grauissime Plato etiam reprehendit in Gorgia. Sed hoc prætermisso, videamus quò pertineat hæc Aristotelis oratio. Nimirum, ex eo quod scientia tradi doctrina possit, & id quod scitur cognosci doctrina queat, alteram nobis exponere vult scientiæ notam in eius origine causaque locatam. Nam si & tradi docendo, & discendo percipi scientia potest, aliquid esse oportet, cuius vi demonstretur & beneficio percipiatur: perceptio quippe quædam est veluti procreatio & generatio scientiæ; adeoque originem, causamque scientiæ quærimus, cum inuestigamus ea præsidia, quibus & discitur & demonstratur. Ait igitur, omnem omnino scientiam procreari, ac gigni ex præcognitis, hoc est ex quarumdam prænotione rerum, sine qua, vt idem docet Aristot. in lib. 1. Posterior Analyt. nulla potest existere scientia, siue perceptio aliarum rerum minime cognitarum, quas denique tum cognoscimus, cum scientiam comparamus. Neque enim fieri potest, vt ad alicuius incognitæ rei cognitionem perueniamus, nisi per aliquid notum, quod veluti præluceat & præferat in tenebris facem. Prænotionis autem genera vult esse duo; inductionem & syllogismum: quia eorum, quæ doctrina traduntur, alia ex inductione præcognita, alia ex syllogismo item præcognito demonstrantur, & discentibus patefaciunt. Porro inductionem ipsam ait esse principium vniuersi [τὸ καθόλου] hoc est esse rationem cognoscendi propositiones illas communes & principia quæ appellantur à philosophis vniuersalia. hæc enim demonstrari non possunt, neque cognosci nisi experimento singularium, per quæ fertur, & excurrit inductio, vt dicitur in procem. meta. Et quoniam Syllogismus eiusmodi principijs communibus vtitur inductione præcognitis, rectè subiungit, ex vniuersis, hoc est ex principijs ab inductione per singularia demonstratis fieri & constare Syllogismum: ac propterea principia oportere quædam esse, quæ per Syllogismum non demonstrentur & cognoscantur; nisi quærere velimus ipsa principiorum principia, atque in Syllogismis admittere progressionem infinitam. Fit igitur, vt Syllogismi principium sit inductio, & propria siue proxima scientiæ causa sit præcognitus Syllogismus, siue Syllogismi prænotio ex qua confestim existit tenetutque scientia, nec vlla præterea notitia quæritur antecedens, aut demonstratio principiorum, cum omnia detecta iam sint, & prælata per inductionem luce penitus inspiciantur. Nimirum de Syllogismo apodictico siue demonstratiuo loquitur hîc Aristoteles, qui ex propositionibus vniuersis, principijsque communibus, consecutiones elicit vniuersas, & generales. Idcirco enim huic capiti finem facturus ita claudit orationem.

Scientia ergo demonstratiuus est habitus &c. hoc est habitus. (vt hæc verba S. Thomas interpretatur ex demonstratione siue Syllogismo demonstratiuo, tamquam ex causa principioque procreatus. Et quoniam hæc scientiæ definitio curta est, & præcisa, iubet nos Aristoteles ea, quæ hîc desiderantur, ab ijs repetere quæ in Posterioribus Analyticis tradita sunt. Vbi dictum est, scientiam esse habitum in animo comparatum per demonstrationem petitam ex veris primis, medioque vacantibus, ex prioribus, & ipsa conclusione notioribus causis. Quapropter perinde ac si has omnes demonstrationis leges iterum hîc inculcasset, pergit causas proferre, cur demonstrationem scientiæ conficientem oporteat ex principijs, causisque non modò veris, sed ipsa ipsa conclusione clarioribus, & notioribus proficisci. Cum enim inquit, aliquis quodammodo credit, & nota ipsi principia fuerint, scit, hoc est, tunc denique vere nos aliquid scire dicimur, cum principia causæque demonstrationis sic notę sunt conclusioni. fidem habeamus. Nam si aliter fieret, & nobis esset conclusio notior quā ipsa principia, scientiā profectò per accidēs, vt ipse subiūgit, obtineremus, hoc est non ex ipsa demōstrationis vi, sed ex eo, quod fieri possit, vt conclusionem per alia quædam principia cognitam habeamus, non per illa, quæ in ipsa demonstratione sunt posita. Illa enim ignotiora sunt. Ignotum autem per ignotius sciri non potest.

Hæc est ergo tertia & quidem postrema scientiæ nota, in eo sita quòd ipsa sit ex eiusmodi Syllogismo profecta, cuius sumptiones, atque principia notiora sint quam demonstrationis extrema complexio. Ex tribus enumeratis, explicatisque iam notis intelligimus

intelligimus quid, quantumque scientia differat ab alijs habitibus, qui similes quidem illi sunt, sed veram scientiæ definitionem, & vim non attingunt; cuiusmodi sunt ars, prudentia, opinio, humana fides, & quælibet dicendi vel disserendi facultates.

EPILOGVS.

1. *Habitus, quorum vi semper animus affirmando, vel negando verum dicit, sunt numero quinque. scientia, ars, prudentia, intellectus, ac sapientia. inter quos existimatio, & opinio locum non obtinent, quia non semper verum enunciant.*
2. *Scientia si exiliter exigenda sit, & ab ijs habitibus, qui sunt ipsi similes distinguenda, ea solum est quæ versatur in rebus immutabilibus, & æternis.*
3. *Scientiæ proprietates sunt: posse tradi doctrina, siue præcognitis, & ex ratiocinatione, siue syllogismo demonstratiuo, cuius sumptiones, & principia sint ipsa complexione notiora.*

IN CAP. III. LIB. VI.

QVÆSTIO PRIMA.

An Aristoteles, in enumeratione tradita habitus intelligentiæ, prætericrit aliquos.

SVNT, qui mentis habitus esse plures velint, qui ab Aristotele recensentur hoc loco: sic enim differunt. Habitus, qui menti congruenter aptantur, aut subseruientes sunt, aut principes ac primarii. Subseruientes habitus ijs perficiendis in homine facultatibus operam nauant, quæ nobis à natura tamquam instrumenta tributi sunt: qualis est oris sermo, & ratiocinatio mentis. Eorum enim aliqui in sola oratione perficienda versantur, vt Grammatica; aliqui in sola ratiocinatione; vt Sophistica, Dialectica, & demonstrandi facultas; alij in vtraque, cuiusmodi Poëtica, & Rhetorica sunt. Principes autem habitus, & qui subseruientibus tamquam instrumentis vtuntur, vel in veri cognitione consistunt vel occupantur in opere. Eorum autem, qui solitaria cognitione tenentur, aliquis in solis versatur principijs primis, diciturque mens, aut intellectus, aliquis in iis, quę proximè pendent ex principiis primis, & quodammodo cum ipsis primis principiis implicantur; & sapientia nominatur: aliquis in complexionibus, & consecutionibus ex demonstratione manantibus; appellaturque scientia. Ex ijs demum habitibus qui cernuntur in opere, est qui positus in actione sit; & nomen habet prudentiæ; est qui regat effectionem, ac dicitur ars. sed Aristoteles his quinque postremis enumeratis habitibus, superiores illos ne commemorat, aut indicat quidem. Igitur enumerationem habituum imperfectam proponit, ac multis mutilam partibus. Ad hæc opinio & humana fides haud dubiè mentis intelligentiæue habitus sunt, & quidem eiusmodi, vt ijs non assentiri, quæ ab ipsis proponuntur, hominis sit, aut peruicacis, aut imprudentis. Quis enim imprudentem non iudicet eú, qui probabilibus vinci se rationibus haud patiatur, aut eum non dicat peruicacem, qui narrantibus Historicis, aut alijs summa grauitate præditis hominibus aliquid confirmantibus abrogare audeat authoritatem, ac fidem? Ergo fides & opinio habitus sunt eiusmodi veritatem intelligentiæ proponentes, vt nisi ea ipsa veritate perficiatur mens, numeros omnes, & partes suas habitura non sit. Quod si quis responderit id quod in omnium ore iam est, opinionem ac fidem humanam habitus quidem esse mentis, sed minimè certos, atque euidentes, hoc est non esse, qui per se mentē perficere queant, certus proferetur, & euidens habitus, qui est ab Aristotele pręteremissus. Est enim cognitio quædá in vsu, & experientia posita, qua nihil euidentius esse potest, ac certius; cum sit rerū indiuiduarum, ac singularium notitia, quæ haud minus euidés, ac certa est, quá ipsa scientia, aut sapientia. Quin ex habitibus quinque, quos recenset Aristoteles, tres cogitationis, & cognitionis sunt, duo actionis, & effectionis: illi sunt intellectus, scientia, & sapientia; hi prudentia, & ars, qui duo habitus extremi in rebus indiuiduis versantur, & singularibus. Ergo prætermissa est in illa recensione moralis doctrina, quæ neque scientia, vel sapientia, aut intellectus dici potest quia res mutabiles intuetur, & incertas; neque prudentiæ vel artis appellationem meretur, quia communia quædam, atq; vniuersa considerat. Ad extremum Aristoteles ipse in fine lib. primi Poster. inter hos habitus mentis, intellectum, scientiam, sapientiam, prudentiam & artem, numerat etiam διάνοιαν hoc est rationem, siue ratiocinandi vim & facultatē, & initio lib. 1. de part. anim. tamquá duos proponit habitus scientiam & παιδείαν quam aliqui peritiam, alij experientiam, eruditionē alij nominant. In primo autem lib. magn. Moral. cap. 6. cum virtutes percenseret omnes ad duplicem animæ partem, hoc est compotem, expertemq; rationis pertinentes, ita loquitur Ex ea parte, quæ ratione prædita est, oritur Prudentia, Solertia, Sapientia, Ingenium, Memoria, & similes. Cum igitur ex his habitibus tam multos prætererierit Aristot. iure videri potest alicui ea recēsio, quá tradit in hoc cap. 3. curta, vel mutila.

Contra verò posset alius opinari, eamdem recensionem, & partitionem habitum esse plus nimio copiosum, & redundantē. Sapientia enim, & scientia non videntur habitus inter se distan-

tes, ac separati, cum vterque ex necessariis quibusdam oriatur principiis, & in iis tractandis, contemplandisque versetur, quæ status sui constantiam habēt, & varietati, ac mutabilitati obnoxia non sunt. Sed nos ex eorum interpretatione nominum, quæ variis aut habitibus intelligentis animi, aut habituū partibus tribuit Aristoteles, intelligemus, quid sibi demū amplius qua vtitur interdum enumeratione voluerit, & vtrum hoc loco illud ei consilium fuerit, idque secutus sit, vt nullū omnino prætermitteret habitum intelligentiæ. Primū ergo videndū id est: præter organicos habitus hoc est Dialecticam, Rhetoricā, Grammaticam indicari ab Aristotele multis locis alios, ac longè plurimos, qui vnà cum his quinque iam commemoratis haud numerantur. Horum præcipua nomina sunt διάνοια, νοῦς, παιδεία, ἀγχίνοια, εὐμάθεια, λογισμός, hoc est cogitatio, mens, peritia, solertia, ingenium, facultas ratiocinandi; quibus aliquo loco ipsam quoque memoriam addit. Dianiæ nomēn, vt in explanatione secundi capitis indicauimus, interdū propriè ponitur ab Aristotele, interdum vsurpatur impropriè. Ac propriè quidem quædam facultas animi est, quæ versatur in singularibus, in iisque vel componit, vel diuidit, vel negat, vel affirmat, vel enuntiat, vel ratiocinatur, & ratiocinando concludit. Itaq; Diania propriè distinguitur quidem ab intelligentiæ theorica vi, quæ generalia solum tractat & vniuersa, sed ab aliqua intelligentię parte actuosa, & practica non differt. practica enim intelligentia duplex est; altera in generalibus & communibus, altera in singularibus versans ex 3. de anim. t. 49. At illa sane ipsa Diania differt; quia propria Diania laborat in singularibus; ab hac vero non differt, quia vtraque intra singularia continet se. Sed cum ab Aristotele Diania ponitur impropriè, tunc neque à theorico, neque à practico distinguitur intellectu. Nam supra in huius lib. cap. 2. disertissimè docuit, quamdam esse Dianiam, in contemplatione positam, quamdam in actione; vtriusque verò finem esse veritatem. Igitur ipsa Diania propriè nihil est aliud, quàm habitus, quo reddimur idonei ad ratiocinandum de singularibus facile, sed probabilibus tantum, ac topicis argumentis. opinionem adeo parit hic habitus, vt docet Philop. & alij: eoque nomine distinguitur à cæteris, quorum natura, & vis est recti firmitas, & certissimæ constantia veritatis. Minus tamen proprie sicut diximus, ac per abusionem vocabuli sæpenumero Diania à mente, siue ab intelligētia contēplatrice non discrepat.

Huic habitui, qui Diania dicitur subiungi debet λογισμός, hoc est ratiocinatio, siue ratiocinandi facultas. est enim hic habitus, qui logismus appellatur, veluti via quædam, quâ vtitur ipsa Diania propriè sumpta, cuius finis, ac terminus demum opinio est, vt indicat Aristot. in fine lib. 2. Posteriorum his verbis. Habituum rationalis animæ, quibus verum enunciamus, nonnulli semper sunt veri, vt scientia, & mens, alij falsum suscipiunt, vt opinio, & λογισμός, &c. Declarabit nobis id planius Aristoteles, si repetamus ea, quæ posuit initio huius libri 6. cap. 1. cum dixit λογισμὸν, quem ibi quoque ratiocinādi facultatem appellauimus, in iis versari, quæ aliter, aliterque habere se possunt. Atque hæc duo, opinionem, & logismum, hoc est ratiocinandi facultatem in fine lib. 1. Posterior. communi nomine appellauit δόξας, vt intelligeremus hos habitus, siue duas vnius habitus partes logismum, & opinionem, ratione probabili contentos esse.

Sequitur mens. quam Iacobus Faber Stapulensis eamdem esse putat ac Dianiam; ita prorsus, vt vna vox exprimat magis, & explicet alteram. sed hæc interpretatio Stapulensis Francisco Picolomineo non probatur; & quidem iure. Mentis enim propria est principiorum inspectio absque ratiocinatione, & argumento, idque suo veluti nomine præ se ferre, ac significare videtur. Diania verò absque ratiocinatione, atque argumentatione non est; vt cum alibi sæpe, tum verò maximè in huius lib. cap. 9. confirmat Aristoteles. Itaque mens si cum aliquo alio coniungenda esset habitu, cum intellectu potius, qui prima principia contemplatur, coniungenda veluti pars videretur. Solertia, quam Græce dixit ἀγχίνοιαν non est habitus intelligentiæ distinctus à cæteris, sed congruens quædam animi constitutio, ad medium inueniendum idonea, partim natura nobis indita, partim disciplina Dialecticæ comparata. Itaque pars, & instrumentum potius aliorum habituum est; solemne quippe Aristoteli fuit, habitus nomine ipsas etiam habitus alicuius partes, & instrumenta significare; vt videre potissimum licet in huius lib. 6. cap. 11. vbi γνώμην hoc est sententiā, & σύνεσιν, hoc est perspicacitatem nominare non dubitat habitus; quæ tamen partes, & instrumēta siue præsidia prudentiæ sunt. Ingenium est in Græco Aristotelis codice εὐμάθεια. quæ vox propriè significat facilitatem, ac celeritatem in discendo, siue illos ad res percipiendas impetus, quos in viris ingeniosissimis cernimus, ac celeres animi motus appellat Cicero. sed ab iis, qui Aristotelem Latinum fecerunt, breuitatis causa ea qualitas ingenij, quæ dicitur εὐμάθεια, nominatur ingenium. Nemo autem non videt ingenium, siue docilitatem, siue facilitatem, & celeritatem ingenij non esse distinctum habitum à cæteris, sed instrumentum, partem, ac præsidium intelligentiæ. idemque dicere de memoria prorsus oportet.

Superest Pædia, siue Peritia: sic enim ab aliquibus latinè vertitur, cuius significatio nominis est Aristoteli peculiaris, ac propria. Communis enim eius vocis apud ceteros authores vis notissima est, cum nihil παιδεία significet aliud quàm institutionem, vel instituendi rationem, siue doctrinam, ac disciplinam; cuiusmodi est illa pluribus exposita libris apud Xenophontem Κύρου παιδεία. Nec aliam habet hoc nomen rectiorem, remotioremque notionem, quam quæ traditur à Gellio in lib. 13. cap. 15. Qui verba latinè fecerunt, inquit, quique iis probè vsi sunt, humanitatem non id solum esse voluerunt, quod vulgus existimat. quodque à Græcis φιλανθρωπία dicitur, & significat dexteritatem quamdam, & beneuolentiam erga homines promiscuam, sed humanitatem appellauerunt id propemodū, quòd græci παιδείαν vocant, nos eruditionē, institutionemq; in bonas artes dicimus, quas qui sinceriter cupiūt, appetūtque, ii sunt vel maximè humanissimi, &c. Discedit igitur hæc

apud Gellium [illegible] ab illa communi vel institutione vel doctrina, quæ congruit omnibus disciplinis; cũ [illegible] ex ipsius interpretatione Gellij illam proprie significet eruditionem, & cognitionem rerum ac litterarum, quam latini Humanitatem dicunt, & humaniorum litterarum nomine circumscribunt. sed apud Aristotelem obtinet etiam abstrusiorem aliquam significationem ac vim, vt ex varijs, quos proferemus locis intelligetur. Nam primo quidem initio libri primi de partibus anim. ita loquitur. In omni contemplandi genere, ac methodo cum ignobiliore, tum nobiliore duo videntur esse habitus modi, quorum vnum scientiam rei recte nominamus; alterum veluti quamdam Pædiam dicimus: Hominis enim Pædiâ præditi officium est iudicare solerter, & acute posse, quidnam recte, aut non recte à docente tradatur. talem quippe putamus hominem omnino esse Pædiâ pręditum, & esse Pædiâ præditum nihil aliud esse, nisi posse facere quod dictum est. [*Preterquam hunc quidem in omnibus (vt ita dicam*) arbitramur iudicio valere numero vnum; illum vero certa natura alicui delegamus. fieri enim potest, vt erga rem vnam ita quispiam sit dispositus quemadmodum alius erga omnes. Quamobrem naturalis quoque historia limites huiusmodi aliquos oportet esse, ad quos facta narratione approbabit modum demonstrationis, semoto veritatis examine &c.*] In fine vero secundi Metaphysicorum [*Propterea, inquit, oportet ita pædiâ preditos nos esse vt iudicemus, quomodo ea, qua dicuntur accipienda sint, & approbanda. quia absurdum est simul quærere scientiam, et modum scientiæ.*] Vbi planissime constat Aristotelem Pędiam appellasse ipsum sciendi, siue scientię modum, sicut in loco superiori lib. primi de part. eamdem Pædiam modum habitus dixit. Et in horum procemio Moralium.] *Est hominis Pædia præditi eam in vnoquoque genere subtilitatem quærere, cuius natura rei capax est. Simile quippe videtur esse & mathematicum probabilibus vtentem probare, et ab oratore demonstrationes exposcere. De ijs autem quæ perspecta habet, & cognita, recte quisque iudicat eorumque bonus est iudex. De singulis rebus recte iudicabit is, qui singularum Pædiam obtinet, absolute vero qui omnium habet Pædiam. Quapropter iuuenis non est ciuilis doctrinæ accommodatus auditor.*] Denique in lib. 3. Polit. [*Iudicandi officium Pædia preditis haud minus tribuimus, quam ijs, qui sciunt.*]

Hæc sunt apud Aristotelem præcipua loca, vbi de Pædia differtur, ex quibus intelligere demum licebit, quid tandem Aristoteli Pædia, & quotuplex sit: non enim eam simplicem, nec vno tantum officio contentam facit. Primo quidem, ait, Pædiam esse cognitionem sine causa: quia in illo procem. lib. 1. de part. diserte docet, eum, qui Pædia sit instructus, de rebus iudicare, omni semoto examine, hoc est non perquirere, neque perpendere, aut ad examen redigere causas rerum, de quibus iudicat. Docet secundo loco, eumdem probe nosse, ac iudicare quinam congruens sit docendi modus ijs qui aliquas tradunt disciplinas, atque hanc iudicandi vim, ac facultatem duplicem esse, vnam quidem quę de certa tantum aliqua disciplina iudicium fert, alteram vero, quæ de omnibus. id enim significant ea verba cap. 3. lib. 1. horum Moral. De singulis ergo rebus recte iudicabit is, qui de singulis habet Pædiam absolute vero qui de omnibus Pædiam habet. Docet tertio loco, Pædiam esse iuuenum institutionem, ac præparationem ad morum, ciuilemque doctrinam percipiendam. Cum enim dixisset in eod. cap. 3. iuuenem, quia plerumque Pędia caret, non esse ciuilium disciplinarum idoneum auditorem, subiungit, iuuenem; se metiri non ex ætate, sed ex moribus, & institutione, perinde ac si diceret, multos ætate prouectos expertes esse Pędiæ, ac proinde tamquam iuuenes habendos esse, nec Morali doctrinæ præparatos, contraque iuuenes inueniri aliquos, qui Pædia præditi sint, & moralibus disciplinis accommodati. Cum ergo Pædiæ munera tam varia sint atque inter se tam dissimilia, non vnam oportet ex Aristotele Pædiam constitui. Est igitur hoc Pædiæ nomen Aristoteli commune quoddam genus, cuius haud peræque participes sint generi subiunctæ species, sed vario sane modo, atque multiplici. potest enim illa quidem vniuerse dici recta ad disciplinas institutio, sed quia disciplinę varię varias postulant institutiones, Pædia quoque ipsa multiplex erit. ad duo tamen genera contrahi potest, quorum alterum parat nos ad scientiæ, aliarumque adeptionem artium; alterum ad morales habitus, & rationem vitæ ciuilis. Et illud quidem primum quod ad scientiam sternit viam, oritur ab experientia & vsu, quo ipsa quoque scientię principia intelliguntur. Idcirco enim ait Aristot. in hoc libr. Moralium 6. cap. 8. puerum idoneum non esse ad Physicæ doctrinam percipiendam, quod Physicæ principia cognoscantur experientia. Quin de omnibus cuiusque scientiæ principijs in primo lib. eorumdem Moralium cap. 7. pronunciauit, ea potissimum experimento, vsuque cognosci. Rem esse, inquit, primum principium est. Principiorum autem alia inductione percipiuntur, alia sensu, aut consuetudine, aut aliter. Est igitur hæc Pędia rudis quædam & adumbrata cognitio principiorum, ex quibus ipsa scientia ducitur, vt plane significat Aristoteles in procemio lib. 1. de part anim. cum ait, historiam illam, narrationemque de animalibus, deque animalium partibus esse Pędiam, hoc est institutionem præparantem viam iis, qui libros de anima subtilioribus argumentis, & rationibus explicatos lecturi sunt facilius quippe assentientur iis, quę de anima subtiliter, & acute doctrina & ratione demonstrabuntur. Quod si huic rudi rerum, ac principiorum cognitioni ipsa quoque accedat differendi ratio, hoc est Logica seu Dialectica, quę locos ad differendum suppeditat, & sophistica, quæ fallacias argumentorum ostendit, nimirum quantum ea preparatio ad scientiam augetur, & crescit. Posterius autem Pędię genus refertur, & pertinet totum ad institutionem vitę, habitusque morales percipiendos, quæ sane institutio oritur ex educatione pręclara, &

ex honesta quadam assuetudine ab ineunte iam ætate suscepta, qualis est illa, quam iuueni morum doctrinam, & eiusdem scientiam percepturum diximus ex Aristotele pernecessariam esse in horum primo lib. Moral cap. 3. & 4. παιδεία a græcis dicitur hæc institutio minus plena, sed inchoata & imperfecta. Est enim ea, qua prima quædam alicuius scientiæ rudimenta traduntur, cuiusmodi sunt perceptiones illæ morum quæ ab institutoribus & vitæ magistris proponuntur pueris, velut elementa moralis philosophiæ. Decipitur ergo & manifesto tenetur errore Lambinus, qui Aristotelis verba in cap. illo 3. horum Moral. lib. 1. sic est interpretatus vt iis significari putauerit, oportere in omni genere doctrinæ probe versatum esse qui dicitur ibi περὶ πᾶν πεπαιδευμένος de singulis Pædiam obtinens, perinde ac si vniuersa Pędia omnia doctrinæ genera sibi deposceret. Id quippe falsum est, cum singulæ contemplatricis Philosophiæ partes, ac genera scientiā pariant absolutā, non Pædiam, quæ disciplinarum potius, ac scientiæ præparatio est. Quanquā enim Arist. hominem instructum Pędia communi & generali, eum esse vult qui iudicare de singulis queat, & videre qua ratione à docēte tradenda sint singula; quale tamen hoc iudiciū sit, hoc est, absolutūne an imperfectum, ac rude vel inchoatum, aperiet satis ostendit in proœmio iam sæpe laudato lib. 1. de part. anim. Cum enim historiā illam animalium deque animalium partibus explicationem, corū fore Pædiam dixisset, qui disputationes de anima ac de generatione postmodum audituri essent, hæc verba subiunxit sunt enim plura, quę eadem in multis generibus diuersis inter se sunt, vt sōnus spiratio, auctio, diminutio, mors & alii præterea id genus affectus, ac dispositiones: nihil enim adhuc certi explanatione habetur, quod de his dicere possimus. sed cum singillatim agimus, eadem sæpe de multis referre necesse est. Nam & in equis, & in canibus, & in hominibus ea, quæ modo dixi, omnia insunt &c. Quæ sane verba significant eum qui hanc historiæ naturalis Pædiam, deque partibus animalium doctrinam sit assecutus, non illico iudicare sic posse de physicis, ac de generatione, vel de anima, quemadmodum iudicat is, qui disciplinis illis est absolute perfectus, sed esse paratiorem ad ea percipienda quæ de generatione, ac de anima generatim, vniuerseque differuntur, quia peculiaria quædam, & singularia nouit in animalibus singulis, adeoque potest etiam facile nosse, qua ratione ac methodo, illæ disciplinæ tradendæ sint, accedente potissimum logica, vel alia organica facultate, quæ docendi rationē cōmōstret ac viā.

Quibus expositis, animaduertendum secundo loco est, Aristotelem, cum eam tradit habituum quinque diuisionem, non id secutum esse, aut agere voluisse, vt omnes omnino partiretur habitus, qui quacumque demum ratione ac modo in hominis intelligentia sunt sed eos tantum qui sic in ea continentur, vt ipsius intelligentiæ veræ virtutes sint, hoc est ipsam per se, suaque natura perficiant. Eiusmodi autem eos solum habitus esse confirmat, quorum beneficio veritatem semper enunciamus, siue veritas illa rerū immutabilium sit, & in sola cognitione positarum, siue rerum variabilium, & quæ referantur ad opus, & actionem. Itaque si qui sunt habitus, qui non semper verum enuncient, sed falsitati, ac varietati obnoxij sint, eos Aristot. prætermisit, illorum enumeratione ac partitione contentus, qui quoniam certissimi sunt, & constantissimi, per se suaq; natura perficere intelligentiā possunt. Rectè itaq; D. Thom. 1. 2. q. 57. diuisionē illam in habitus quinque idoneā esse, nec vlla mutilam parte hac ratiocinatione demonstrat. Proprium est virtutis, eius facultatis animæ bonum esse cuius facultatis dicitur esse virtus, bonum autem intelligentiæ maximum est, verum certo, ac sine vlla fallacia noscere, cum tunc ipsa instructa & ornata sit optime, cum verum absque dubio, & sine fallaciæ suspicione cognoscit. Cæterum ipsum verum, quod ab intelligentia cognosci sic potest, est duplex; generale vnum alterum singulare: sed generale, vel cognosci per se ac sine vllo intermedio præsidio, hoc est per sola rerum vocabula potest, vel cognosci aliquo intermedio adminiculo debet. si per se ac sine vllo intermedio cognosci potest, in eiusmodi vero cognoscendo versabitur habitus ille principiorum, qui dicitur intellectus. Sin autem absque adminiculo intermedio, hoc est absque ratiocinatione aliqua mentis cognosci non potest; vel per primas supremasque cognoscitur causas, & sapientia constituitur, vel per inferiores, & peculiares percipitur, & scientia ex illa inferiorum causarum tractatione subnascitur; quæ habitus est intelligentiæ tertius. Quod si verum intelligentiæ propositum, est singulare, vel earum, quæ sub actionem cadunt vel earum, quę in effectione consistunt: prius illud cognoscere, erit prudētiæ; posterius artis; adeoq; absolutus erit ac perfectus in habitibus quinarius numerus, cum nullum præterea veri genus inueniatur, cuius cognitione perfici intelligentia possit.

Nihil adeo mirum sit quod reliquos in illa recensione prætermiserit habitus, qui commemorati paulo ante sunt. Neque enim intelligentiam per se perficiunt; sed eatenus tantum, quatenus eorum præsidia, vel instrumenta, vel partes sunt, qui per se suaque vi eidem intelligentiæ perfectionem impartiunt. Itaque habitus illi quos prætermisit vel non distinguuntur ab ijs, quos numerauit, cuiusmodi est Diania, & mens, aliiq; non pauci; vel his quinque tamquam accensi, ac famuli pręsto sunt; cuiusmodi sunt omnes organici. Rhetorica vero & aliæ facultates quia non semper verum enunciant, sed falsitatem interdum admittunt, nullā ipsæ per se perfectionē intelligētiæ tribuūt; sed eā tantūmodo præparant quod præstat potissimū ipsa quoq; Pædia. Atq; hæc eadē causa est, cur humana fides & opinio prętcritæ sint Patent .n. erroribus, ac sæpe falluntur, adeoq; non possunt intelligētiæ virtutes esse, quæ sēper verū dicunt & numquā decipiuntur. Neq; vero mutabilitate, ac varietate se liberant, aut veritatis constantiā vllā adipiscuntur ex eo, quod recta ratio postulet, vt homini probo, ac fidē merēti credamus, nec probabilibus argumentis assensionem animi denegemus quibus ipsi quoque viri docti, prudentesque ad consentiendum impelluntur. quia hinc effici non potest, quin ipsa per se fides humana, vel opinio fallax sit, & obnoxia falsitati. Quantumuis

enim grauis, & quantauis authoritate vir aliquis pollens, decipere tamen, ac falsum enunciare potest. nec vlla sunt tam valida ex locis communibus argumenta deprompta, vt ipsa per se fallacia esse & falsum proferre non possint. Itaque si ab illa rectę rationis & prudentię lege, quæ iubet assensum, aliquam excellentiam, perfectionemque nanciscantur, id demum obtinebunt, vt qui narranti fidem habent, aut topico differenti assentiuntur, haud peccent. adeoque fides, atque opinio, non virtutes intelligentiæ, sed morales appellandæ videbuntur. Illa vero cognitio rerum, quæ dici potest experientia, non tam in intelligentia, quam in sensibus est, ac propterea cum habitibus intelligentię inuoluenda non fuit. quod demu attinet ad moralem doctrinam, dicendum est duos quidem habitus semper esse theoricos, ac numquam practicos, cuiusmodi sunt intellectus, & sapientia, duos vero semper practicos, ac numquam theoricos; quales sunt ars, atque prudentia: vnum vero & theoricum & practicum esse; cuiusmodi scientia est, quę bifariam diuiditur in theoricam, ac practicam. Itaque moralis doctrina, quæ tametsi generalia considerat, & communia, tamen practica est, sub habitu scientiæ continetur. Non enim habitus practici vis intima & ratio postulat, vt ipsa per se, atque vt dicitur, immediate versetur in singularibus, sed generalia quoque, atque vniuersa complectitur, modò generalia ipsa eiusmodi sint, vt perduci demum ad actionem queant. Quapropter habitus vere practicus facile se cum scientia conciliat, quamuis habitus ipse, & ea quæ tractat habitus, actionem efflagitent: quia sciētia ipsa per se in generalibus esse ac versari vult. nec vlla despicit obiecta communia, etiamsi referantur ad opus. Promitur hæc doctrina ex Aristot. 6. Mataph. t. 1. Vbi cum disciplinas omnes partitus esset in actrices, effectrices, contemplatrices, & intelligentiam ipsam in qua sunt, in actricem item effectricem & contemplatricem, ex hac diuisione vincere contendit, naturalem Philosophiam esse contemplatricem scientiam, quia neque in actrice, neque in effectrice intelligentia est. Igitur ex Aristotele aliqua scientia est in actrice intelligentia. Neque enim ea differendi ratio vtilis esset, si quælibet scientia esset in intelligentia contemplatrice, in actrice nulla: satis quippe fuisset pronunciare naturalem philosophiam esse in intelligentia contemplatrice, quia scientia est. Cum igitur ad id vincendum dixerit primum, naturalem Philosophiam non esse in actrice intelligentia, haud dubie demonstrauit aliquam esse scientiam in actrice: hæc autem est ipsa morum philosophia de qua disserimus.

Maior suboriri posset extremo loco difficultas ab arte, atque prudentia, quę fallacię videntur haud minus expositæ, quam summa fides & opinio, adeoque haud plus quam illæ intelligentiam perficere. Neque enim prudentia semper verum pronunciat, cum versetur in ijs, quæ mutabilia sunt & inconstantia, & ars mentiendi, assentandi, aliæque multę quibus abutimur, artes nihilominus sunt, quæ tamen esse dicique virtutes haud debent, cum vere ab Augustino sit dictum, nullam esse virtutem, qua possimus abuti. Exsistit, inquam, extremo loco hæc difficultas, sed eam penitus amoliemur cum de prudentia, & arte separatim agemus.

IN CAP. III. LIB. VI.

Quæstio Secunda. De origine scientiæ. Quibus existat ex causis, & nostris ipsorum animis inolescat.

PLurimę sunt quę nascūtur ex hoc Cap. 3. de scientia quæstiones; quas Morali Philosopho esse prętermittendas existimo & ab alijs accurate seduloque tractandas. Nam de scientia disserit primum & facultas, quæ rationem ipsam disserendi tradit, quia scientiæ siue sciendi est instrumentum & causa id quod ab Aristotele factum est in lib. 1. Poster. Disserit naturalis Philosophia quia scientia, qualitas, & affectio quædam hominis est, pendetque à mente, ac menti coniuncta phantasia; quod eumdem Aristotelem pręstitisse cernimus in lib. 2. & 3. de Anima. Disserit Metaphysica, cuius officium est inspicere verum, omniumq; rerum essentias cum vero consentientes, vt in 2. & 4. Metaphysicæ dicitur. Disserit denique Moralis doctrina, quia scientia virtus est, summi boni conficiens, cuius tantum particeps est homo. Possunt igitur aliæ quæstiones alijs facile permitti; sed hæc præteriri non debet; cum eius Philosophiæ propria videatur, quæ beatitudinem in virtute positam inuestigans, causas venatur, ac vias explorat omnes, quibus vnaquæque virtus existat in homine, siue morum propria, siue intelligentiæ sit. Illud igitur hoc loco de scientia primo quæramus, quod de Morali virtute supra quæsitum est in lib. 2. Nū indita nobis sit à natura, vel diuinitus immissa, an studio & labore paretur, vt virtutes cæteræ, de quibus in superioribus libris explicauimus; quæ sane quæstio minus otiosa videbitur, cum varię multorū sententiæ recensebuntur.

Cum enim plerique omnes, in eo consentirent vt crederent, ac pronunciarent, id quod in scientiam caderet oportere constans, ac firmum, immo vero etiam necessarium esse, contraque viderent, omnia fluere ac labi, perpetuoque obnoxia esse mutationi, de ipsa cœperunt dubitare scientia, & in varias opiniones abierūt. Nam aliqui omnē prorsus è medio scientiam sustulerūt, ratī nihil omnino in tanta rerum omnium inconstantia & mutabilitate sciri posse. Horum princeps fuit Heraclitus, alijque, quorum fecit mentionem Ammonius initio Categoriarum. Dicebant quippe, scientiam esse cognitionem rerum verarum. Numquam autem vlla de re enuntiari posse id quod esset verum, quia res identidem, ac subinde mutantur. Quemadmodum enim in eumdem prorsus amnem bis ingreditur nemo, quia continenter amnis mutatur & fluit. Adeoque non idem semper est amnis, sic in earumdem naturam rerum cognitione atque intelligentia nemo penitus intrat, quia res ipsæ labuntur assidue, ac propterea res non sunt semper eædem, quamuis eodem nomine semper appellentur. Quin addebat Heraclitus, ne semel quidem posse nos toto corpore in eumdem plane profluentem intrare. Cum enim primum intrant

pedes, certa quædam est aqua fluuii, quæ sane haud eadem est cum intrant pectus, ac propterea contendebat, ne semel quidem posse nos enuntiare verum, quod in res naturales propter assiduum earum fluxum numquam non penitus intramus. Quæ causa fuit, cur philosophi quidam appellarentur Ephectici, hoc est inhibitores, siue ambigentes, & hæsitatores, & cunctatores. Hæ quippe notiones huic subiectæ sunt nomini, ἐφεκτικοί, vt eam vocem interpretatur Budæus: quæ notiones in istos philosophos cadunt omnes. Interrogati enim solo nutu respondebant, quòd timerent, ne dum ipsi verba proferent, res mutarentur, de quibus aliquid enuntiarent, ac propterea mentirentur. Dicti sunt igitur apposite inhibitores, quod assensum compescerent, & inhiberent, cum aliqua de re interrogarentur: est quippe ἐποχή retentio, siue inhibitio, & ex ea ἐφεκτικὸν est id, quod reprimit siue quod inhibendi, reprimendique vim habet; sicut est illud adud Athen ἐφεκτικὸς ἱδρώτων, sudores reprimens. Recte itaque Suid. eiusmodi philosophos ait esse dictos ἐφεκτικούς, ἀπὸ τοῦ ἐπέχειν περὶ τῶν πραγμάτων, καὶ δογματίζειν μηδὲν ἀποφαίνεσθαι, hoc est ex eo quod reticerent de rebus, & decernerent, res comprehendi non posse. Commemorat hos philosophos Aristot. in 1. Post. cap. 3. Idem videtur sensisse Sophista Protagoras, vt est apud Ammonium in Categoria Relationis. Dicebat enim, nihil esse quod certam habeat naturam, nihilque simpliciter esse verum, aut falsum; sed falsum tantummodo: aut verum esse id quod falsum, aut verum pro varietate sententiarum hominibus videtur esse. Huc etiam Academici videbantur accedere, qui quoniam sensus decipiuntur, à quibus ortum omnis cognitio ducit, nullius rei dicebant vere scientiam esse, sed tantum opinionem, adeoque ipsi per se nihil affirmare soliti erant, sed aliorum sententias confutare. Ecce autem, qui cum mentem, atque intelligentiam a sensibus non secernerent, sensibus ipsis omnem scientiæ facultatem adscripserunt; è quorum numero fuere Democritus. Leucippus, Epicurus, & poëta quoque Lucretius inter latinos. Plato autem qui secutus in diuinis Pythagoram est, in Physicis Heraclitum, in Politicis Socratem, cum videret aliquam oportere veram esse scientiam, ne inanis habenda sit illa sciendi cupiditas, quam nobis indidit, insevitque ipsa natura, longe alia progressus est via. Quippe cum Heraclito diait, res naturales esse mutabiles ac fluxas, cum Pythagora censuit, res à materia seiunctas abstractasque suam essentiam obtinere, adeoque rerum physicarum, hoc est cum materia coniuncta rum scientiam voluit esse nullam, sed tantum opinionem. Cæterum quia res physicas putauit esse rerum vmbras in materia refulgentes, vmbras autem ex eo prodire, quod vere est, decreuit in mentibus à mortali concretione separatis ideas esse ponendas, quæ verissime sint formæ rerum, quarum hæ physicæ, quas intuemur, vmbræ quædam appellandæ videantur. Ex eius enim sententia quinque rerum gradus in vniuerso reperiuntur. Primo quippe res sunt in Deo tamquam in fonte, & causa primaria, modo, ac ratione quadam eminente: secundo sunt in mente per ideas, ac formam. Tertio sunt in anima per rationes in eiusdem animæ insertas essentia. Quarto sunt in natura per semina, cum natura seminaria quædam sit vis per mundi animam, vt dicebat, in materiam vniuersam effusa. Quinto sunt in materia tamquam vmbræ per imitationem ac participationem expressæ. Et quoniam vmbræ cognoscuntur ex eorum notitia, quorum vmbræ sunt, propterea veram scientiam existimauit esse solum idearum; quam scientiam arbitratus quidem est nobis quoque congruere, sed tantummodo per recordationem. Itaque scire nihil aliud esse putauit quam reminisci. Sibi enim induxit in animum, iam inde vsque ab æternitate, ex diuina mente per animæ ideam omnes fluxisse animas, tamquam distinctas illius ideæ participationes certo numero definitas; quarum prima participatio esset ipsamet anima mundi & exinde aliæ; inter quas illæ, quæ ad homines pertinerent, essent diffusæ per stellas identidemque descenderent ad formanda mortalium corpora per quæ ad purgationem corporeæ labis, subinde veluti mutata statione commigrarent, variasque propterea ducerent vitas. Dicebat itaque, ea quę nos primum videmur addiscere, iam prænouisse animam, antequam corpus informaret, hoc est eo tempore, quo mansisset in stella, & eo quo cum alio mortali corpore coniuncta fuisset. Ita dixit in Menone, laudans authorem suæ sententiæ Pindarum; atque his verbis orationem concludens. Cum igitur animus immortalis sit, ac sæpius in hanc vitam redierit, viderit q; persæpe, & quæ in hac & quæ in alia vita sunt, omniaque perceperit, nihil vtique restat, quod non didicerit: quamobrem nihil mirum est si eorum quæ ad virtutem & ad alia pertinent reminisci possit; quippe cum olim illa cognouerit, sed in Timæo omnia refert in ideas & rationes insitas animæ, vt vincat, scire, nihil aliud esse quam reminisci. Denique, inquit, cum Deus vniuersum constituisset, astris parem distribuit numerum animarum, singulis singulas adhibens, eisque tamquam vehiculo impositis monstrauit vniuersi naturam, ac leges fatales edixit, ostendens quidem primam omnibus generationem ordine quodam vnam fore, ne quis ab eo minus aliquid sortiatur &c. Hæc inquam est alia ratio Platonis, cur in sola recordatione sit omnis ponenda scientiæ vis. Nam cum ait Deum rerum opificem vniuerso condito, confestim animabus hominum demonstrasse naturam ipsius vniuersi &c. hoc in summa significat, in animas inseruisse rerum omnium rationes, quarum in ipsis reliquiæ semper maneant, quamuis in corpora detrudantur, & ex corporibus in alia corpora sæpissime demigrent. Itaque sic eum philosophantem facere necesse est, quemadmodum ex ipsius oratione colligimus. Animæ cum iam inde ab æternitate à primo illo manarunt opifice, à quo nisi perfectum proficiscitur nihil, perfectæ sine dubio prodierunt; perfectio vero suprema animæ est ipsa scientia. Manarunt igitur omni scientia communitæ ornatęque per rationes in eis insertas mentis respondentes ideis, quæ prima dici potest animarum vita. Vbi vero delabuntur in corpora, secundam quamdam vitam incipiunt degere, propter eam cum ipso corpore coniunctionem. Itaque anima propter

duplicem, quem habet statum, hoc est priorem in se, posteriorem in corpore, duplicem obtinere potest appellationem, rectéque dicetur anima in se manens, & anima progressa ad duplicem illum statum exprimendum. Igitur anima in se manens, retinet rationes illas rerum, ac species semper illæsas, illibatasque, sed progressa, hoc est cum corpore copulata seruat quidem conditionem suam, sed rationes non seruat illæsas, ex illa enim connexione tenues, obscuréque iam redditæ atque inducta propemodum obliuione delentur. Nimirum anima tunc velut in campo lethæo collocari videtur prope fontem, ac fluuium illum soporiferum, fabulis nobilitatum, hoc est prope fluxum humorum; & in materia mergitur inconstante atque mutabili. Quę causa est, cur sui quodammodo videatur oblita, & superiora bona negligere, ac propterea dormiens, & ebria dicitur, hoc est aliquo indigens excitatore peruigile, vt excitata purgetur, & rationum suarum reminiscatur. Hæc ad summam Platonis in hoc genere philosophia, & hæresis est, quam qui pluribus explicatam volet, Marsilium Ficinum adeat tum in 7. Platon. lib. de Rep. tum vero maxime in c. 3. libri 11. ex ijs quos de Platonica Theologia reliquit inscriptos: vbi eiusdem sententiæ Zoroastrum, Orpheum, Architam, Tarentinum authores facit & rationes in medium affert vndeviginti, quibus ipsi suam tueri, & confirmare potuissent opinionem. Non defuerunt è Christianis doctoribus aliqui, qui tametsi Platonis hoc commentum irriderent, vellent tamen scientiam nobis inspirari diuinitus eamque de cælo quasi per machinam euocari. Etenim putarunt quidem scientię parentem, & effectricem intelligentiam esse, sed tamen id etiam existimarunt, sciri nihil posse absque peculiari & singulari quadam luce in intelligentiam ipsam diuinitus immissa, ita prorsus, vt illud rectoris, & conditoris Dei commune præsidium, quo res procreatæ mouentur, & peragunt omnia, satis esse non crederent ad gignendam, procudendámue scientiam, nisi etiam lumen quoddam propinquius, & magis intimum ac peculiare ad adiumentum illud commune quasi roborandum accederet. Ac ne soli viderentur errare, huius opinionis doctorem induxerunt D. Augustinum in libro primo colloquiorum, vbi sic loquitur. Sicut colores sine lumine solis non possunt ab oculis percipi, ita neque possunt scibilia sine diuina illustratione ab intellectu cognosci. Haud scio an hæc istorum opinio delibauerit aliquid ex Auicenna, qui mentem illam, siue intelligentiam excogitauit datricem, distributricemque formarum, cui nomē fecit Colchondeę voluitque ab ea non modo nobis scientiam inferri, verum etiam rebus omnibus formas dari; nec plus aliquid ad gignendam scientiam sensus hominis, & res sensibus obiectas conferre de suo, quam præparationem, dispositionemue ad eius intelligentiæ vim ac lumen facilius excipiendum. Videntur, inquam, illi ab Auicenna prodiisse; quia tametsi faciunt hominis intelligentiam efficientem scientiæ causam, quod Auicenna non facit, postulant præterea tamen priuatum illud, ac peculiare præsidium Dei, quod Auicennæ menti & Colchondeæ aliqua respondere videtur ex parte.

Apud Enricum in sum. art. 1. q. 2.

Hæc de origine causæ scientię opinati sunt hi, quos hac recensione commemoraui, prętermissis alijs. Censoriam enim verò metentur virgulam; sed eam nisi per certas positiones & pronunciata mouere non potero. Erit igitur

Primum. Inconstantia rerum, & mutabilitas impedire non potest, quominus aliqua sit in homine scientia naturalium rerum, quę nascuntur, & occidunt. Quamquam enim terrena omnia, & sub cælo iacentia perpetuæ sunt obnoxia mutationi, ipsa mutatio tamen haud cadit in essentiam rerum, quæ indiuidua est, immutabilis, & necessaria, neque in accidentia illa, siue proprietates, quæ necessariò sequuntur, & comitantur essentiam. Quod enim vulgo iam inter philosophos dicitur; illam quidem, aut hanc interire rosam, ipsam tamen essentiam, & proprietates rosæ non interire verissimum est. Scientia verò essentiarum cognitio est, & proprietatum, adeoque mutabilitas, & corruptio rerum facere non potest, quin earum possit in homine scientia reperiri. Quin ipsa quoque mutabilitas, & corruptio necessaria, certam constantémque gignere scientiam possunt; cum mutabilitas illa rerum mutari non possit. Id enim saltem habemus vera scientia cognitum, res naturales, & cælo subiectas, esse fluxas, atque mutabiles. Atque hæc est causa, cur hominis intelligentia è rebus ipsis priuatis, & singularibus abstrahat id quod vniuersum est atque commune; scientia quippe non est rerum singularium, quæ subinde oriuntur & occidunt, sed vniuersarum atque communium, quæ sunt eædem semper & mutabilitatis immunes. Huc accedit, quod multę res immutabiles sunt, non modo genere, ac specie, siue in vniuersum, verum etiam eatenus, quatenus certæ quædam res sunt & singulares. Eiusmodi sunt orbes cælestes, Luna, sol, errantia sidera, & cæteræ stellæ, quarum vera scientia hoc est certa, constans, immutabilis esse potest. Itaque tametsi daremus (quod dari non debet) rerum naturalium non esse scientiam propter earum mutabilitatem, excipiendæ tamen essent hę, ac propterea scientia naturalium rerum inueniretur aliqua, quod illi nolunt authores, qui eiusmodi cognitionem, quæ vere scientia dici posset, funditus exturbabant.

Secundum ne ipsa quidem deceptio sensuum officit veræ propriæque scientiæ: nec verum est quod volebant opinatores Academici, alijque Academicis ipsis opiniosiores; idcirco nullam esse rerum scientiam certam, sed incertam solum, ac dubitantem opinionem, quod sensus à quibus originem ducit prima omnis intelligentię mentisque cognitio, deceptioni patentes, & expositi sint: vt enim in peculiaribus quibusdam ac singularibus rebus decipiantur interdum, in pluribus tamen haud errant, cum in iis summam quamdam obtineant, notitiæ firmitatem & euidentiam. Errat quidem nauigantium sensus decipiturque, cum iudicat moueri littora, nauem quiescere. Ludificatur ebrius, cum censet omnia rotari atque circumagi. Ludificatur is, qui quadratam turrim è longinquo prospectam, rotundam, & teretem putat, aliaque sensuum ludibria sæpenumero contingunt multa sed sæpe tamen error in sensibus est etiam nullus: ipsique

prorsus exploratum habent, ac certum errore nullo se decipi. Ac primo quidem in obiecto communi haud vnquam decipitur sensus. Neque enim oculus vnquam aspiciet id quod intuendum visu, & aspectabile non sit, nec auris id vnquam audiet, quod percipi non possit auditu. Deinde in obiecto peculiari, ac singulari quamquam, vt diximus, accidit interdum error, & ludificatio sensuum: omnis tamen aberit error, atque deceptio, si tres in eo percipiendo conditiones intersint, hoc est, si sensus vis & facultas bene præparata sit, eum obtineat, quem natura postulat, tenorem, ac statum, si obiectum ipsum haud absit longius, néve propinquius adsit, quam par sit si locus. aut spatium, id quod inter obiectum, & facultatem est intermedium, purum sit, atque in statu positum naturali. Nam si prima conditio desideretur; sic, inquam, vt sentiendi facultas obligata, malaque habitudine impedita sit, iudicio peruerso, prauoque vtatur necesse est, vt cernere licet in ægrotorum gustatu; cui sapores omnes amari sunt, aut in oculo certis quibusdam coloribus infecto, cui colores omnes ijs videntur similes, quibus infectus, & perlitus est. Si desideretur secunda, & insto longius obiectum absit, ea quæ sunt magna, videbuntur exigua, & rotunda, quæ figura, & conformatione quadrata sunt constituta. Si desideretur tertia, & id quod intermedium est, minime purum sit ac statu naturali non præditum, sequitur illusio sensus; vt experimur in conspicillis aut cæruleis, aut aut croceis quæ oculis ipsis cærulea & crocea reddunt, ac referunt omnia. quod si tres illæ conditiones concurrant, & conspirent omnes, nullus omnino in sensuum visu continget error, vt docet Aristot. in 3. de Anim. t. 63. & Peripatetici, cum eum locum interpretantur. Cum igitur his instructi conditionibus sensus errare, ac falli non possint, haud idonea fuit Academicis causa tollendi scientiam, ideo quod sensus, quibus vtimur ad scientiam ducibus, fallaces & ludificantes sint.

Quæ quoniam aduersus eos etiam valida sunt qui sensibus omnem tribuebant scientiæ vim, adeoque nullam esse scientiam putabant veram ac propriam, sed tantum opinionem haud necesse est contra disserere, illosque peculiari aliqua disputatione confutare.

Tertia scientia neque nobis ingenita, neque insita natura est, neque scire est reminisci vt commentus est Plato. Hęc enim tanti Philosophi, aliorumque, si qui fuerunt opinatio, & fundamentis insistit euanidis, & non rationi modo, verum etiam experientiæ contraria est. Fundamenta sunt duo primum quod animæ corpus antecesserint, & iam inde vsque ab ęternitate definito quodam numero procreatæ fuerint à Deo perfectè, ac scientia præditæ; quæ subinde tabernaculum mutarint, ac mutent assidue ex vno corpore demigrantes in aliud. quod Plato iam hauserat ex Pythagora, qui hoc primos excogitauit. Id vero quam falsum sit, compertum bonis philosophis est, qui rerum procreatarum nullam æternam faciunt, ne ipsi Deo conditori eam non modò supparē, sed etiā æquiquam, æqualemque facere videantur. Iure igitur hanc fabulam omnes exsibilant, quod videre licet apud Ioannem Baptistam Crispum in volumine de Philosophis cautè legendis. iure proscribunt & dānant eandem grauissima Patrū concilia, Constantinop. & Bracharense. Secundum fundamentum eiusdem opinionis est quod anima sit, quæ sciat, quæ discat, quę intelligat non homo ex anima copositus, & corpore: contendit enim Plato animam à corpore seiunctam scire, cum corpore coniunctam non scire, sed reminisci eorum, quę iam ante sciebat, cum ex illa coniunctione cum corpore omnium prorsus oblita, non amplius sciat. Id quod etiam falsum est cum ipse sit homo, qui addiscit, & scit, vt dicitur primo de An. actiones quippe, vt Philosophorum est axioma, compositorum sunt, & eius, quod suis perfectum partibus est. Quin cum homo nihil intelligat absque phantasmatum ope, quę mentem excitant, eidemque rerum imagines offerunt, dici non debet anima sola scire; sed etiam homo: est igitur vtrumque fundamentum euanidum ac falsum, adeoque labitur omnis opinio, quæ supra construitur.

Sequitur, vt videamus quantam hæc eadem opinio cum ratione litem, ac repugnantiam habeat. Anima, vt hinc primò dicamus aduersus illum statum, quem habere fingitur ante corpus, natura sua, & indita vi propendet ad corpus ipsum informandum: ad id enim, ad quod facta & nata est, semper aspirat. Igitur haud debuit vllo tempore corpus antecedere, ac si antecedat, statum habebit non modo imperfectiorem illo, quem obtinet in corpore; verum etiam violentum ex Aristot. meta. 12. t. 16. & 17. Itaque certum est, animas non migrare, neque commeare per corpora, sed vnamquamque suum habere proprium corpus, non quasi mutuatum in transitu tabernaculum, sed velutì proprium, certumque domicilium ad commorandum: cum eo quippe naturaliter & vi sua coniungitur, & cum eodem aliquid vniusmodi facit, ac certum ex anima compositum, & corpore, hoc est hominem. Quo fit vt anima sitienter expetat copulationem cum corpore, ac mortem perhorrescat, quæ à corpore segregatio, & disiunctio est. Itaque naturalis ei est illa coniunctio, nec vllo modo violenta, quemadmodum ponit Plato, cum eam corpore priorem facit, & quidem perfectam, instructamque scientia: sed hac anticipatione, siue antegressione animæ prætermissa, recordationem illam & rem discendi vim, in qua scientiam ponit Plato, cum ratione pugnare sic demonstremus. Recordatio, vel ex Platone ipso in Phædone, eorum est tantum, quę vidimus oculis, aut auditu alioue sensu percepimus. Ergo recordatio est rerum tantum singularium quæ tempus locum, aliaque accidentia sibi habent adiuncta, quę solis sensibus vsurpantur.

Sed scientia est rerum vniuersarum, communiumque cognitio quæ à tempore, ac loco alijsue accidentibus liberæ sunt ac separatæ. Non igitur est recordatio. Ad hęc. Aut scientia fuit in anima multo antequam corpus ingrederetur, & idem informaret. aut ipso temporis momento, quo corpus ingressa est, inuasit in animam. Si multo ante: igitur ea scientia fuit ab anima perfecte parta, hoc est habitus ille scientiæ perfectus & absolutus fuit; adeoque anima

per solum ingressum in corpus, qui est ei secundum naturam expetendus, non potuit obliuisci scientiæ, quæ summa perfectio ipsius est animæ in actione, atque in sui muneris functione versantis. Neque enim tunc habitus ille tolli debet, aut imminui, sed confirmari potius, & augeri, cum anima statum perfectum, sibique naturalem ac proprium adipiscatur. Sin vero dicatur, illo ipso momento temporis in animam delabi scientiam, quo corpus ingreditur, & illud incipit informare, id profecto Platoni summe contrarium est, cum illud sit quod ipse de industria, & accurate, in Phedone refellit. Hinc enim esset consequens, animam eodem plane momento & puncto temporis obtinuisse scientiam, & eodem, scientiæ ipsius oblitam esse, ac propterea nequicquam animæ fuisse scientiam inspiratam quæ vsui esse non posset.

Ad experientiam, quæ hîc etiam magistra peritior est, veniamus. Non possumus vere, ac proprie reminisci, quin ante nouerimus & sciuerimus id cuius reminisci dicimur, ita prorsus vt necesse sit, non modo nos id cognoscere, quod reminiscimur, verum etiam intelligere, idem nos antea cognouisse; quod ipse tradit in Phedone Plato. Si quis enim hodie reminiscitur orationis, quam heri legit, ac didicit, non solum orationem illam cognoscit, sed agnoscit præterea, proximo superiore die eam se legisse, didicisse ac cognouisse orationem. Atqui cum scientiam comparamus, non intelligimus, eam nos scientiam ante cognouisse, ergo cum paramus, percipimusque scientiam, non reminiscimur, sed tum primum agnoscimus id quod intelligendo, & discendo in animo consignamus. Cur enim scientiæ reminiscimur ac non etiam scientiam ante obtinuisse nos atque habuisse recordemur? Præterea si reminiscendo scientiam adipisceremur, & scientia ipsa non pararetur vsu, ac studio, sed hauriretur anticipatione naturæ, nullius esset deceptionis capax hominis intelligentia, nec vlli vnquam pateret errori. Vt enim si virtus esset in nobis ipsa natura, nullis pateret vitijs animus noster, nec alicuius esset capax improbitatis, vt docet Aristot. in horum 2. Moral. cap. 1, ita si scientia nobis innata esset ac natura indita; ignorationis essemus expertes, nec vllis erroribus pateremus. Sed nos longe aliter agi nobiscum cernimus, & labi nos, errare ac decipi sæpius experiendo didicimus.

Quartum. Si dicere tamen libeat, scientiam nobis ingenitam atque inditam esse natura, posset placitum eiusmodi, ac dictum in æquam accipi partem, & in scientiam verti, non modo veram, sed eam, quæ argumenta Platonicorum omnia prorsus euerteret. Ac primo quidem eius dicti sententia & commoda esse potest & vera, quia tametsi scientiam homo natura non habet perfectam, absolutamque; habet tamen inchoatam quodammodo, imperfectamque propter illam scientiæ capacitatem, ad eamque propensionem, quam obtinet à natura. Quemadmodum enim vere dicimus morales virtutes esse homini naturales quia moralium virtutum quædam habet veluti semina natura seminque ad virtutes ipsas propensionem: sic etiam vere pronunciabimus eidem homini esse naturalem, innatamque scientiam, quia facultatem eius adipiscendæ cupiditatemq; hausit ab ipsa natura, nec expleri capacitas animi potest, nisi parta scientia. Euertit deinde huiusmodi dictum Platonicorum rationes & argumẽta; quę quamuis aliquid vincere videantur, haud plus tamen efficiũt, ac vicunt, quam hoc homini capacitatem illam, cupiditatemque sciendi, atque ad eandem propensionem ingenitam esse insitamque natura. Sic enim partim ex Platone; partim ex suo ipsorum ingenio Platonici ratiocinantur. Puer à Socrate in Menone de Mathematicis interrogatus, recte respondit: nouit enim propositam figuram esse quadratam, habere latera quatuor ęqualia: fore, vt si ad latera bipedalia duo vtrinque pedes accederent, fieret vtriusque lateris longitudo pedum omnino quatuor &c. Id quod prorsus iudicaret quilibet puer, ijsdem de rebus interrogatus. Ergo pueris ipsis est innata scientia: neque enim probe responderent ijs de rebus, quę ad scientiam pertinent, nisi eas ante percepissent animo, & cognouissent natura. Deinde vel ipsam rem scimus cuius nos scientiam quærimus, vel non scimus. Si scimus non est cur quæramus. Si nescimus, tametsi eam diligenter, & studiose quæramus, numquam tamen reperire poterimus. Quis enim fugitiuum seruum quęrens, cum aliquando reperiat, si de facie non cognoscat? Pręterea: Anima quæ à Deo procreatur absoluta suis ornamentis, inter quæ scientia est, procreatur. Anima iam inde à principio pueritiæ, atque ab infantia appetit, optatque vera bona, cum honesta, tum vtilia quæ profecto non expeteret, nisi ante cognosceret. Neque enim de re iudicat aliquis, quam prorsus ignorat; iudicat autem puer, iudicant omnes, nemine docente, vel præeunte, quid bene, quid perperam fiat: quin aliquos in Aristotele perquirunt locos vt eum Platoni assentientem faciant. Primus est in primo lib. Poster. cap. 1. vbi quęstionem illam proponit, qui fieri possit, vt qui scientiam quærit, id quærat, quod ante non norit, ac penitus ignorarit ex quo videtur id conficere, ac velle, nos vel nihil prorsus addiscere, vel ea solum quę prænouimus discere. Id vero quid est aliud, quam quod Plato sub persona Menonis ita loquitur, & cum Socrate disserit. At quo tramite id inuestigabis ô Socrates, quod omnino quid sit ignoras? Quale enim tibi proponens id quod ignoras inquires? Aut etiamsi in illud incidas quonam signo cognosces, id quod ignorauer as esse? Secundus Aristotelis locus est in 7. Phy t. 20. vbi quod à Platone traditur ex eorum sententia, his verbis affirmat. Scientiæ ab initio acceptio est, non ortus, neque mutatio: quiescere enim, ac stare intellectum, scire ac prudenter agere dicimus At in requiete non est ortus neque mutatio, vt prius diximus. Simile quippe est, vt cum ex ebrietate, vel somno, vel morbo aliquis in contraria mutatur. non enim dicimus, eum (quasi à principio non susceperit habitum) rursus scientem fieri, quamuis ante non potuerit vti scientia: nam quia anima morali virtute ornatur, aliquando prudens, ac sciens efficitur. Quo fit, vt neque pueri possint discere neque iudicare senes: in eis enim magna perturbatio, ac motus est Quæ Aristotelis oratio eo demum euadit, vt doceat, scire nihil aliud esse, quam reminisci, cum aperte

confirmet, scire. quod Græce est ἐπίστασθαι dictum esse ab ipso stare, quod Græce dicitur στῆναι. Id vero demum illud est quod ante dixerat Plato; ex fluxu corporis & humorum obliuionem oriri, ex otio & quiete recordationem. Ad hęc: cum Aristoteles ibidem affirmet scientiam perinde parari, hominemque sic euadere scientem, quemadmodum ex ebrietate, vel somno, morboue excitatus, fit idoneus ad exercendum, & proferendum habitum illum quo impeditus, ebrietate vel somno vti non poterat, quid aliud docet, quam quod tradidit Plato? Idcirco nimirũ eum Aristot. locum explanans Simplicius, & vtriusque Philosophi dicta componens, ita loquitur. Semper quidem habitum animus habet & disciplinæ reuera recordationes quędam sunt, vt Platonis ostendit ratio, fitque verissime quod Plotinus ait, vt habeatur habitus, sed in promptu non habeatur; differtque multum habere in promptu & in promptu non habere, pueri enim scientię, prudentiæque habitum obtinent, velut in substantia prorsus immobilem, ac propterea videntur egere disciplina, & receptione scientiæ. Ita inquam Simplicius Platoni adstipulantem facit Aristotelem. Tertius eiusdem Aristotelis locus est in fin. lib. 2. Poster. vbi rationem ac viam explicans qua peruenire ad notitiam primorum principiorum animus queat, ait in eius adeptione cognitionis, id plane fieri quod euenit in exercitu, cum euersione totius agminis facta, mox incipit vnus aliquis stare miles, conuertere faciem, dimicare, & cum eo deinceps alter, alterque demum, & alter, donec acie restituta, bellum & pugna redintegretur. quid autem ea similitudine sibi vult aliud, quam adeptioni scientię obliuionem sic præiuisse; quemadmodum restitutioni totius exercitus, & redintegrationi certaminis pręiuit euersio, & profligatio militum.

Hæ, inquam, rationes Platonicorum, & Aristotelis dicta facilem ac leuem, aut prorsus nullam exhibent nobis dimicationem, ac modo quod hoc quarto loco pronunciauimus in bonam partem, sententiamque suscipiatur. Accipiendum autem in bonam sententiam est quia diximus, animę naturalem esse scientiam eo nomine, quod sic facta, & procreata ad scientiam sit, vt confestim habere scientiam videatur, non quidem actu, & re; sed virtute, ac potestate, cum & aptissima facultate sciendi, & summa ad scientiam ipsam propensione sit prædita. Nihil adeo mirum est, si de Mathematicis interrogatus à Socrate puer bene responderit, idemque facturi alij pueri sint, quia tametsi rerũ illarum scientiam non obtineant; habent tamen ipsa principia naturę lumine cognita, quoniam euidentia sunt, ex quibus ratiocinando & complectendo, scientiam comparant. Interrogare enim ordine ac via de mathematicis rebus alteriusue disciplinæ, nihil est aliud, quam docere & audire illo ordine interrogantem, & eidem respondere discere est; Itaque interrogati pueri tum primum discunt, nec antequam discant aliud cognitum habent, nisi principia, adeoque videntur habere iam ante scientiam, sed virtute tantum atque potentia. Neque aliud prorsus, quam id, illo dilemmate conficiunt. Vel rem scimus, cuius scientiam quærimus, vel nescimus &c Respondere quippe facile potest, partim quidem nos scire, hoc est in potentia scire, partim nescire, hoc est actu nescire & re. Itaque non est dandum, nobis incognitam sic esse rem quam scire contendimus quemadmodum ignotus est fugitiuus seruus, quem nunquam ante vidimus, nec signa tenemus, & argumenta, quibus eum agnoscamus, rem enim quam scire volumus, & quærimus, potẽtia prius, & virtute cognoscimus, quia cognoscimus ipsa principia veluti signa, ex quibus eã facile deprehendamus. in qua sane virtute, ac potestate posita est ipsa animæ procreatę perfectio, quippe procreata est numeris absoluta suis, in iis, quæ pertinent ad essentiam, non in iis, quæ nostro ipsorum labore sunt comparanda, & in iis, quæ ad facultates attinent, non in iis, quæ prodeunt ex facultatibus & potentia. Is enim, qui facultates impartitur, impartiri censetur omnia quæ aliquando prodeunt ex vsu recto facultatum.

Eadem sane responsio vndique solutio illa expedit Aristotelis impedita loca, ex quibus in Platonis eum sententiam pertrahere conantur Platonici. Primus enim ille ex primo Post. locus id demum habet rei scientiam quærere neminem qui rem ipsam non ante cognoscat; potestate nimirum, ac virtute in principiis ipsis naturæ luce præcognitis. Secundus ex 7. Phys. est salebrosior; sed in summa nihil demonstrat aliud, quam falso putasse Aristotelem, mundum, ac rerum vniuersitatem iam inde ab æternitate fuisse, ac propterea ortum quidem scientiæ nullum extitisse primum, cum in æternitate non sit principium, sed tantum acceptionem, hoc est adeptionem eiusdem scientiæ per laborem ac studium: neque intelligentiam in acceptione siue adeptione scientiæ sic mutari, quemadmodum ea mutantur, & altera fiunt, quæ physicas excipiunt qualitates. Putauit igitur, ab æterno fuisse homines, atque ab æterno sibi scientiam ratiocinandi parasse, adeoque ipsius scientiæ vniuersim nulla fuisse prima naturalia, sed huius, aut alterius fuisse, & esse semper adeptionem. Quæ interpretatio, si minus alicui probetur, is in quæstione proxime sequenti inueniet alteram. Similitudo vero ex somno, & ebrietate, vel morbo petita firmat quod diximus, excitari nimirum facultatem illam naturæ quasi sopitam cum paratur scientia, eosque, qui potentiam ita consopitam esse patiuntur, similes esse pueris qui facultatem rationis habent, vsum, actumque non habent, non enim confert pueri rationem cum habitu scientiæ, sed cum potentia, & facultate. Simplicius igitur Aristotelem cum Platone conciliare frustra contendit. Tertius locus ex 2. Post. in fine: qui belli profligati, dissipatique, ac restituti agminis similitudinem continet, mirifice quod contendimus, explicat: facultates enim parandæ scientiæ, naturalesque ad eam adipiscendam præparationes, quoniam nihil agunt, sunt veluti milites cessatores ac minime pugnaces: cum autem incipiunt agere, veluti milites sunt, qui dispositio paulatim agmine pugnare, ac conserere manus aggrediuntur, & quidem per partes, hoc est alteri post alteros. Nam vt habitum consequamur, haud satis est semel, iterumq; pugnare, sed sæpius; pugnare autem sæpius est ratiocinari frequenter, ac res

phantasia & mente concipere, easque iudicare. Quod si aliter faciamus, quasi milites inertes, & meticulosi terga vertimus, & euertimur, hoc est res perdiscendas obliuioni tradimus, nec ante reparamus, quàm directa iterum acie pugnemus eo modo, quo dictum est.

Quintum. Scientia naturalis non existit, & gignitur in nobis ab æterno aliquo agente, velut ab illa mente, siue intelligentia distributrice formatum, quam Auerroes Calchondeam appellat. Nostra enim ipsorum intelligendi vis ipso sensu longe nobilior, & potentior est, cum sit immortalis, & in actione sua non pendens à corpore. Sed sensus ipse per se nullo extrinsecus accedente operis adiutore, perfectè percipit ea, quæ illi percipienda natura præscripsit. Igitur intelligendi vis nostra, naturalisque ratiocinandi facultas, ipsa per se, ac sine adiutore extrinsecus accedente cognoscit, & percipit ea, quæ illi congruenter, & recto modo intelligenda proponuntur. Prætereà. Scientia cum exercetur, est actio quædam humana, & ex earum genere, quæ dicuntur immanentes, actio autem immanens est ea, quæ ab eodem principio manat, in quo recipitur; adeoque scientia ab eadem facultate manat, in qua recipitur. sed si ab illa mente gigneretur in nobis scientia vel in ipsa reciperetur intelligentia nostra, vel in ea mente, à qua gigni dicitur, & produci. Si ab ea mente reciperetur, scientia non esset actus humanæ intelligentiæ, sed eius mentis, à qua produceretur, si reciperetur in nostra ipsorum intelligentia, scientia non esset immanens actio, cum ab eo principio non manaret, in quo reciperetur, & esset.

Neque verò quicquam hîc imminutum volumus de opinione illa, qua creduntur Angeli piorum adesse mentibus, easque ad naturæ percipiendas res abditas illustrare. Rectè quippe ac verè D. Athanasius in quæst. ad Antioch. ait, Angelorum esse τάξιν διδασκαλικὴν, hoc est, ordinem ad docendum institutum & comparatum. & in lib. de communi essent. Angelos esse ἀνθρώπων διδασκάλους, hominum magistros & præceptores. Quin Clemens Alexandrinus lib. 6. strom. dicere non est veritus, addiscere nos scientiam cohortantibus Angelis συμπροτρεπόντων ἀγγέλων. Et Orig. hom 11. in Num. eosdem Angelos magistros facit, Dei luce, admirabilique scientia illustratos, disseminandis, spargendisque per homines disciplinis operam diligenter ac studiosè nauantes. Vera sunt, inquam, hæc. Sed aliud est Angelos esse scientiæ causas, ita efficientes, vt causæ principes sint, quod ij volunt, quos confutauimus, aliud sic efficientes esse, vt principi causæ, quæ anima est, velut adiutores, & instrumenta se præbeant. Digerunt enim in ordinem species, ac phantasmata, alióue modo intelligentiam præparant ad suscipiendam, parandamque scientiam.

Sextum. Rerum plerarumque scientia naturalium, Dei peculiare priuatumque præsidium non postulat, vt nostræ ipsorum intelligentiæ tribuatur, inferaturve Ac rerum quidem plerarumque, non omnium dixi: quia res aliquæ in tota naturæ amplitudine fortasse sunt, quarum cognitio singulare quoddam à Deo adiumentum efflagitet: cuiusmodi sunt excelsiores, & difficiliores, ad quas peruadere penitus hominis intelligentiæ non est promptum. Dixi præterea huiusmodi scientiam non exquirere priuatum ac singulare aliquod auxilium aut lucem, quia satis ad eam cognitionem parandam esse putatur commune præsidium, quo reguntur singula, & suo munere commodè perfunguntur. Ac ratio sane videtur hæc esse non probabilis modo, sed euidens, cur id dicatur. Plurimarum rerum scientia naturalis est homini perfectio. Ad illam igitur adipiscendam satis est superque commune præsidium. Neque enim naturales causæ ad suas proferendas actiones & opera propria, priuatam aliquam à Deo postulant opem, sed sunt contentæ cōmuni. Hominis autem intelligentia naturalis est causa parandę cognitionis, ac scientiæ rerum, quæ se tenent intra naturam, nec effectus eiusmodi talis, ac tantus est, vt naturalem causæ potestatem exsuperet. Cur enim alia omnia rationis expertia, siue animata, siue inanima, quemadmodum cernimus, communi tantum generalique Dei munitę præsidio, in naturali suo versentur opere, naturalemque perfectionem consequantur, homini, cui maior est, à Deo ipso indita potestas, ac virtus, idem agere per vires suas, naturamque non liceat?

Septimum. Aristotelis ergo sententia est in hoc cap. 3. libri Ethicorum 6. & in lib. 1. Poster. & in 1. Meta. & alibi, quem plerique sequuntur omnes, veram, propriamque scientiam à natura non gigni, sed eo modo parari, quo cæteri in nobis existunt, & efficiuntur habitus, hoc est multiplicandis actibus, & frequentando labore. Itaque scientiæ causa conficiens est quidem multiplex, hoc est hominis intelligentia, primorum cognitio principiorum, & docens magister; sed pręcipua tamen ac princeps, intelligentia hominis est. Neque enim de Deo quicquam hoc loco dicimus, qui scientiam quandoque diuinitus inspirat; neque de Angelo, qui pręceptoris interdum officio fungitur, sed de causa conficiente per vires, potestatemque naturæ. Igitur scientiæ causa magister, ac doctor est; non tamen est causa princeps, & domina, sed velut instrumentum subseruiens dominæ. Quemadmodum enim Medicus valetudinis est causa, eo solum nomine, quod ostendat exhibeatque medicamenta, quibus natura se ipsam adiuuat, & saluti restituit, sic pręceptor verbis & oratione discentem iuuat ad species, & simulacra rerum ordinatim ac rectè consignandas in animo, & ex iis modo ac via ratiocinandum, & concludendum quoad denique habitus inolescat & confirmetur. Ita videlicet Socrates in Menone puerum docet ordinatim interrogans; puer autem ipse probe respondet, non quod ante scientia iam polleret, sed quòd per interrogationes illas, & puncta, rerum simulacris à Socrate in eius mente dispositis, illico disceret quod nesciebat. Ipsa verò principiorum cognitio causa quidem scientiæ rectè dicitur, sed quæ maiorem non habeat vim quàm instrumenti. Ex iis quippe, ac per ea ratiocinatur intelligentia, differendoque, partiendo, & cōparando consecutionem illam, & complexionem elicit, in qua demum omnis posita scientia est. Sola igitur hominis intelligentia prin-

ceps est scientiæ causa, cæterisque ad scientiæ fœtum ortumque vtitur, velut adminiculis & instrumentis.

QVÆSTIO III. CAP. III. LIB. VI.

De scientiæ doctoribus & authoribus primis. An aliqui fuerint.

QVoniam inter conficientes scientię causas, ipsosquoque Magistros, doctoresque censuimus, haud alienum opinor est, quærere, quinam fuerint authores, doctoresque à quibus doctrina primum fluxerit, & tradita deinceps alijs per manus sit. Aristoteles quidem in primo lib. de cœlo & in primo Meteor. affirmatè contendit, disciplinas æternas esse, nec earum fuisse authores, aut inuentores vllos, sed tantú redintegratores aliquos & restitutores. sed nimirum Aristoteles in eo totus est, vt æternum faciat mundum: nec potest opinioni suæ loqui congruenter, nisi scientiam quoque faciat æternam, nec ex illis ortam authoribus primis, cum in æternitate non sint aliqui primi. Quapropter vult ille quidem æternam scientiam, qui putauit ab æterno fuisse iam homines, sed non vult tamen illam ingeneratam animæ: nec aliud naturæ insitum animo putat, præter scientiæ capacitatem, cupiditatemve, atque ad sciendum propensionem, qua interpretatione supra etiam vsi sumus, cum persimilia quędam eiusdem Aristotelis obiecta nobis loca expedienda fuerunt, & explananda. Sed aliam hîc in medium proferam explicationem, & nouam, & faciliorem opinor: ex qua quid in eo genere senserit Aristoteles, & quantum à Platone dissideat, intelligemus. Mundum, & rerum hanc vniuersitatem æternam, quod omnes norunt, credidit Aristoteles, & quod inde consequens est, homines ab æterno fuisse scientia munitos, quæ virtus est homini propria. Plato verò non mundum ipsum, & vniuersitatem, sed animas separatas scientia, & sapientia præditas facit æternas, paulatimque, ac subinde ingredientes in hominum corpora, & demigrantes in alia cum obliuione scientiæ. Itaque obliuionem illam Platonis haud admisit Aristoteles, qui animas numquam voluit separatas, antequam cum corpore iungerentur. sed tamen aliam, aliaque ex causa profectam excogitauit obliuionem, quæ mundo etiam ab æternitate posito, contigerit homini. Hanc profectò nasci voluit ex regionum, ac gentium mutatione, quæ in variis terrarum partibus ex eluuionibus, aut exustionibus euenerit. Neque enim illud commune diluuium cognitum habuit, quo Noë tantum, familiaque superstite, terrarum demersus est orbis; cum eius fama & notitia peruaserit quidem ad Barbaros, ad Græcos, Latinosque numquam peruaserit. Quippe de illo Iosephus in primo lib. antiquitatum ita scriptum reliquit [*Huius diluuij & Arcæ mentionem fecerunt omnes Barbaricæ scriptores historiæ, in vsque Berosus Chaldæus. Idem commemorat Ægyptius ille Hieronymus, qui memoria prodit Phœnicum antiquitates. idem Mnaseas, Damascenus & alij barbari: sed è Græcis Romanisque prorsus nulli.*] Quam in sententiam D. Augustinum accipias, qui alia omnia videtur arbitrari. Non enim vniuersè dixit nullis omnino fuisse notum historicis diluuium Noë, sed nominatim fuisse à Græcis ac Romanis historicis ignoratum. Neque verò cum hæc dico, id etiam contendo, ne rumusculum quidem vllum huius eluuionis ad Græcos, & Latinos vnquam peruenisse. Scitum est, vtrorumque litteris maxime frequentatum esse Deucalionis illud diluuium, in quo plurima finxerunt ex iis, quæ verè in diluuio Noe facta fuerunt, cum & Plutarchus inter Græcos in lib. de solertia animantium, memoriæ prodium dicat, columbam à Deucalione dimissam ex Arca primum reuertisse, sed regressam iterum nec reuersam, fuisse nunciam serenitatis, & Ouidius inter Latinos sic eluuionem illam effingat, vt historiam Moysis exscribere, non fabulam canere videatur; sed Aristoteles, qui nec de Noë diluuio quicquam agnouerat, nec decipi se patiebatur poëtarum fabulis, Deucalionis illud diluuium sciebat non fuisse commune terrarum omnium, vt vulgus poëtarum canebat, sed priuatum, ac prouinciale solius Thessaliæ. Itaque in cap. 14. Meteor. 1. vbi docet, peculiares & prouinciales eluuiones vel imbrium vi, vel eruptione nouorum fluminum existere plurimas, & naturales esse: docet etiam commune diluuium terrarum omnium, nec vnquam fuisse, nec accidere posse natura. Ac non posse naturaliter euenire, sed solum diuinitus: affirmant etiam è nostris plurimi, neque enim par esse videtur, & rationi consentiens, authorem naturæ Deum naturales causas ita disposuisse, vt terram quam hominib. ipse ad inhabitandum perpoluerat, obruere totam aliquando possent. Communi ergo, ac generali terrarum omnium eluuione seclusa, plurimas eo loco prouinciarum, & regionum priuatas variis fuisse temporibus ait, quod verissimum est. Enumerauit enim multas Cato in 2. de Originibus Solin. Polystor. Fab. Pictor. de Orig. Vrbis D. Augustin. in lib. 18. Ciuit. cap. 8. & 10. Isidor. in lib. 4. orig. cap. 22. aliique non pauci.

In his igitur eluuionibus orarum & regionum priuatis, cuiusmodi Deucalionis fuit in Thessalia, Ogigis in Attica, in aliis terris, & prouinciis aliæ, deletis hominibus, obrutis oppidis, vastatione secuta, solitudine facta, obliuionem omnium euenisse putat Aristoteles. Id quod etiam fieri sæpe ait ex bellis, ex pestilentia, ex terræ sterilitate, ex aliis eiusmodi communibus, & publicis incommodis, quæ populos cogunt solum vertere, atque in alias regiones commigrare. Ergo cum hæ calamitates incidunt, ac multa post tempora depulsis incommodis illis, iterum nouæ gentes ad eadem loca incolenda, & frequentanda remigrant, aliquos esse oportet illius scientiæ restitutores, cuius memoria, primis deletis hominibus, obliterata iam est. ideoque nimirum inuentores scientiæ primos, qui in æternitate non sunt, esse nullos affirmat, redintegratores autem, & restitutores fuisse aliquos, qui deletam ante scientiæ memoriam in præteritis illis hominibus, iterum in consecutis aliis excitarent. Quæ sanè interpretatio ad libellam congruit iis, quæ alibi dixit, vt vidimus in proximè

ximę superiori quæst. scientiæ nimirum non esse ortum vllum, sed acceptionem. neque enim eius ortus esse potest vllus, si æterna est, sed esse potest acceptio, siue per manus traditio, & restitutio. Cum igitur Aristoteles authores scientiæ non inueniat primos, nec vllum exordium; quia falsò mundum putauit æternum, ea de re doceri necesse habet à nobis, qui scientiæ magistros primos in monumentis sacris inuenimus. quos ipse vestigare non potuit in profanis.

Antiquorum (Platone atque Aristotele solum exceptis quorum ille natura ingenitam, hic æternam scientiam voluit) de ipsius scientiæ primis authoribus variæ fuerunt sententiæ; plerique tamen in eo consensisse videntur, vt dicerent scientiam omnem à Barbaris habuisse principium. Quod enim Laertius ausus est dicere Philosophiam, ac scientiam omnem è Græcia, tamquam ex fonte manasse, vbi Musæus, & Linus primi fuere sapientes, refelli facile potest ex Eusebii Cæsariensis authoritate, & ex enumeratione plurimorum, qui longe ante illos docti, & rerum scientes apud alios populos habiti sunt. Nam apud Babylonios, & Assyrios multo ante propter sapientiam claruêre Chaldæi, apud Persas Magi, apud Indos gymnosophistæ, apud Phœnices Ochus, apud Thraces Zalmoxis & Orpheus, apud Lybicos Atlas. Sed inter Barbaros ipsos Ægyptij potissimum eam sibi gloriam vindicare conati sunt; rati ex suo ipsorum sinu profusam fuisse ad cæteros sapientiam, cuius authorem aliqui Nili filium, alii Vulcanum, alij Mercurium Trismegistum tradidere.

Cæterum istorum nemini adiudicanda res est, cum scientia longe fuerit antiquior, longeque nobilioribus in lucem effusa natalibus sit. Exortus enim scientiæ, ac propagatio, ipsaque primorum sapientium, ac doctorum hominum series ita se habet. Adamus humani generis parens, ac princeps ab authore Deo conditus est cunctis animi, & corporis ornamentis instructus; inter quæ primo loco numerari scientia, & sapientia debet. Summorum hæc sententia Theologorum communis est, in primisque Magistri sentent. Bonauent. D. Thom. Vgonis & aliorum, quibus placet Adamum iam inde vsque à primo ipsius exortu rerum naturalium, humanarumque scientia fuisse præditum: neque enim de diuinarum cognitione rerum hîc aliquid dicimus, vbi de naturali solum scientia loquimur. Potest tantummodo dubitanter inquiri, quantanam, qualisque illa scientia fuerit Adami. Sed respondent ad vnum omnes, cunctis fuisse partibus absolutam, nec aliquid in rerum esse natura, quod Adamus confestim conditus ignoraret. Vnus est Caietanus, qui quarumdam ei rerum cognitionem ademerit: excipit enim ipsa rerum initia, quæ dicimus elementa, excipit orbes cælestes, & sydera; cum hæ principes mundi sint partes, quarum perfecta cognitio Deo conditori propria esse videatur. Sed hæc opinio probatur a nemine; placetque omnibus, Adamum, & cœlestium, & sub cælo iacentium rerum vniuersarum scientia fuisse communitum à Deo. Itaque haud minus scientiæ, quam humani generis author, & caput habendus est; ex quo deinceps omnis ad posteros sapientia fluxerit. Non enim dubitandum est, quin suos ipse docuerit liberos, ac præcipue Sethum, à quo pia, & bonis idonea disciplinis excepta soboles est. Itaque Sethi filii Nepotesque cum ab eodem Setho didicissent, Adamum prænunciasse communem eluuionem terrarum omnium, cumque doctrinam illam sapientiamque multiplicem ab ipso haustam Adamo primum, deinde à parente propius acceptam vellent sartam, ac tectam iis conseruare, qui post aquarum diluuium orituri essent, & easdem regiones iterum habitaturi, dicuntur excitasse nobiles illas columnas duas, è marmore vnam, è lateribus alteram, in quibus incisa litteris excellentiorum disciplinarum præcepta proposuerunt, vt ad omnem posteritatem, quasi per manus exinde transmitterentur. Excepit horum ætatem, & litteras Noë, à quo per extersas, & repurgatas orbis terræ prouincias plurimæ deductæ coloniæ sunt, vnáque cum iis varia doctrinarum genera proseminata. Sed nulla neque citius, neque magis ornata disciplinis omnibus est, quam Syriæ propinqua Chaldæa, & Babylonica regio: vbi clarissima, sacrisque litteris maxime nobilitata est vrbs illa, quæ quoniam officina erat publica, & quasi mercatus disciplinarum omnium ac litterarum, appellata est Vr, hoc est doctrina vel eruditio. Hic nimirum extitit Abrahamus ille non sanctitate modo, & probitate morum nobilissimus, sed naturalium quoque cognitione rerum & liberalibus excultissimus artibus; quas in ea vrbe iam à teneris, ac prima ætate didicerat. Cæterum quia Chaldæi abusi litteris & doctrina, à diuino cultu, rectaque religione desciuerant, Abrahamus euocatus inde diuinitus est; iussusque terras, & prouincias exteras peragrare, varios docuit obiter populos, ac Philosophiam, cæterasque præstantiores artes primus intulit in Ægyptum. Hinc Ægyptiis extitit idonea probabilisque gloriandi causa de antiquitate scientiæ. Quamquam enim errarent in eo, quod se putarent authores primos, opificesque sciendi, non errarunt tamen in eo quod illo nomine se plurimis anteferrent.

Discrepant quidem inter se sacrarum interpretes litterarum, vbi quærunt, vndenam Ægyptii disciplinas illas hausissent, quibus institutus est Moyses, dicitur enim a Stephano Protomart. in Act. 7. eruditus omni sapientia Ægyptiorum, hoc est rerum omnium scientissimus. Nam ex Iustino Philosopho, ac Martyre duplicem eo tempore doctrinam fuisse apud Ægyptios accepimus, vnam quidem exotericam, patentemque, & apertam omnibus, hoc est Geometriam, Arithmeticam, Musicam, Astrologiam; & ex Diodoro in lib. 2. Laert. in proœm. Euseb. in Præpar. lib. 1. Physiologiam Peripateticæ

non absimilem, & Theologiam, de natura, varietate, cæremoniis, cultuque Deorum differentem. alteram vero magis abditam & arcanam, nec vulgo cognobilem, aut omnibus tradi solitam, sed carmus tantum ac certis quibusdam viris, per symbola videlicet, & ænigmata, Physiologiæ, Theologiæ, & Politicæ mysteria quædam, & præceptiones adumbrantem. Cum itaquam sacrorum voluminum interpretes eo nomine commendari Moysen videant, quod omni ægyptiorum sapientia esset ornatus, legantque apud Iustinum, & alios tantam, ac tam variam tum fuisse doctrinam Ægyptiorum, iure quærunt à quonam illam disciplinarum complexionem absolutam, atque perfectam iam accepissent Ægyptij. In eius authore designando non parum dissentiunt: cum aliqui Abrahamum, alii Iacobum Iosephi parentem, qui longe post Abrahamum in eam prouinciam est ingressus, authorem velint, alij Iosephum ipsum; alii magnam Isidem, alii Mercurium Trismegistum. Sed quia nobilior, & vulgatior opinio est, ab Abrahamo fuisse principio in Ægyptum eas doctrinæ copias importatas, hunc profecto primum facere doctorem oportet, alios vero, quos memoraui, posteriores magistros, illiusque scientiæ olim ab Abrahamo traditæ vel explanatores, vel si prolapsa fuisset, restitutores. Qui sic censent, mouentur ad id arbitrandum ab Euseb. in lib. 9. præpar. cap. 4. apud quem eo loco Eupolemus antiquissimus scriptor testatum reliquit, Abrahamum in vrbe Ægyptiorum Heliopoli cum iis sacerdotibus vixisse, & necessitudinem habuisse, eisque Astrologiam, rerumque cælestium omnium vim, & naturam abditam demonstrasse. Mouentur à Iosepho in primo lib. Antiquitatum, vbi tradit, apud Ægyptios Abrahamum, cum eò peruasit, summo in pretio atque honore fuisse habitum, ideo, quod in eo non solum eximia quædam intelligendi vis, verum etiam dicendi facultas, & eloquentia cerneretur. Atque vt eas, quas Ægyptiis nominatim demonstrarit disciplinas intelligeremus, hæc idem Iosephus verba subiunxit. Quibus, hoc est Ægyptiis, benigne numerorum, & astrorum scientiam impartiuit; cum ante earum disciplinarum plane rudes, atque ignari fuissent. Hæ porro disciplinæ à Chaldæis ad Ægyptios perlatæ, diu multumque inibi floruerunt; postea vero ab Ægyptiis ad Græcos transuectæ sunt. Ita Iosephus. cum quo non incommode concilies ea, quæ dicuntur ex Varrone D. à Augustino in lib. 18. Ciuitat. cap. 40. de Iside, quam facit primam Ægyptiorum magistram, & ea; quæ traduntur ab aliis de Iacobo, ac de Iosepho, quos Ægyptiarum disciplinarum primos item constituerunt authores. Cum enim Eusebius in Chronicis Inachi regnum, cuius Isis filia fuit, post Abrahæ mortem exortum velit, & Iacobus ac Ioseph multo post in Ægyptum intrarint, facile conuenient omnia, si primum authorem ponamus Abrahamum, alios autem restitutores faciamus, instauratores, aut etiam amplificatores, cum præsertim Abraham haud longo tempore commoratus sit in Ægypto, Iacob, & Ioseph in eá prouincia diu multumque versati sint. Cæterum obseruatè notandum est, quod eo loco docet præterea Iosephus Historicus, hoc est, non modo tam antiquas esse litteras Ægyptiorum, verum etiam semen illud doctrinæ semel in eo regno satum creuisse semper, ibidemque diutissime permansisse, frugesque, ac fructus inde subnatos ad alias gentes imprimisque ad Græcos fuisse transuectos. Atque haud scio, an ad hanc pertinere gloriam possit quod ab Eustathio scribitur in proœmio ad Odysseam de antiquissima & omnium prima, quæ vnquam aut vsquam fuerint, Bibliotheca: scribit, inquam, Naucratem extitisse quemdam, qui furem, & plagiarium facere auderet Homerum. Narrabat enim eum in Ægyptum venisse, ibique libros reperisse Phantasiæ feminæ, quæ Iliadem, atque Odysseam iam scripserat & in templo Vulcani deposuerat, interuertisse eos libros Homerum ad se, sibi adscripsisse, & publicasse, versus denique cecinisse pro suis. Vtrum ea, quæ ab Homeri furto dicuntur, & plagio vera sint, non est otium hoc loco quærere, vbi quod quærimus compertum habemus, hoc est, litteras apud Ægyptios natas, ita inibi permansisse, vt instituta etiam ante natum Homerum Bibliotheca, exteros tamquam ad disciplinarum emporium euocarent. Poeticam autem illam Phantasiam ipso etiam Eustathio depugnante in Bibliotheca deposuisse poemata sua, vel ex eo verisimile puto, quod in templo Vulcani deposuerit: cum pleræque omnes Bibliothecæ ab antiquis, aut in Templis, aut iuxta Templa fuerint excitatæ. Quis autem fuerit primus, qui ex Ægypto doctrinam in Græciam deportarit, mihi quidem exploratum non est, sed scitum omnibus, ac notum est illud; Græcorum plurimos in Ægyptum longas, & frequentes suscepisse peregrinationes; & inde natas esse in Græcia tam multas Philosophorum familias ac sectas, vt recensere tædium sit.

CAPVT IV. LIB. VI.

DE ARTE.

SVMMA.

Quid sit Ars, quęue illius materia, quod opus: quæ à cæteris habitibus differentiæ. quinam habitus Arti contrarius sit.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVINQVE.

1. *In contingentibus duo versanturhabitus intelligentiæ, quorum vnus est Ars.*
2. *Ars est habitus ad efficiendum comparatus.*
3. *Artis functiones sunt, consideratio, & effectio: opus id quod efficitur.*
4. *Ars propter materiam, quam tractat, & similis & dissimilis alijs quibusdam habitibus est.*
5. *Certus quidam habitus inuenitur arti contrarius.*

PRIMA PARS. CAP. IV.

ΤΟΥ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτὸν, ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις. πιστεύομεν δ' καὶ περὶ αὐτῶν, καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις, ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ, ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως, καὶ οὐδὲ περιέχεται ὑπ' ἀλλήλων· οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις, οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξίς ἐστιν.

EIus autem, quod potest aliter se habere, quiddam est in effectionem cadens, quiddam in actionem. differens vero est effectio & actio. Credimus autem in his quoque sermonibus exotericis. Quapropter etiam habitus cum ratione agens diuersum quidam est ab habitu cum recta ratione efficiente: neque alterum continetur ab altero: non enim actio effectio, neque actio effectio est.

EXPLANATIO.

DE ijs, quæ aliter euenire non possunt, deque scientia, quæ in iisdem versatur, est dictum satis. Aggreditur nunc explicare de ijs, quæ aliter, aliterque contingere solent, adeóque dicuntur iam à Philosophis vno vocabulo contingentia, Græce τὰ ἐνδεχόμενα. Horum ergo contingentium duo genera facit, quorum alterum sub effectionem venit, alterum sub actionem: ex quo fieri vult, vt duo constituendi sint habitus in animo, alter efficiens, alter agens, sic inter se differentes, quemadmodum ab effectione differt, & distinguitur actio. Itaque rem probare, ac demonstrare videtur hoc modo. Habitus animi differunt, atque inter se distinguuntut ex materia, quã tractant differente, ac varia. Ergo habitus animi qui versantur in contingentibus, inter se differunt ideo, quod in materia versantur varia & differēte: Contingentium enim rerum aliæ dicuntur effici, aliæ agi adeoq; diuersæ, ac variæ inter se sunt. Esse quippe diuersas, ac varias, vel ex eo intelligitur, & constat, quod effectio & actio distinguantur ac differant inter se, idque contendit, hoc loco rationibus ostēdendum non esse, sed credendum ex ijs, quæ dicta iam ab eo, & disputata fuerant in libris, ac sermonibus exotericis. Quinam sint Aristotelis sermones, ac libri exoterici, dictũ est à nobis alibi multis: neque quisquam est, qui nesciat, esse libros planiores, ac faciliores quos appellat Cicero populares. Sed hoc loco putauerim non hos esse, sed generatim eos, qui doctrinã moralē non continent, cuiusmodi sunt libri de Anima, vel de Metaph. & alii, in quibus ea tradidit quæ hoc loco præterit, & credenda proponit. Nam pluribus locis inter actionē effectionēq; discrimen ex industria demonstrauit. Itaq; exotericos hîc eos dixisse libros autumo, quod alterius philosophiæ partes sint,

non doctrinæ moralis, idque probe vidisse videtur Argyrolus: qui exotericos latine vertit hic extrarios, quasi libros extra moralem Philophiam. Intellexit hoc etiam vetus interpres, quo vsus est D. Thomas, & alij; minus enim latine, sed tamen ad animi sui sententiam exprimendam haud male exotericos libros, aut sermones reddidit hoc loco exteriores. voluit nimirum extrarios dicere, sed dixit vt potuit. Ex his igitur libris ait esse repetendam differentiam inter effectionem, actionemque, quę ad summum posita est in eo, quod actio sit earum rerum, quæ tractantur à prudentia; effectio vero earum, quæ in externa materia cum aliqua noua forma figuráue cernuntur. quale est ædificare, vel sculpere, aut secare. Itaque recte concludit, neque actionem esse effectionem, neque actionem esse, aut dici debere effectionem: neque vnam ab altera contineri. sed hac de re dicemus infra in quæstionibus fusius, & distinctius. Cum igitur effectio & actio sic inter se differant & variæ sint, ea, quæ in effectionem, quæque in actionem veniunt, pariter inter se different, & varia erunt: ex quo sequitur habitus, qui ea tractant, esse inter se differentes, ac varios, quia quilibet habitus distinguitur ex iis, in quibus versatur, & ponit operam.

SECVNDA PARS CAP. IV. LIB. VI.

Ἐπεὶ δ' ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη τίς ἐστι, καὶ ὅπερ ἕξις τις μετὰ λόγου ποιητική, καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστίν, ἥτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη ἣ οὐ τέχνη, ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη, καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική.

Quia vero ædificandi facultas ars quædam est, atque id ipsum, quod est habitus quidam cum ratione efficiens; neque vlla est ars, quæ non cum ratione efficiens habitus sit, neque talis vllus, qui non sit ars, idem erit ars, ac habitus cum ratione vera efficiens.

EXPLANATIO.



Vperior illa diuisio contingentium, & mutabilium rerum in eas, quæ sub effectionem caderent, & in eas, quæ conuenirent in actionem, eò pertinebat vt intelligeremus, artem in iis esse, ac versari, quibus effectio non actio congruit; ex quo demum Artis definitionem ducere, atque informare possemus: eorum enim, quæ efficiuntur, est ars: eorum, quæ aguntur prudentia. Pergit igitur in eam sententiam ita disserere. Videmus architecturam, siue facultatem illam extruendarum ædium, quæ in fabris parietariis, & in fabrorum magistris est, diciturque οἰκοδομική, artem quamdam esse, atque idem quod est habitus ad aliquid cum ratione efficiendum comparatus, ac factus, nec vllam inueniri artem posse, quę non sit habitus aliquid efficiendi vim obtinens; nec vllum habitum esse ad aliquid cum ratione efficiendum comparatum, qui non sit ars, Igitur ars nihil erit aliud, quam habitus ad aliquid cum vera efficiendum ratione comparatus. Nimirum vim intimam segregat hic Aristoteles ab infinita rerum multitudine, quibus idem vulgo tribuitur artis nomen: idque sibi sepositum vult, & definit, cui vere propriéque vocabulum artis impertimur. Non enim vna, & simplex Artis est notio, sed multiplex, ac longe plurima sunt, in quorum appellatione ipso nomine veræ Artis abutimur. Dicitur interdum ars non habitus ipse, sed ratio quædam & via, siue progressus ad habitum, quam rationem ac viam μέθοδον alicubi nominat Aristoteles. Hinc videlicet ea loquendi formula fluxit apud Tullium frequens: aliquid arte facere: quod sæpius etiam dicit via, & ratione tractare. Significat enim artis nomine non tam ipsum Artis habitum partum, & confirmatum, quam præceptiones, & Methodum, quibus artis habitus facile comparatur. Artes quoque dicuntur habitus singuli, qui certi sint, vel aliquid veri contineant. omnes quippe doctrinæ, ac facultates, siue theoricæ, siue practicæ, siue poëticæ, siue oratoriæ, nominantur artes. Quin institorum, nautarum, histrionum, luctatorum, athletarum, Pancratistarum, aliorumque studium quodlibet & exercitatio dicitur ars. Atque hinc nata est apud Tullium in Acad. 4. in 1. de orat, & apud Quintilianum illa communis, & peruagata definitio Artis. Ars est ex multis perceptionibus animi vsu, & exercitatione conquisitis, atque in vnum exitum vitæ vtilem spectantibus, coaceruatio, siue collectio preceptorum.

His inquam studiis, & exercitationibus, quæ non sunt effectrices, hoc est, in nullam materiam figuram, aut formam inducunt, artis quidem appellatio sæpe tribuitur, sed si hæc Aristotelis definitio probatur, per abusionem tribuitur, & improprie. Certum igitur hic definit habitum, hoc est eum, cui solum debeatur effectio in materiam transiens, eique formam, ac figuram inducens: cæteros habitus, ac studia prætermittit, & artis nomine digna non arbitratur. Ratio vero, cur sic in angustum adducat & contrahat nomen artis, ex magnis Moralibus est repetenda. Est autem ea, quod videret verbum τεχνάζειν apud Græcos huic arti, quam definit, plerumque dari non aliis habitibus, qui vulgo dicuntur artes. Nam alioqui si omnes artis appellationes in hanc includere, atque inculcare voluisset, quam deficiendo pertractat, non ea modo studia, de quibus dixi, sed alia quoq; complecti debuisset, quibus ne artis quidem communis illa definitio conuenit, quæ vim omnem artis ad vtilitatem refert, & commodum vitæ, cum malæ sint artes plurimæ, nec dolus aliquis, ac fallacia sit quæ apud scriptores non inuenerit aliquando vocabulum artis.

PARS. III. CAP. IV. LIB. VI.

ΕΣΤΙ δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν, ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων, καὶ εἶναι, καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι, ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ. οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, ἢ γινομένων, ἡ τέχνη ἐστὶν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν. ἐν αὑτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν. ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως, ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι.

SIta est autem ars omnis in generatione, & in moliendo, & spectando quomodo fiat aliquid eorum, quæ possunt, & esse, & non esse, & quorum principium est in faciente, non in eo, quod efficitur. Neque enim eorum, quæ ex necessitate sunt, aut fiunt, ars est, neque eorum, quæ secundum naturam sunt. In se ipsis quippe habent hæc principium. Cum autem effectio, & actio diuersa sint, necesse est, artem effectionis, non actionis esse.

EXPLANATIO.

DEFINITIONE inuestigata; & tradita; materiam artis intuendam proponit. Et in ea duo potissimum peruidenda, & perpendenda esse confirmat; hoc est actionem artificis, quæ regitur arte, & opus quod per artificem in materia, aut ex materia fit. Ipsa porro artificis actio triplex est. Primum enim considerat artifex, qua ratione, modóue aliquid efficiendum sit. deinde aggreditur illud in materia externa moliri, & facere: ad extremum ipsum efficit opus, quod animo destinauit, & molitus in materia est. Propterea nimirum omnem ait prorsus artem in generatione versari, & occupari totam, hoc est in eo; quod prius non erat efficiendo. Nam aliis etiam locis vtitur Aristoteles hoc verbo generandi, non solum ad animalium ortum exprimendum, verum etiam ad declarandam productionem fabricationemue rerum, quæ animi sunt expertes, idque voluisse videtur planius, ac distinctius explicare, cum addidit, artem versari in moliendo, & quod est Græce τὸ τεχνάζειν in opere aliquo fabricando, ac demum in peruidendo, qua ratione, ac via opus ipsum perfici recte possit. In summa id vult, & contendit, aliquam in materia mutationem esse oportere, cum opus artificiosum efficitur: vt intelligas ab Aristotelis doctrina esse haustum quod in iure Pontificio dicitur, dist. 88. cap. eijciens eos esse proprie artifices, qui res vendant à se in aliam formam elaboratas: semper enim ars aliquid fabricatur quod ante non erat, sed tum primum fit, vt Alciatus obseruat ad l. mercis ff. de verbor. significatione. Hæc, inquam, tria in artificis actione ponderat Aristoteles: in opere vero ipso quod artificis, aut artis actione producitur, intuetur & considerat duo: primum ea, quæ per artem, atque artificem fiunt esse contingentia, & ex eorum videlicet genere, quæ esse possunt, & non esse: cum enim fiunt, tunc primum incipiunt esse: igitur ante non erant, & quod hinc sequitur, esse, ac non esse possunt, nec vlla status sui necessitate tenentur. Secundum

huiusce generationis, aut productionis, & molitionis artificiosæ principium in ipso efficiente, atque authore operis esse, non in opere, quod efficitur, siue in opere iam effecto. Neque enim in rebus naturalibus, quæ semper, & continenter existunt, ac fiunt, versatur ars; quia in illis ipsis rebus quę natura gignuntur & fiunt, intimum, ac naturale principium generationis est. in opere vero artificiosa nullum penitus productionis, & fabricationis suæ principium est, sed est in artifice, ac molitore.

Proponitur igitur hic ab Aristotele inter artem & naturam differentia, quæ sic est. Principium effectionis est in eo, qui efficit, non in eo, quod efficitur. materia enim, quam tractat ars, non expetit formam inductam ab arte, quia si vllus esset in materia eiusmodi formæ insitus appetitus, ex necessitate ageret artifex, & necessario forma esset in materiam inferenda, vt docet Auerr. in lib. 7. meta. comm. 29. Igitur ea, quæ fiunt ab arte, suæ principium effectionis obtinent in artifice, non in se ipsis: non enim domus suæ principium molitionis habet in se, sed in fabricatore, ac molitore. Quæ vero naturalia sunt, agendi, mouendique principium intimum, inditumque habent in se, cum natura in eo ipso, in quo est, motus, quietisque principium sit. Materia quippe illa, quæ dicitur prima, necessariò, & naturaliter expetit naturalem formam, ideoque fit, vt naturalis principium actionis, non solum in agente sit, verum etiam in eo, quod pati dicitur, mutaturque, ac recipit formam, ex quo illud præterea inter artem, naturamque discrimen oritur, quod artis materia sit aliquid natura compositum, & perfectum, cuiusmodi sunt ligna, lapides aut ferrum, naturalis autem actionis materia sit aliquid inchoatum, imperfectumque, cum perfici non possit, nisi per eam, qua caret formam. Quod si velis ex bis id etiam conficere, dixeris ad extremum, hinc intelligi, in agendo artem imperfectissimam esse, perfectiorem esse naturam, perfectissimum Deum. Agens enim eo est imperfectius, quo pluribus ad agendum indiget ex 8. phy. t. 62. Ars eget externo agendi principio, & materia iam perfecta, statumque suum naturalem obtinente natura, & id quod per naturam agit, agendi principium habet in se, nec materiam postulat informatam, sed forma sua naturaliter imbuendam. Deus verò non modo summum illud & absolutum agendi principium ex quo pendent omnia in se proprium habet, verum etiam ad agendum nullam prorsus efflagitat materiam, sed ex nullis initiis excitat mundum. Agens ergo præstantissimum ac perfectissimum, Deus est, imperfectissimum, ars, minus imperfectum natura: cum ab agendi ratione diuina discedat minus.

Cum autem effectio &c.] Eorum quæ disputata sunt, complexio & clausa hæc est, Cum enim ars naturalia, atque immutabilia non attingat, relinquitur, vt versetur in contingentibus & mutabilibus; & quoniam ex contingentibus illa pręterit ars, quæ cadunt in actionem, & prudentiæ tractanda permittuntur, efficitur artis esse solam effectionem, & in eius materiam ea tantummodo conuenire, quæ externo effici possunt opere.

Existimant aliqui, voluisse Aristotelem hac disputatione ea demonstrare, à quibus ars, habita ratione materiæ, differat. Nam ex iis, quæ de ipsius materia sunt hîc constituta, sequitur primum, eam à scientia rerum diuinarum, atque à Mathematica longè differre; cum hę disciplinæ materiam immutabilem & necessariam tractent. sequitur secundo, etiam à scientia naturali differre; quæ versatur in rebus, motus principium in se ipsis habentibus. sequitur tertio loco, differre à prudentia, cuius est actio propria, non effectio.

QVARTA PARS. CAP. IV. LIB. VI.

ΚΑὶ τρόπον τινὰ περὶ τὰ αὐτά ἐστιν ἡ τύχη καὶ ἡ τέχνη, καθάπερ καὶ Ἀγάθων φησί. τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην.

ET aliquo modo circa eadem versitur fortuna, & ars, quemadmodum etiam Agathon ait. Ars fortunam amauit, & fortuna artem.

EXPLANATIO.



INSPECTIS, & enumeratis ijs, à quibus, habita ratione materiæ, differt & distinguitur Ars, vnum tandem inuenit, cum quo propter eamdem materiam conciliare se quodammodo videatur. fortuna videlicet vna est, quæ quoniam in rebus solum mutabilibus, atque inconstantibus cernitur, aliquam cum arte communionem materiæ possit habere. Nimitum inconstans & cæca cum sit, non debet aliam obtinere materiam, quam instabilem & inconstantem: cuiusmodi ea quoque materia est, quæ tractanda proponitur Arti: Ergo propter hanc vtriusque materiæ similitudinem sæpe fieri ait, vt ars, & fortuna copulentur & velut quamdam ineant inter se coniunctionem, ac societatem, ita prorsus, vt ars à fortuna iuuetur, contraque fortuna iuuetur ab arte, idque probe vidisse ait scriptorem Tragœdiarum Agathonem, auditorem, deliciasque Platonis, ipsiusque sodalem Aristotelis, cum illo senario, sic pronunciauit ex conuersione Lambini.

Fortunam vt artem sic & ars fortunam amat.

Et ex conuersione Stapulensis, qui ex senario facit Hexametrum.

Quippe Ars fortunam, fortunaque diligit artem.

Laudat eumdem senarium Simplicius in 2. lib. naturalis auscult. laudat autem his verbis. Poëtarum quoque nonnulli cuncta ferme referunt ad fortunam, ita, vt artis propinquam ipsam faciant dicentes.

Τέχνη τύχην ἔστερξε, καὶ τύχη τέχνην,

Vnde etiam fortunatum hominem sapere aiunt. Ita Simplicius. Pictoris exemplum hîc præsto est: qui vt scribit Dion Chrysost. in orat. 1. de fortuna, & alij, cum anhelantis equi, & ex bello iam lapsi spumas imitari conaretur, nec ei res ex animi sententia caderet, suæ subiratus arti, spongiam, varijs illitam coloribus ex ijs quos absterserat è tabula, in frœnum impegit, & ex iactu atque illisione fortuita spumas ad viuum expressit, quas extorquere voluisset ab arte. Itaque non modo casus, & fortuna opus illud artificiosum perfecit, sed ostendit qua ratione faciendum ab arte in posterum esset. Et quoniam dicitur hîc non modo à fortuna iuuari artem, sed ab arte fortunam, in hoc etiam exemplo cerni poterit qua ratione fortunam adiuuerit ars. Non enim vllo modo ex allisione spongiæ spuma fuisset expressa, nisi frœnum, & caput equi expictum ab arte antecessisset. Habet etiam cum prudentia cognationem aliquam fortuna propter contingentis materiæ similitudinem, sed cum arte longe maiorem, illique similior est, quia prudentia magis deliberat, consultatque, quam ars. vtrique tamen in agendo dissimilis est fortuna; quia tum ars, tum prudentia rationem sequuntur, & intuentur, eum agunt: fortuna verotemere fertur, & est inimica consilio ac rationi, id quod sibi voluisse crediderim Plutarchum in lib. de fortuna vbi docet, cum in prudentia, tum in cæteris artibus exiguam vim, & potestatem habere fortunam. Significat, inquam, id tantum artem, ac prudentiam, quia ratione vtuntur, superiores esse fortuna, quod verum est. Neque enim ipse diffiteri potest quod ait hîc Aristoteles, propter materię similitudinem mutabilis, & variantis, in qua tam ars, quam fortuna versatur, sæpe fortunam valete quam plurimum.

QVINTA CAP. IV. PARS. LIB. VI.

Ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν, ἡ δ' ἀτεχνία τοὐναντίον, μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν.

IGitur Ars, vt est dictum, habitus quidam cum ratione vera efficiens est. Sed inertia, contra cum ratione falsa efficiens habitus in eo quod potest se aliter habere.

EXPLANATIO.



SOLEMNE Aristoteli est in hoc Moralium opere habitus ipsos probabiles ac bonos cum oppositis & contrariis, hoc est, cum prauis, malisque conferre, vt ex ea demum contentione habitus boni vis intima, & natura facilius intelligatur. Id igitur ad extremum in hac etiam artis explicatione secutus, iterata eiusdem

Artis definitione demonstrat quisnam sit habitus Arti contrarius; ne quemquam sua similitudine fallere possit. Tractat enim hic quoque prauus habitus materiam eamdem inconstantem, atque mutabilem; adeóque decipere potest incautos. Ait ergo primum hunc habitum appellari ἀτεχνίαν hoc est inscitiam, atque imperitiam artis, quam vno vocabulo vertere, ac dicere placuit inertiam. Neque enim inertia latinis est semper otium aut segnities, ac desidia. sed interdum ipsa est artis ignoratio, & qualitas animi praua, arti cõtraria, vt planissime nos Cicero docet in Partitionibus, hoc modo. Animi autem, aut quemadmodum affecti sunt virtutibus, vitiis, artibus, inertiis, aut quemadmodum commoti cupiditate, molestia, &c. Iure igitur hunc habitum Arti contrarium latine dicimus inertiam: cuius propriam notam & characterem ex eo petit Aristoteles, quod sit falsa cum ratione ad efficiendum idoneus. Quemadmodum enim ars, habitus est, comparatus & factus ad efficiendum cum vera rectaque ratione, sic inertia, quoniam genere cum arte congruit, habitus efficiens est; sed quia discrepat forma & specie, falsa cum ratione, efficiens est.

EPILOGVS.

1. *Habitus ad efficiendam comparatus & factus sic ab eo differt, qui ad agendum per se idoneus, & comparatus est, quemadmodum effectio & actio discrepant inter se, & ea quæ in effectionem cadunt, ab iis, quæ veniunt sub actionem, & prudentiæ sunt.*
2. *Ars est habitus ad efficiendum cum vera ratione paratus ac factus. Eiusmodi est fabrilis, eiusmodi aliæ; nec vlla inuenitur ars, quæ non sit vera cum ratione efficiens habitus.*
3. *Qualibet ars, in opificij sui generatione, siue in operis sui productione versatur, hoc est in mutabili materia, & in eo, cuius agendi, mouendique principium externum est.*
4. *Ars adeo nec eorum est, quæ necessario fiunt, ac sunt, nec naturalium rerum, quibus insitum intimumque agendi principium est, ideoque iis dissimilis est disciplinis, quæ versantur in his.*
5. *Similis tamen videtur esse quodammodo fortunæ, quæ in mutabili quoque materia cernitur, & artem interdum quibusdam euentibus adiuuat.*
6. *Arti contrarius habitus est ἀτεχνία, quæ artis inscitia est, quia hæc etiam in mutabili versatur materia, & efficiens est, adeoque ab arte plurimum abest.*

QVÆSTIO CAP. IV. PRIMA LIB. VI.

Quid sit quod Artis nomine significatum hic voluit Aristoteles.



V ius vocabuli vis & notio tam multiplex est, vt nisi prius explicemus, ac distinguamus omnia, quibus hoc nomen sæpe, vulgóque tribuitur, intelligi artis definitio non possit, quam Aristoteles cunctis absolutam partibus, accuratè, ac diligenter in hoc capite tradidit. quatuor ergo sunt præcipuæ notiones huic artis nomini, vocabuloque subiectæ, quæ distinguendæ sunt singulæ. Ac prima quidem non tam artem significat, quam excellentiam quamdam, quæ vniuersam prorsus in se perfectionem artis includit, & continet, vt dicitur, eminenter. Hanc videlicet vniuersæ præstantiam artis & eminentiam intuemur in Deo, tamquam in Duce, ac Domino, in natura tamquam in subseruiente, ac famula. illam, quæ Deo tribuitur, exprimit Plato in lib. 10. de leg. cum aduersus Empedoclem, & Democritum, aliosque Philosophos, qui omnia casu constituta esse putabant, ex industria differens affirmate pronunciat, vniuersum, & quæ in vniuerso sunt, diuina fuisse arte composita. Eamdem significamus excellentiam, cum opificem Deum, & molitorem, aut architectum dicimus, & omnia facta olim fuisse, ac nunc esse, & constare opificio mirabili, atque artificio Dei. Eam vero, quæ ad naturam pertinet, tum indicare soliti sumus, cum naturam ipsam artificiosam appellamus, dicimusque mira quadam arte gigni, formari, effícique res à natura. Pulcherrime Plinius de conuolulo, herba inter sepes & fruticeta subnascente, seque per ramusculos in spiram conuoluente, ac florem albo lilio similem profundente. Est flos, inquit, non dissimilis illi, in herba, quam conuoluulum vocant, nascens per

fruteta, nullo odore, nec croceis intus, candorem tantum referens, ac veluti rudimentum naturæ lilia facere condiscentis.

Secunda notio artis in mutas conuenit animantes, quarum naturalem solertiam sæpe nominamus artem, & laudamus araneam, quòd texttrinam, apem, quòd ædificandi rationem; pisces quòd natandi artem homini demonstrarint. Itaque hæc naturalis solertia, quam artem dicimus, est superioris artis quem in Deo ac natura ponimus, imago quædam, & vmbra in ipsis animalibus ratione carentibus, apparens, & quasi refulgens, vt Platonici sæpe loquuntur.

Tertia notio amplissima est, ac latissime patens. Complectitur enim omnem habitum mentis, cuius beneficio, & vi aliquid agimus, quod agere per nos, & naturâ non possumus. Ita nimirum Prudentia dicitur ars esse actionibus humanis regendis, & moderandis idonea; scientia, esse inspiciendæ ars veritatis; Metaphysica esse artium ars, Arithmetica, seu Geometria, esse liberalium artium vna.

Quarta denique artis notio restrictior est, & propria, in eum tantummodo cadens habitum, qui a cæteris distinguitur habitibus, siue ad sciendum, siue ad agendum idoneis & comparatis. Ac multi quidem conati sunt hunc habitum suis contrahere limitibus, atque intra leges veræ definitionis includere; sed nemo præter Aristotelem potuit hoc perfecte consequi, & rem absoluere numeris suis. sit hæc igitur huius Quæstionis

Prima Positio. Aristoteles in hoc cap. 4. ceteris prætermissis habitibus, quibus interdum nomen artis imponimus, eum definiuit, qui distinctus ab iis omnibus sit, veroque ac proprie sibi vindicet nomen & vocabulum artis. Definitionem vero tradit huiusmodi, vt supra vidimus. Est habitus, vera rectaque cum ratione aliquid efficiens, siue vt ex Græco dicendum esset, effectiuus in iis versans, quæ esse, & non esse possunt, quorum principium in eo qui facit, non in eo, quod efficitur, inest. Hæc inquam eius definitio est, quæ nobis erit explicanda per partes. Et quia primum dicitur esse vera, & recta ratio, siue habitus cum recta, veraque ratione coniunctus, primo videndum est hoc loco, quid vera, siue recta ratio sit, quæ tantam habeat cum arte coniunctionem, vt ab ea secerni, ac separari non possit. Sapienter enim ac vere Plato in Gorgia, quod ratione caret, inquit, non est ars. omnis quippe ara cum ratione est. Et in lib. de Regno. quicquid artificiosum est mensuræ (hoc est rectæ rationis) particeps est. Recta ergo ratio quæ vis intima huius habitus est, hoc est artis essentia, non est ipsa ratiocinatio, cum artifex. qui alioqui absque recta ratione numquam aliquid agit, haud semper tamen efficiat cum ratiocinatione quod efficit, vt ait Aristot. in 2. Physicorum: sed est forma efficiendæ rei artificis animo consignata, & comprehensa cum eorum omnium cognitione, quæ ad eius expressionem in externa materie conspirantia esse congruenter oporteat. Quæ quidem forma recta ratio dicitur, non ideo solum, quod recta mentis ratione fingatur, sed propterea quoque, quod prædita sit congruenti ratione omnium partium, tum inter se inuicem, tum cũ ipso etiam artis fine comparatarum. ex quo fiat, vt eorum omnium quæ arte conficiuntur, rationem, & causam idoneam interroganti reddere ac demonstrare possimus. Hæc igitur artis recta ratio, quæ mentis est habitus, idea dici debet, exemplar, & forma efficiendæ rei mente concepta. Nam Aristot. in 7. Metaph. t. 30. & in 12. Meta. t. 24. artem vniuerse ait esse formam, & artem medendi nominatim aliquo modo valetudinem esse. est quippe valetudo veluti forma quædam animo medentis impressa, adeóque dixit in eod. 12. Meta. t. 18. artificiosa opera fieri à simili. hoc est ab operis idea, quæ in mente conformatur artificis. Itaque vt in summa dicamus, recta ratio conuenit tribus: primò quidem menti, quia principium rectæ rationis est: deinde habitui artis, quasi formæ ex illo principio prodeunti, tum operi artificioso tamquam rei per principium, & formam effectæ: vel, vt Platonici dicerent, tamquam vmbræ ipsius ideæ, cuius beneficio producitur, & efficitur opus. Quemadmodum enim ipsi Platonici res mortales ideæ diuinæ faciunt vmbras, sic nos dicere non dubitamus artificiosa opera, idearum, quæ in mente sunt artificis, vmbras esse, cum opus idea sua semper inferius, & deterius sit, sicut vmbra corpore deterior, atque imperfectior est. Conuenit inquam, his tribus ipsa recta ratio, cum hæc tria cernantur in arte, sed in primis, ac potissimum ideæ conuenit artificis. idea enim à recta ratione manat, quæ, quoniam operi perfectam illam indere figuram speciemque non potest, facit id, quod proximum est, hoc est, ideæ delineamentum & vmbram impartitur.

Sequitur in artis definitione ipsa operis effectio, dicitur enim ars esse habitus efficiens. Itaque haud incuriose videndum est primo, quid sit vniuersim effectio, quibusue nominibus ab actione discrepet; deinde quid hoc loco sibi voluerit Aristot. cum artem hac nota & veluti charactere distinxit, quod eius munus effectio sit, non actio, quodque actio & effectio sic differant inter se, vt vna sub altera non contineatur. Ergo, vt hinc ordiar; actionis nomen amplissimum est, nec aliqua potest esse humani muneris, & officii functio, quæ actionis tam ampla notione non comprehendatur. Cum igitur totam illã amplitudiné notionis obtinet actio, his tam latis limitibus ipsam etiam effectionem complectitur. sed ex tanta latitudine ad angustiorem notionem haud vna ratione contrahitur. Nam primo quidem ab effectione distinguitur ex fine, quæ differentia in eo posita est, quod post effectionem, aliquod superet, & remaneat opus, cuius causa laborabatur. Peruagatum exemplum petitur ex ædificatione & sculptura, quæ quoniam veræ sunt effectiones, domum, statuasque relinquunt effectas. Actio verò eiusmodi est, vt ex ea nihil remaneat operis, nisi fortassis ex euentu supersit aliquid, quod tamen actionis proprie finis haud sit, vt cum post actionem viri magnifici remanent, & cernuntur vrbis mœnia, tecta, porticus, portus, pontes, constratæ viæ, aliaque huius generis ornamenta.

Hæc enim opera non sunt vere, ac proprie actionis magnificæ finis, cum is illa contineatur honestate, quæ magnifica totam actione concluditur; sed effectus quidam Magnificentiæ sunt ex euentu prolati, cum vis tua illa ex intima hone-

state prodire gestit in vtilitates, & ornatum ciuitatis; qui finis illi perfectus & extremus, externusque est. Hanc inter actionem, effectionemque differentiam sæpe tradidit, & probauit Aristoteles, vt in lib. prim. Polit. cap. 3. in fine lib. 1. Magn. Moral. & post initium horum Moral. ad Nicomach. Præcipue tamen id præstitit in l. 6. c. 5. sic loquens, effectionis aliud quam effectio finis est, actionis vero nequaquam. In quibusdam codicibus non est scriptum, actionis vero nequaquam, sed actionis vero non semper. Quæ scriptura, nisi mendosior est, hanc habere sententiam potest, vt actionis finis, non semper sit aliquid aliud præter actionem ipsam, sed tamen sit aliquando, hoc est tunc cum ex euentu, & per accidens, aliquid ad actionem accedit extremum, externumque, quemadmodum paulo ante de actione magnifica diximus.

Hęc est, inquam, peruulgata inter effectionem, actionemque differentia, in qua [illegible] sic aliqui conquieścunt, vt aliam præterea nullam efflagitent. Sed in plurimas induunt se difficultates. Consequens hinc enim est, vt si quis citharam pulset, aut canat, aut saltet, agere dicendus sit, cum actiones eiusmodi nihil efficiant permanentis operis, adeoque in officio Prudentiæ versetur is, qui saltet, aut Citharam pulset; cum tamen artificium aliquod tractare censeatur, & dicatur ab omnibus. At verum quidem est, eiusmodi artificia canendi seu saltandi nominari nonnumquam actiones, vt factum est ab Aristot. in fin. 1. Magn. Moral. vbi lyræ pulsationem, ac fidium actionem appellat: & ab Alexandro in 6 Meta. à quo saltans dicitur agere: verum, inquam, id est, sed tunc actionis nomen amplissimum est, ac latissimum, & vsurpatur improprie. Itaque, vt illa proposita vulgo differentia ex opere permanente, ac non permanente petita vim habeat suam, aliæ sunt addendæ duæ, quæ rem absoluant & faciant, vt discrimen inter actionem, effectionemque perfectum, atque vltimum sit. Prima ducenda ex principio est, quia principium actionis est electio, ab appetitu mentis, hoc est, à voluntate profecta; effectionis autem principium est intelligentia, & ea vis imaginandi, ac rerum similitudines in animo exprimendi, quæ φαντάσματα nominantur. Id videlicet est, quod in hoc cap. 4. post artis definitionem ita subiunxit, ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ τὸ τεχνάζειν, καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι. Versatur autem omnis ars in moliendo, & inspiciendo qua ratione fieri possit aliquid. Inspicit hoc enim ars eius vi facultatis, quæ imaginatur, & artificiosi operis informat idolum. quod simulachrum actio necesse non habet effingere, sed ei satis est deliberare, ac post deliberationem eligere. Hanc eamdem differentiam demonstrauit Aristot. initio lib. 6. Metaphysic. affirmans, effectionum, in efficiente principium esse aut intelligentiam aut artem, aut facultatem quamdam: actionum vero in agente principium esse prælectionem; cum idem sit quod in actionem cadit, & quod venit in electionem. Idem docuit in Phys lib. 2. t. 58. & 59. vbi ait, homini solum esse datam agendi vim. & actionem, iumentis, & feris minime; cum in eas non conueniat, & cadat electio. Secunda differentia petitur ex agendi modo, & ex iis, quæ sunt cum agendi modo connexis. Quippe actio absque animi aliqua perturbatione non est, quæ vel ipsius est actionis origo, & causa, vel eamdem actionem comitatur, promouet, absoluit: effectio vero neque cum animi perturbatione vlla connectitur; neque à perturbatione nascitur, aut augetur, aut perficitur. Id quod etiam est apud Aristot. in libr. horum Moral. 3. cap. 1. Ibi enim dicitur, actiones hominum tum ab ira, tum à cupiditate ortum ducere. Constat itaque, tria esse, quæ perfectam inter effectionem, actionemque differentiam statuunt, siue differentiis tribus actionem ab effectione distingui, fine, principio, modo, quarum aliqua vbi desideratur, & deest, facit, vt inter vtrumque discrimen absolutum, perfectumque non sit. Vt autem omnia, quę de vtriusque differentia diximus, aliqua definitione comprehendamus, actio nihil esse videtur aliud, quam humanæ libertatis operatio in iis versans, & posita, quæ ad hominum pertinent mores, ab electione prodiens, eius boni gratiâ, quod in ipsa penitus operatione concluditur, & tenetur: quæ quidem operatio attendi primum in ratione dirigente potest, deinde in exequente electione, tum in appetitu obtemperante, ad extremum in aliis facultatibus, quæ nostræ mentis & voluntatis imperio subiiciuntur. Effectio vero, quæ propria effectio est, hoc est non late patens, nec ipsam quoque complectens actionem, aliasue naturæ, vel humanæ voluntatis operationes, & motus; sed quatenus solum, ac nominatim in artem conuenit, operatio dici potest ab intelligentia per artem directa, & phantasiæ vi in externam prodiens materiam, eius operis gratiâ, quod remanet ex operatione productum. Quibus ex definitionibus est consequens, actionem cum effectione, quamquam distinctæ inter se sunt, sæpe connecti: sic prorsus, vt eadem operatio ex altera parte actio, ex altera vero effectio sit. Vt cum medicus odio, vel quæstu permotus, venenis artificiose compositis ægrotantem interficit. Nam quia sibi delegit eiusmodi scelus, agere dicendus est, quia venena permiscet, dicetur efficere.

Consequens hinc etiam est, haud esse probandum quod aliqui dixerunt; actiones esse tantum illas, quas dicimus immanentes, effectiones vero eas, quas transeuntes appellamus; idque censuerunt Aristotelem sibi voluisse, cum in artis definitione pronunciauit, artem efficientem habitum esse, non agentem; & effectionem sic ab actione differre, vt cum ea conciliari non possit. Existimauit hoc D. Thom. eumque secutus Gualt. Burl. & alii: sed contra sic disserunt Buridanus & Giraldus Odonis. Prudentiæ functio propriæ, veraque actio est, vt sæpe docuit Aristoteles, vniuersæque omnes virtutum Moralium functiones veræ, ac propriæ sunt. Sed earum plurimæ sunt transeuntes, seque produnt in externa materia cum exercentur, vt videre licet in fortitudine, quæ cernitur inter hostes, & castra: in Temperantia, quæ versatur in gustatu ciborum, & tactu in Magnificentia, quæ templa construit, & Basilicas. Neque enim pugnare fortiter, aut largiri pecunias in publicos sumptus, aut cibo, aut potu temperanter vti, actiones sunt immanentes, sed in externam materiam transeuntes ipsique Prudentię regendæ permittuntur, cuius functio est actio propria. Ergo actio.

nes aliquæ transeuntes vere propriéque sunt actiones, non autem effectiones, adeoque aliud Aristoteli consilium est, cum effectionem nullo plane modo esse vult actionem. retenda igitur est vera distinctio à fonte quē aperuimus supra, hoc est ex eo, quod actio quantumuis in externa versans materia cum electione coniuncta sit, nec proba esse possit absque virtute; effectio verò nullam postulet in agente probitatem, sed peritiam artis, vt pluribus ostendemus infra in quæstione; vtrum Ars dicenda sit virtus. Sequitur in artis definitione principium artis efficiens: quod in efficiente dicitur esse, non in opere, quod efficitur. Sed hoc explicatione non indiget cum planissimũ sit, in eo artem à natura differre, quod rerũ quæ natura fiunt principium sit in rebus ipsisque fiunt; rerum vero, quæ fiunt ab arte, in externo artifice principium efficiens sit. Itaque definitio explanata est satis. Nec aliud aduersus hæc proferri, & proponi posse videtur, quam vulgatum illud exemplum à peritia saltandi, citharæue pulsandæ petitum, quæ neque actio est subiecta Prudentiæ, neque videtur effectio, cum nullum habeat opus quod efficiatur, & post effectionem supersit. Neque vero licebit ex Auerroë vel ex Eustratio nodum soluere: quorum ille in 2. Phy. t. 3. genus artis facit duplex; alterum, ex quo nascuntur effectæ res; cuiusmodi statuaria est, alterum, ex quo solum prodeunt actiones, qualis est ratio pulsandę lyræ, vel ad numerum, mensuramque saltandi: hic autem in libro quem habemus in manibus, dicere non dubitauit, quasdam artes efficientes esse, quasdam agentes. Non, inquam, ex horum auctoritate licebit effugium quærere, quia vterque abutitur appellatione, ac nomine artis, quod interdum impropriè non actioni solum, sed etiam prudentiæ, quæ regit actionem, tribui solet. Satius igitur erit respondere, ac dicere, callidam illam lyræ tractationem, & musicum cantum ac saltationem ad numerum actiones improprias esse, ac sub amplo actionis nomine siue genere comprehendi, cum iis minime conueniant actionis differentiæ postremæ, quas diximus: ipsum vero pulsandarum fidium, canendi, saltandique habitum, ac peritiam, artem dici oportere, atque artis definitione teneri. Duo quippe sunt in arte potissimum attendenda, officium, ac finis. Officium exempli gratia, Medici, est omnia facere, quæ valetudinis conficientia sunt; finis ipsa est valetudo, in quam animum, & vires omnes intendit. Igitur opus Medici, quod post artis exercitationem remanet, haud spectatur in officio, quod nullis fortunæ casibus est obnoxium, sed in fine, qui extra fortunæ fallaciam fraudemque non est. Hoc autem opus, nimirum valetudo, remanet ac superest semper, nisi casus, & euentus aliquis fortuitus interuenerit: Hunc adeo in ipsa fidium pulsatione, saltatione, & cantu si rem probe perpendimus, aliquid huic operi simile reperiemus. finis enim lyræ propositus, & cantus, quoniam ad Musicam pertinet, est animi moderatio, & perturbationum purgatio, siue compositio congruens, vt docet Aristot. in lib. Polit. Octauo lib. cap 7. quæ purgatio, & compositio proculdubio remanet, & eius artis est opus superstes. Saltatio vero haud dubie referri ad gymnasticam debet, cuius finis est valetudo, corporisque robur, ac firmitudo militię congruens, quæ post ipsam quoque saltationem permanet, & tractatur, ac cernitur.

QVÆSTIO CAP. IV. SECVNDA LIB. VI.

Num in Arte consultatio sit & electio.

Sæpe iam diximus, inter actionem effectionemque differentiam in eo præcipue positam esse, quod actio electionem habeat, quam non habet effectio. Et quoniam Ars effectio quædam cum ratione est. id quoque dicendum fuit quod erat consequens, electionem in Arte non esse. Cum autem electionem dicimus, ipsam quoque deliberationem, & consultationem in appellationem, & nomen electionis includimus; quia nihil eligimus nisi consultatione præeunte Hæc inquam sæpe iam diximus, & quidem docente nos Aristotele non in hoc solum capite, quod tractamus, sed etiam in 2. Phys. lib. t. 86. vbi Artem vti consultatione negat his verbis. Absurdum autem est, non opinari agere propter finem, nisi videant mouentem vti consultatione. & tamen Ars consultatione non vtitur, &c. Cuius loci sententia est; nobiscum ita comparatum esse natura, vt non credamus, eum qui mouetur ad agendum, propter finem agere, nisi eumdem deliberatione, & cônsultatione vtentem intueamur Id vero absurdum est, inquit, quia fit, vt propter finem aliquis agat, qui ante non deliberet, neque consultet, vt in Arte perspicuum est, quę propter finem agit, & tamen deliberat nihil. Atque id demum est, quod confirmare videtur in hoc cap. 4. cum ad extremum ait, fortunam cum arte cognationem habere. nihil enim esse magis aduersum consilio & deliberationi potest, quam ipsa fortuna, quæ temeraria iure dicitur, & inconsulta.

Ceterum ipse idem Aristoteles dicta mutasse videtur in horum lib. 3. Moralium c. 3. Docet enim plane, ac diserte, artem medendi, artem quærendæ pecuniæ, artem nauticam egere consultatione, & consultatione vti. Quod etiam Plato in Alcibiade posuit, ac nominatim de gubernatore nauis id affirmauit, quem deliberatione vtentem & consultantem facit. Quod si consultatione vtitur ars, etiam in electione versabitur, quia deliberationis, & consultationis terminus est electio. At in hoc cap. 4. electionem arti distincte adimit, nec alia nota ipsam à Prudentia secernit quam quod electione careat, qua necessario præditam esse oporteat Prudentiæ subiectam actionem.

Non possunt hæc tam inter se diffidentia. & distracta componi, nisi aliqua de ipsa deliberationis, electionisque vi, & natura repetantur altius ac distinguantur Non enim vna tantum iis obiici, ac proponi materia solet, sed duplex; altera prima, & propria, altera subsecundaria, & veluti impropria vel aliena. Prima & propria consultationis, electionisque materia actionibus continetur humanis, & in honesto versatur, ac turpi, de quibus homini per libertatem agenti, & res aggredienti deliberatio in primis est, &

quorum eidem homini voluntate vtenti sua, & libertate proponitur electio. sub secundaria materia, & minus propria posita est in iis, quæ sunt artium propria. Fit enim sæpe, vt in artibus ambigatur vbi plura faciendi operis præcepta sunt, hac an illa insistere via melius sit, vel vbi materia multiplex est ad opus efficiendum idonea, hęc an illa sit aptior, & potius eligenda, aliæque huiusmodi deliberationes incidunt plurimæ. Et cum id accidit, deliberatio materiam inuenit suam, cui posteriorem, & minus propriam commodet operam. Quemadmodum ergo duplex est deliberandi, & eligendi materia, sic deliberatio, & electio duplex est, altera primaria, & propria, altera posterior, siue secundaria & impropria. illa in actionibus se tenet humanis expendens quid honestum, aut turpe sit, aut ex duobus honestis quid honestius: hæc in explorandis artium principiis est posita; quæritque quid operi faciendo commodum præsidium sit, aut ex commodis plurimis quid aptius aut commodius. Ratio vero cur primæ deferantur partes, principesque dignitas & locus illi deliberationi electionique tribuatur, quæ in solis actionibus versatur humanis: secundæ vero partes locusque posterior, & deterior ei, quæ artificiola non respuit: duplex est. altera; quia, quæ ad humanas attinent actiones, multo magis varia omnia, & dubia sunt, quam quæ ad artificia pertinent: quin ea, quæ posita sunt in actionibus humanis, æstimatione, ac dignitate maiora sunt, magisque necessaria vitæ ciuili, cum omnium sint communia, & semper in iis continenterque versandum sit. altera; quia electio cum appetitu sensuum est maxime coniuncta, in eodemque perficitur cum eius est proba functio, & bonus vsus: ad appetitum vero sentientis animæ rectæ actiones humanæ pertinent primum, ac proprie, non artes & opificia. Maneat ergo deliberationem, & electionem aliquem obtinere posse locum in artibus, non tamen vt in propria & principe materia, sed velut in secunda, & minus propria. Propria enim est ea, quam ei designat semper Aristoteles in his ethicis libris, hoc est, morum & actionum humanarum inspectio, siue tractatio virtutis, & honestatis.

Animaduertendum præterea est, non modo consultationem esse duplicem, sed artes etiam ipsas duplicis omnino generis esse, vt supra docuit Aristot. in lib. 3. cap. 3. Alias quippe propter varietatem eorū, quæ sæpius incidunt, ait indefinitas, & incertas esse; qualis est ars medendi vel nautica, & iis similes: alias definitas, & certas, quæ semper eadem agendi ratione vtantur, nec vnquā ob materiæ varietatem immutentur; cuiusmodi scribendi, aut lyræ pulsandæ ars est, aut si quæ præterea ex hoc genere inueniuntur, vt rem copiosius explicat Bessarion. Card. in lib. 6. cap. 2. aduersus Trapezuntium pro Platone. In prioribus illis deliberatio absque dubio est, & electio: quia datur ambigendi locus, ac dubitandi, hocne modo facienda res sit an alio, satius ne sit hęc rei efficiendæ præsidia deligere, an alia quærare. In his autem posterioribus nullum deliberatio, & electio locum obtinet, cum in iis dubitandi locus appareat nullus, ob eorum constantiam atque immutabilitatem, quæ tractantur in artibus. Quibus ita positis omnia facile componemus, quæque apud Aristotelem pugnantia videntur, haud magno negotio conciliabimus. Quippe

Dicendum est primo, deliberationem, electionemque primariam & propriam, hoc est eam quæ in primaria & propria deliberandi materia versatur, ac cernitur, nullis in artibus inueniri. quia eiusmodi deliberatio extra fines humanarum actionum, morumque non egreditur, & ea solum tractat, ac versat in omnem partem, quæ turpitudinem habent aut honestatem, cuiusmodi nulla prorsus artium opera, & opificia sunt: sed solæ actiones humanæ. Id videlicet est, quod contendit Aristot. cum vniuerse negat, artem vti consultatione. De primaria enim loquitur, & propria, quæ perpendit honesta. Id etiam significauimus, cum ex eodem Aristotele in quæstione proxime superiori tam sæpe diximus, omnem artis effectionem in eo ab actione differre, quod actio mores, & honestatem per deliberationem intueatur, effectio vero in suo se contineat opere, nec deliberet, hoc est de moribus & honestate non iudicet.

Dicendum secundo loco, deliberationem secundariam, & minus propriam in aliquibus artibus esse, in aliquibus esse non posse. Est enim in iis artibus, quæ indefinitæ, & propter varietatem rerum; quas tractant incertæ sunt, & inconstantes. Quæ sententia prorsus Aristotelis est in horum lib. Moral. 3. cap. 3. his verbis expressa. Magis autem in artibus, quam in scientiis est deliberationi locus. in eis enim sæpius solgi sumus ambigere: consultatio autem in iis locum habet, quæ plerumque vlu-veniunt, cum eorum exitus incertus sit, & in quibus nihil est definiti &c. Atque hinc fieri ait, vt in arte medendi in quæstuaria, in Nautica tam multæ crebræque deliberationes sint. sunt enim incertæ, nec tractant materiam constantem, ac definitam, sed variis expositam casibus, multisque rerum, ac temporum mutationibus opportunam. In his inquam artibus haud dubie deliberatio cernitur. Sed aliæ sunt, in quibus cernitur nunquam, quia summam in agendo constantiam habent, nec vlli varietati materiæ sunt obnoxiæ. Tales existimantur esse scribendi saltandi, & pulsandarum fidium artes, quas nullam prorsus habere consultationem electionemque ipsa nos experientia docet. Non enim qui ex arte, & callide scribit ac citharam pulsat, ratiocinatur aut deliberat, quænam primum, quæ deinceps, & qua ratione sit littera conformanda, quæue prius; quæ post, aut quomodo, quaue mensura, & tempore sit impellenda fides, sed absque meditatione; & consultatione agit ex habitu id quod arte præscribitur. Hoc nimirum Aristoteles indicat in illo t. 86. lib. 2. Phy. vbi ait artem consultatione non vti Satis enim ei, superque est eo loco demonstrare, aliquas artes esse, quæ tametsi propter finem agunt, non tamen deliberant. Contendit enim id vincere naturam, quamquam consilio, & deliberatione ipsa non vtitur, agere tamen ac moueri studio finis, contra quā aliqui crederent, qui dictu putabant absurdum moueri, & agere naturam ex fine, quæ ea consilio & deliberatione non ageret. Aliquarum igitur artium exemplo est illi satis ostendere id absurdum, atque alienum à ratione non esse, cum ipsæ citra deliberationem

deliberationem omnem ad agendum, moueantur ex fine. Tractat hoc argumentum egregie Bessarion Cardinalis in lib. 6. aduersus Trapezuntium pro Platone cap. 6. locumque Themistii profert ad rem accommodatum, & quidem huiusmodi. Non enim, inquit, Themistius Faber lignarius consultat vtrum prius scindendum sit an dolandum; nec Grammaticus, quemadmodum litterarum elementa scribenda sint, hoc est, a, ante b. Neque vero cum leonem scribit, cogitat quam primam, quam secundam litteram collocet. Ædificator etiam non consultat vtrum iaciendi primo fundamenta sint, an parietes construendi, an tectum apponendum &c. Nulla est igitur in Aristotele dictorum pugna cum & nulla sit ars, quæ de actionibus humanis & honestate deliberet, & aliquæ sint artes, quæ deliberationem efflagitent, aliæ, quæ deliberatione non egeant.

Restat id solum explorandum, quid sit. cur Aristot. fortunam cum arte conciliet, eique faciat subseruientem & adiutricem. Videtur enim hinc effici, nullam artem deliberare, cum fortuna consilio sit & deliberationi contraria. Immo vero dicendum est, propterea opus esse deliberatione, quia finis & exitus aliquarum artium haud mediocriter ab euentu pendet, & à fortuna; cum nos nisi de contingentibus rebus, & partim à nobis, partim ab euentu pendentibus deliberare necessariò debeamus. Sed respondendum est, liberum quidem esse officium artis à potestate fortunæ, sed finem eiusdem, & exitum artis esse fortunæ casibus obnoxium. Medicus in suo ipsius officio præstando, aduersæ immunis fortunæ, nihil prætermittit eorum, quæ valetudini restituendæ conducunt: nihil enim in hoc officio iuris habet fortuna: sed in exitu, & fine illius artificij plurimum habet; cum ex euentu aliquo, artifice deluso, sæpius impediatur. Quo magis ipsi deliberandum artifici est de tempore, de modo, deque cæteris, quæ rem circumstant, & a quibus interuenire fortuitus euentus potest. Neque vero, quia cæca fortuna est, & inimica consilio, est omnis deponenda deliberatio, sed accuratius adhibenda, vt consilio, & ratione vincatur. Vinci quippe atq; anteuerti potest: nec ea est, quam antiqui, poëtæ præsertim fecere deã ac dominã, hoc est humana libertate superiorem.

Illud difficilius apud Aristotelem est, quod de fortuna loqui videatur inter se pugnantia, & decernat omnino contraria. Nam in lib. Phy. 2. t. 57. & 58. in ea cadere, ac conuenire fortunam ait, in quæ cadit, & conuenit actio: & ad summam, in humanis positam actionibus fortunam facit. Contra vero in hoc cap. 4. vult in iisdem rebus artem versari atque fortunam. Sed ars in efficiendis ex externa materia rebus, & in effectione, quę actioni contraria est versatur & sita est tota. Igitur Aristot. contraria inter se differit de fortuna. Sed hic etiam distinguenda est fortunæ materia duas in partes, quarum altera magis, altera minus propria sit, vt obseruare scribit Piccolomineus ad hunc nodum soluendum. Materia propria fortunæ, hoc est ea, in quam propriè fortuna cadit, humanæ sunt actiones, propterea enim Aristoteles in 2. Phys. dixit, fortunam iis conuenire, quibus conuenit actio: huiusque rei vel illud esse potissimum argumentum, ac signum, quod propterea fortuna idem sit, ac felicitas, vel ipsa prope felicitas. Felicitas autem est actio quædam. dicitur enim, εὐπραξία hoc est actio proba. Docuit nos, inquam, hæc, & proprissimi designauit fortunæ materiam in 2. Phy. quia proprius disserendi de fortuna locus erat. Sed in hoc cap. 4. quoniam locus à fortuna videtur alienus, haud accurate, nec curiose, vel exiliter hæc disputat, habeturque satis indicasse minus propriam fortunæ materiam in artificiosis operibus. Itaque rem populariter attingit, & ex sententia poëtarum, qui ad vulgi se fingunt aures, & minus propriè plerumque loquuntur.

QVÆSTIO CAP. IV. TERTIA.

An in definitione Artis commemoranda sit vtilitas humanæ vitæ.

DIsciplinas omnes, quæ scientiæ nomine continentur, admirationis filias fecit Plato in Theæteto. idque voluit adumbratum & abditum inuolucro fabulæ, quæ de Thaumante, & Iride vulgo iam perhibetur apud poëtas. Quippe natam ex Thaumante, hoc est ex admiratione ferunt, & canunt Iridem, quæ nihil aliud sit, quàm omnium quasi versicolor, & varia cognitio rerum. Artium aliquarum causa eadem admiratio haud dubie fuit; earum præsertim, quæ ad solum oblectamentum videntur excogitatæ: sed plurimarum non idem est ortus. eas quippe vitæ necessitas peperit, & egestas, vrgens, exacuensque in rebus angustis ingenium hominis. Non enim absque consilio poeta summus à Ioue sublatum esse aureum sæculum canit, remotum ignem, repressa vina, decussa ex arborum foliis mella.

Vt varias vsus meditando extunderet artes
Paulatim, et sulcis frumenti quæreret herbam;
Et silicis venis abstrusum excuderet ignem.

Significat quippe ab egestate, ac necessitate transigendæ vitæ, artes in lucem fuisse profusas, vt canere pergit, & ceniunt eatum sic facere:

Tunc alnos primum fluuij sensere cauatas,
Nauita tum stellis numeros, & nomina fecit.
Tum laqueis captare feras, & fallere visco
Inuentum & magnos canibus circũdare saltus.
Atque alius latum funda iam verberat amnẽ
Alta petẽs, pelagoq; alius trahit humida lina.
Tum ferri rigor. atque arguta lamina serra,
Tum variæ venere artes. Labor omnia vincit
Improbus, & duris vrgens in rebus egestas.

Nimirum in eam gratiam tributa homini ratio est, vt sibi consuleret, eaque per artem suæ suppeditaret inopiæ, quæ naturæ data esse non cerneret. Vetus est aliquorum querimonia, qui naturam incusarent, quod cum cæteris animantibus indumenta, quibus tegerentur, & arma quibus tueri se possent abunde dedisset, vnum hominem inermem, ac nudum abiecisset in terram, rerum egentem omnium, & variis temporum iniuriis opportunũ. Sed eam à natura calũniam sapiẽtes viri eo nomine depulerũt quod homini aliquid ipsa tribuisset longe melius atque præstantius, hoc est rationem mentis, ac manus corporis. Illa enim ad excogitandum valet, hæ præsto sunt ad quodlibet efficiendum opus,

quo subleuari, explerique naturæ omnis inopia queat. Haud est difficile diuinare, quid sibi voluerit Plato in Dial. 2. de leg. vbi artes omnes à tribus Dijs Vulcano, Pallade, Marte, qui Ioui ad opus omne peragendum semper adsistunt, produisse ac natas esse commemoratur. Pallas enim sapientia, & recta ratio est, vnde præclarus oritur ordo, qui maxime in qualibet arte ac præcipue cernitur. Vulcanus igneus ille spiritus est à quo suscepti operis progressio manat, & absolutio; Mars facultatē significat, & vires, ex quibus ad extremū existit, eiusdē operis munitissima constructio. Itaque Pallas est dux, Mars artifex, Vulcanus vtriusque minister, & operarius. Est inquam, facile conijcere, ac diuinare quid hac fabula velit Plato, cum probe sciamus, artes à sapientia, & ratione, tamquam à Pallade, fuisse primum excogitatas, tum robore corporis, lacertorum vi, beneficio manuum, tamquam à Vulcano, affabre perfectas, & absolutas; ad extremum ab exequente vi, tamquā à Marte ad humanæ vitæ custodiam, ac tutelam productas in vsum. Sed tamen illud etiam his integumentis Plato significat, non hominis rationem modò peperisse artes, verum etiam earum principea authoresque fuisse Deos, qui mentem, & rationem eiusdem hominis excitarint. Hac opinor doctrina Platonis aliqui olim instituti, dicere non dubitarint, vt est apud Auerr. in disp. 3. aduersus Algazelem, artes non parari humano studio, siue humani animi comprehensione, sed tradi à Dæmonibus, aut ab Angelis, aut à Prophetis, adeóque artes esse clarissimum argumentum vaticinij ac Prophetiæ: putarunt enim eos vere diuinos & Prophetas fuisse, qui aliquod artificium inuenissent primi, perinde ac si non nisi diuinitus instinctu illud excogitare potuissent. Duci potest ex his aliquid verum quod ipsi non penitus inspexerint. Quemadmodum enim diximus, doctrinam, disciplinasque primam prorsus originem ab eo traxisse, qui de ijs, & diuinitus, & ab Angelis fuisset edoctus, sic dicere non verebimur, idem artes obtinuisse principium, ac paulatim rationis beneficio cultas ab homine, instauratas, restitutas, aliasque persimiles ijs, quas ab alijs didicissent, inuentas, & cum hominum societate communicatas fuisse. Dicendum enim nobis hic est, non quid diuinitus fiat, aut factum sit, sed quid hominis ratio valeat, quoue impulsu permota, & qua via institerit ad nouas artes inueniendas & demonstrandas. Igitur indigentia, quæ vt dicitur à Tullio, peperit amicitiam, artes etiam à ratione hominis expressit. Sunt enim artes humanæ indigentię medelæ, quemadmodum docet. Aristot. in proœmio Metaphysices, & Plato in lib. de Regno. adeóque totidem inuentæ sunt artes, quot humanæ vitæ rerum indigentiæ sunt, vt ex recensione singularum intelligi facile potest. Quippe artes omnes, quibus vniuersæ hominum indigentiæ necessitatique succurritur, redigi possunt ad genera septem, hoc est; ad lanificam, seu vestiariam, ad fabrilem, ad naualem, seu nauali similem, ad rusticam, ad venaticā, ad medicinam, ad theatralem. Nam omnis humana necessitas, & indigentia, vel ex naturali hominum conditione, ac statu nascitur, vel ex euentu aliquo atque occasione rerum, quę frequenter accidunt. Necessitas illa, quam gignit humana conditio; qua duplex est, ex naturalium diuitiarum generibus quatuor exoriens, quæ vt in polit. lib. 2. dicitur, institutæ à natura sunt ad hominis explēdam inopiam. Ea diuitiarum genera sunt indumenta, domicilia, vehicula, alimenta; in quarum possessione rerum sæpe vitium interuenit, & calamitas, cui totidem medeantur, hoc est quatuor artes. Illa, quæ parat indumenta, quibus tegimur, ornamurque & lanifica dicitur, vniuersieque vestiaria, omne complectitur opificium, cuius materia sit lana, linum, cannabis, spartum, sericum, coria, pelles, & ex hoc genere alia, quæ sunt vsui texendis vestibus, aut cubilibus & culcitris insternendis, siue stragulis & alijs pallijs comparandis. Hinc illa, quibus antiquorum plena volumina sunt, tam multa horum artificum nomina; lanarij, & linarij, hoc est eius, qui lanam aut linum tractat, parat aut vendit, lintearij apud Vlp. hoc est eius, qui telas venales habet; linteonis apud Firmicum, hoc est eius, qui telam texit; Carminarij, hoc est eius qui lanam purgat & carminat, lanipendiæ apud Paulum Iuriscons. hoc est eius, quæ net, & lanam in fila deducit: Sericarij apud Firm. hoc est eius qui sericum texit: Infectoris apud Fest. & Plin. hoc est eius, qui lanam coloribus imbuit: Flammearij apud Plautum, hoc est eius qui flammeo colore vestes inficit; Molochinarii apud eumdem Plaut. hoc est eius qui colorem subrubrum adhibet, & vergentem ad purpuram: fullonis, hoc est eius, qui lanas extergit, lotricis hoc est eius, quæ lanam abluit, & lintea, Vestiarij apud Vlp. hoc est eius, qui vestes habet, aut circumfert venales, Pellionis apud Plaut. hoc est eius, qui pelles vendit; Pallionis hoc est eius, qui pallas facit: Interpolatoris & Mangonis, hoc est eius, qui vestes obsoletas instaurat, & sarcit: Phrygionis & Limborarii apud Hon. & Plin. hoc est eius, qui sericis, aureisque segmentis vestes aut vestium fimbrias, ac limbos exornat: Plumarii apud Catullum, hoc est eius, qui plumeas culcitras aut facit, aut acu distinguit ac pingit, Polymitarij, hoc est, eius qui tapetes texit, ac peristromata, Coriarii, Cerdonis, Alutarii, Fibularii, aliorumque quorum aut nullus, aut vix finitus numerus sit.

Ars autem illa, quæ consulit habitationibus hominum, tectaque construit, aut arma facit, quibus ab aduersarum tempestatum, & hostium arcemur iniurijs, fabrilis appellari cōmode, ac iure potest. Continet enim non architectonicā modo ac mechanicā omnē sed etiā cæmentariā, parietariam, lignariam, ærariam, aliasque prorsus artes illorum opificum, quibus imponuntur hæc nomina. Machinarius apud Paul. Iuriscon. est solers fabricator eorum operum, quę ingenio iuxta, ac manu perficiuntur. Calcarius apud Plin. qui lapides excoquit & calcem facit. Cæmentarius structor, qui cæmentis calce compositis. & inculcatis parietem ducit. Crustarius, qui parietes ipsos iam ductos incrustat, & tectorio munit. Lapicida, Latomus, Lithurgus, qui saxa cædit & marmora. Laterarius, qui lateres, ac tegulas format, & coquit. Palangarius, seu Phalangarius apud Vitr. qui subiectis palis, aut teretibus lignis, iisque volutis onera transfert. Scandularius, Budeo, qui scandulis,

aut petrarum laminis tegit domum. Serrarius, qui lapides secat, aut ligna diffendit, faber serrarius; fusor æramentarius, Vitrarius, Vascularius Lignarius, Armamentarius, alij. Ars nauалis & proprie hîc & improprie ponitur. est enim, quantum ad hunc locum attinet, genus quoddam artis omnia comprehendens, quibus ipsi vectamur, aut vehimus onera. Itaque vehiculorum omnia genera huic arti subijciuntur, siue magnarum nauium, siue paruarum, siue quadrigarum, & curruum, siue plaustrorum & essedorum, equorum prætererea, camelorum, elephantum, bubalorum, aliorumque iumentorum, quæ vectaria sunt. Hæc enim subiungere nauali non dubitauimus, quia ijs, tamquam nauigiis vtimur ad vecturam. Ars denique alimentaria diuidi debet in partes duas quemadmodum diuiduntur alimenta, quorum nobis est vsus: alia quippe veluti sponte ac ministerio parantur naturæ, alia quasi bello quæruntur, & vi. In iis agricultura versatur, studium omne complectens, quod in camporum, hortorum, vinearum olearum, aliarumque arborum fructuosarum aut in gregum, armentorumque cultum & procurationem impendimus. In his posita venatio est, & omnis ars agitandis feris, fallendis auibus, captandis piscibus accommodata. Hæ sunt, inquam, artes quinque, quibus eas subleuamus indigentias, quæ in nobis ex ipsius naturæ conditione subnascuntur.

Aliæ supersunt duæ, iis nominatim succurrentes vitæ necessitatibus, quæ nobis non tam ex naturæ conditione, quam per occasionem, & accidens frequenter eueniunt. Hæ in vitijs corporis, & in perturbationibus animi sitæ sunt. Ex hoc enim duplici fonte gemina fluit necessitas, & indigentia, quæ geminum ab arte duplici subsidium postulat. Ac vitiis quidem corporis præsto est medicina, & chirurgia, quibus omnis subiecta est Pharmaceutica, Gymnastica, & omnis exercitatio, quæ tuendæ, vel restituendæ valetudini putatur idonea. Perturbationibus autem animi medetur ars theatralis, sub qua spectacula continentur omnia, omnesque ludi, dramata, cantus, choreæ, quibus orchestra omnis, & cauea personat.

Ineunt alia ratione quidam hunc artium censum ab humana repetentes indigentia, nec eas prætereunt, quæ quoniam efficientes non sunt, nec aliquid ex opera sua relinquunt operis, in Aristotelis definitionem venire nequeunt. Ingenuæ nimirum hæ sunt & liberales. quæ qualesue sint, non conuenit inter omnes. Vulgo septem putantur, & à veteribus recensentur; Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Geometria, Arithmetica, Musica, Astronomia, vt est apud Martianum Capellam, & alios antiquiores. Sed ea recensio quibusdam non placet; & quidem tribus ex causis. Primo, quia inter eas artes quædam disciplinæ numerantur, quæ nullo modo sunt artes, qualis est Arithmetica, & Geometria. Deinde, quia nonnullæ prætermittuntur artes, quæ haberi ac dici debent ingenuæ, vt infra demonstrabimus. Tum denique, quia si nomen artis accipitur amplissime, quatenus ipsas etiam complectitur intelligentiæ disciplinas, longe plurimæ prætermittuntur, quæ dici debent ingenuæ. Non enim probant definitionem Platonis in Dial. de Philosophia, vbi artem ingenuo dignam homine illam esse ait, quæ mentis agitatione, ac ratione, non ipsarum opere ac ministerio manuum exercetur. Augustius nimirum ipsis videtur esse nomen artis ingenuæ sic definitum, nec eiusmodi, vt omnes complecti, & comprehendere possit artes, quæ viros ingenuos decéant, à gregalibus, aut seruis sint alienæ. Multas quippe videntur esse, opera tractatas & manibus, à quibus ingenuorum conditio non abhorret. Placet igitur ijs Aristoteles in lib. Polit. 8. cap. 2. vbi de his ita decernit. ex operibus aliud esse necessarium, aliud non necessarium. Opus autem non necessariū, vel ingenuum, vel sordidū esse. Porro sordidum opus, & sordidam artem, doctrinamque putari debere illam, quæ ingenuorum hominum corpus, aut animum, atque intelligentiam ad vsus actionesque virtutis inutiles reddit; id vero sic fieri, quia corpus in deteriorem inducit habitum, mentem autem ipsam deprimit, & abijcit ad humilia. Ex hac igitur Aristotelis definitione sic colligunt, & id consequens esse volunt. vt quoniam ars sordida ea est, quæ ingenuorum, ac liberorum hominum corpus, & animum deijcit & inquinat, redditque ad virtutis opera, & exercitationes inutilem; ars ingenua contrà dici debeat illa quæ corpus, animumque hominis ingenui deceat faciatque cùm in otio, tum in negotio ad vsus, & exercitationes virtutis aptissimum. Huiusmodi vero artes plurimæ sunt, & inter eas etiam aliquæ manibus exercentur, & opera.

Distinguenda itaque bipartitò res est, & de numero liberalium artium sic statuendum. Cum quærimus, quęnam sint artes ingenuæ, ac liberales, vel disciplinas, ac scientias, artesue simul quærimus omnes, quæ virum decent ingenuum vel eas tantum quæ nominatim appellantur artes, siue quod vere, propriéque artes sint, siue quod similitudinem cum veris, hoc est efficientibus, aut effectricibus artibus obtineant. Si disciplinas omnes generatim inquirimus, ingenuo, & liberali congruentes homini, diuidendæ sunt in partes tres, quarum aliæ iuuenis ingenui corpus & animum parant, aliæ formant, & aliæ iam formatum exornant, & decent. Parant corpus palęstra, Gymnasium, ludus, venatio, aucupium, piscatio, & ea, quæ de suis gloriose commemorat, enumeratque apud Virgil. Numanus.

Venatu inuigilant pueri, siluasque fatigant,
Flectere ludus equos, & spicula tendere cornu.

Animum parant illæ disciplinę, quę orationem, vel ratiocinationem hominis recte componunt; Grammatica, Rhetorica, Dialectica, & quæ logica nominatur. Formant authem theoricæ omnes, ac practicę, quibus est vniuersę Philosophię nomen impositum. Decent demum & ornant, quę ipsius Philosophiæ quodammodo fructus, ac fruges sunt, veluti naturalis magia, & huic proxima medicina, vel etiam Agricultura, non quidem ea, qua manu pastinat aut sarrit, sed quę terrarum & arborum vites, quæ serendi tempora cognoscit, & precipit quid operis, quaue ratione, aut quatenus in agro faciendum sit: decent pingendi, fingendiue aut sculpendi artes; decet naualis, decet Architectura, decet Musica, aliæque, in quibus,

aut ex opinione gentium, aut ex artifici proposito fine, aut ex ratione, ac modo, aliquid apparet ingenui. Plurimum enim refert, vt monet Aristot. in Octauo libro Politicorum, quousque, quando, & cuius rei gratia nos artibus operam demus. legenda sunt, quæ de institutione puerorum ingenua diximus in lib. a.

Hæ sunt igitur, ac tam multæ liberales artes si artis amplissima vti velimus appellatione, cum artes ingenuas inuestigamus. Quod si consilium sit eas tantum, ac nominatim commemorare, quæ iure nomen ipsum merentur artis, vel quod artes propriè sint & effectrices operum, vel quod proprijs artibus similes videantur, contrahendus oppidò multum est numerus, & ex effectricibus eligendæ sunt illæ, quæ vitam ingenuum cohonestant, ac decent, ex præparatoriis illæ, quæ orationem aut legibus emendant, aut ornamentis imbuunt, rationem excolunt, & quasi subigunt ad doctrinæ virtutisque satus accipiendos. Sed vt id aliquando dicamus, cuius causa hanc artium, & propriarum, & minus propriarum, & liberalium, & sordidarum enumerationem instituimus apparet ex his, earum esse omnino nullam, quæ non fuerit ad indigentiam aliquam hominis explendam, inducem, vsumque producta. Indigentia enim omnis, quę cernitur in homine, vel corporis est, vel animæ iunctæ cum corpore, vel eius, quod ex anima conflatur, & corpore, diciturque compositum. Indigentiam corporis explet agricultura, cęteræque artes, quę vel alimenta parant, vel medicamenta conficiunt. Eam, quæ accidit animo, explent doctrina, liberales artes, & virtus. Eam, quę compositum occupat, statuaria primum explet, & pictura, quarum beneficio eius memoriæ ac diuturnitati consulitur: deinde mercatura, quæ vitę rationem ei præbet omnibus affluentē & percommodam. Tum ars omnis vestiaria, & structoria, & militaris, quæ totum hominem indumentis, tecto, armis & præsidio muniunt.

Hinc ergo tota ratio nascitur & causa quæstionis initio propositæ. An in artis definitione sit hominis vtilitas exponenda. Cum enim exploratum sit, singulas artes ab hominis indigentia natas esse, videtur in artis definitione commemoranda esse ipsius hominis, & vitę communis vtilitas, cuius gratia, fuit primum excogitata. Sed in Aristotelis definitione vtilitatis humanæ mentio nulla est, cum solum dicatur esse habitus ad recte, & cum ratione faciendum comparatus Augetur hæc ambigendi, & conquirendi causa ex communi quadā, vulgataque definitione artis, quæ ab hac Aristotelica plurimum differt, ac se sic habet. Ars est collectio multarū vna de rę comprehensionum ad finem aliquem vtilē vitæ. Hæc enim definitio apprime placuit antiquis, laudaturque ab historiarum scriptore perpeter. Herodoro multū apud omnes. in Isagoges cap. 5. laudatur à Luciano, laudatur à M. Tullio in quæstionibus Acad. & à Stoicorum fontibus hausta dicitur. Laudatur à Peripateticis ipsis, quorum familiam peperit Aristoteles. Similis est apud alios definitio huiusmodi. Ars est collectio multorum theorematum communiū, que præceptorum, verorum, vtilium sibique consentientium ad vnum eundēq; tendentium finē.

Dicendum nihilominus est, in artis definitione contractiori vtilitatis commemorationem haud esse necessariam; in communiori, & ampliori adhiberi, & poni non frustra posse. finis cuius artis est duplex; alter quidem in operis effectione positus, qui demum est forma rei, quæ conficitur arte; alter vero non tam artis, quam ipsius operis ab arte iam facti finis extremus. Eiusmodi nimirum finis ea est vtilitas, & vitę commoditas, quam & priuatim, & publice præbet opus. Et quoniam vtilitas interdum solida est, & vera; interdum fallax, & ementita, fit sæpe, vt sit quidam abusus artium non modo ad veram vtilitatem minime contendens, sed ad perniciem publicam, priuatamque collatus. In illo autem abusu & vitio ipsum retineri debet nomen, & definitio artis. Neque enim quia pictor, aut fictor, aut cælator effigiem, aut simulachrum informat Iouis, cui per summam impietatem thus incenditur & sacrificium, libatioque defertur, artificij sui nomen amittit, ac vim: nec imperator exercitus callere minus dicitur artem suam, cum circumductis, ac dispositis ordinibus obsidet patriam, quam cum acie conuersa eiusdem patriæ propulsat hostes, & tecta murosque defendit. Quæ cum ita sint, vbi contractius, ac restrictius ars definitur, quemadmodum ab Aristotele factum est, videtur esse prætermittenda vtilitatis illa commemoratio, ne alicui causa præbeatur existimandi, eas artes, quæ ad vtilitatem non referantur, ab artis essentia cadere, atque ab eius definitione depellendas esse. Cum autem amplioribus ars definitur limitibus, nec tam propriè nomen artis accipitur, vtilitatis accessio non frustra est, quia significatur, ex improbitate artificis effici posse, vt quæ vere ars est, & artis essentiam in ipso etiam abusu retinet, vulgo tamen ars esse non censeatur, quod vtilitati publicæ, priuatæque non seruiat. Popularis est igitur illa definitio; nec à genere, & differentia petita, sed ab ordine potius, qui in vsu, & exercitatione cernitur artium. id enim significat illa collectio comprehensionum & præceptorum quæ principem definitionis occupat locum. Iure itaque in Aristotelis definitione prætermissa vtilitas est, quia contrahitur nomen artis ad solam effectricem significandam, & eius intima quæritur essentia, quæ vt proprium, sibique insitum efflagitat finem, à quo non est separabilis, ita non curat alienum, cum quo non numquam ex artificis improbitate diuortium facit, illud enim prudentiæ peccatum est, non vitium artis.

QVÆSTIO CAP. IV. QVARTA.

Quanta sit Ars efficiendi vi prædita, & an sit ipsa natura præstantior.

QVando dicitur Ars ex intima sui vi effectrix, & operaria siue habitus efficiens esse, videndum est quid, quantumque sit id quod demum efficere possit, & an ipsam quoque naturam efficiendi præstantia superet, quēadmodū habita ratione cuiusdam necessitatis, eas vincit disciplinas quæ proprium sibi scientiæ nomen inditum habent: est quidem Ars inter habitus omnes intelligentiæ, si spectetur excellentia, longe postrema. Sed si necessitatem intueamur, & tempus ante-

cellit, & præstat plurimis. Ars enim ipso statim initio fuit excogitata, & omnium prima lucem aspexit, vt in procemio Metaphysicæ docet Aristoteles, cum prisci illi, primique mortales necesse habuerint artes ante quærere, & inuenire, quibus humanæ vitæ necessitati consulitur, quam theoricis disciplinis animum, & cogitationem intendere, quibus in otio & in idonea rerum copia fruimur. Cadit nimirum huc illud Crassi apud M. Tullium Oratorem existimantis intelligentiæ, cogitationisque disciplinas ab iis natas & cultas esse, qui negotio & labore defessi diuerticulum, & oblectamentum animo petierunt à contemplatione rerum cælestium, & terrenarum. Nimirum primi illi cæterorum hominum authores negotium principio, & laborem artis capessere coacti sunt, tum ab opere feriati in rerum abditarum inuestigatione requietem, & otium quæsiuerunt. Neque vero his aduersari putandus est Plato, cum ait in Philebo, artes omnes à Mathematica prodiisse, nec alij plurimi, qui artes volunt esse scientiæ filias adeoque disciplinis, & intelligendi doctrina posteriores. Verum enim est quod ibidem scribit Plato, ex vniuersis artibus alias sectari Musicam, alias esse pedissequas Architecturæ, omnes denique Mathematicæ surculos esse, quia numerum, mensuram pondus, & proportionem, quæ ab ipsa Mathematica sunt, ita continent, vt artes impuræ, hoc est illæ, quæ cum materia complicitæ sunt, resoluantur in artes puras, hoc est in Arithmeticam, & Geometriam, quæ vel populari modo vel exacto, in ipsis delitescunt impuris. Quin id etiam verum est, & recte dicitur, artes plurimas, & quidem præclaras ex Physica nasci, cuiusmodi est Naualis, Agricultura, medendi peritia, & aliæ, quarum prima principia & veluti materia sunt aut numerus, pondus, mensura & proportiones è Mathematicis delibata, aut corpora quædam naturalia Physicæ proposita: quæ sane singulis cernuntur in artibus. Hæc, inquam, vera sunt, ac iure dicuntur artes esse filiæ, ac subnata quædam germina scientiarum; sed tamen etiam iure, ac vere dici queunt artes scientiis longe priores, & suis ipsarum parentibus antiquiores. Quippe nos artium duplicem habere possumus animo notionem informatam, alteram perfectarum, absolutarumque numeris omnibus suis, alteram inchoatarum, imperfectarumq; ac velut obscuratum nec dum suo refulgentium lumine, quod desiderant. Igitur artes absolutæ, perfectæque singulis partibus suis, suoque fulgentes colore, ac lumine, scientiarum veræ sunt filiæ, ipsisque scientiis posteriores. sed imperfectæ, inchoatæque, ac rudes, suoque carentes cultu, ac lumine contemplationem, & scientiam antecessere. Peperit enim illas necessitas, vt supra demonstrauimus. quæ autem necessitate, ac subito pariuntur, imperfecta sunt & impolita, paulatimque studio, & cognitione perficiuntur. Multas quidem nos existimamus artes nouas, & postremis inuentas temporibus, quæ tamen antiquissimæ sunt. nec à nostris aliud, nisi cultum, amplificationem, & lucem habuerunt. quæ profecto tanti sunt, vt artes illę sic illustratæ, nunc primum natæ, atque in lucem proditæ videantur. Ex hoc genere sunt horologia, ænea tormenta, typographia, & alia quædam his similia; quorum artificiorum, si minus perfectiones certe rudimenta, & principia quædam inchoata eruditi viri apud antiquos inuenerunt. Itaque iure, quantum ad hoc attinet, hoc est ad temporis antiquitatem & primum exortum. siue ad originem, ac natales, scientias haud dubie vincit Ars, cum ob vitæ necessitatem ante fuerit edita, quam scientia, & contemplatio.

Mihi venit adeo in mentem quærere, num etiam Ars dici possit naturæ antecellere, cum qua comparationem in ipsa definitione apud Aristotelem habet, vbi dicitur esse illorum effectrix operum, quorum principium non in eo, quod efficitur, sed in efficiente sit positum: Hæc enim comparatio cum natura, à contrario petita est; cum opera naturalia sint eiusmodi, & sic fiant, vt eorum principium in ipsis intimum sit. Ac superuacaneam quidem, aut etiam alienam à ratione hanc esse quæstionem putauerit aliquis, cum nemo tam bardus natura sit, qui sibi inducat in animum, Artem vllam cum ipsa natura habere posse de præstantia contentionem. Sed consilium iudiciúq; deponet eiusmodi, cum ambigendi causas, & rationes expositas legerit, quæ sunt hę.

Prima sumitur ex efficiẽdi modo, ac via, & proponi sic potest. Ars cõsultatione vtitur, & deliberat; natura verò deliberat nihil. Ars nihil aggreditur agere, ac nihil efficit, nisi præeunte, ac socia cognitione; natura cognitionis est expers. Ars vbicumq; cũ natura conspirat ad aliquid efficiendũ, ducis, regulæ, mensuræ, Principis obtinet locũ; ipsa autẽ natura est, quæ in eiusmodi cõspiratione ducitur, regitur, ac formatur; vt in eo cernitur, qui saltat, canit, orationem habet, & his similia peragit: vt iure dixerit Aristoteles initio primi libri Rhetoricorum, dum aliquid arte fit, & natura, longe rectius arte fieri, quam solum natura, & Cicero in lib. 4. de finib. artem esse ducem ipsa natura meliorem. & certiorem.

Secunda ratio petitur ex iis, quibus Ars, aut natura magis conuenit, & propria est. quod enim præstantiori magis conuenit, & proprium est, id etiam excellentius & præstabilius est. Itaque ratiocinari sic licet. Ars conuenit menti natura infra mentem ponitur, ac rerum propria concretarum, & ex materia compositarum videtur esse. Ars in solum hominem cadit, natura in rebus homine longe inferioribus, ac deterioribus maxime cernitur. In homine ipso naturæ opera vilia putantur, & mutarum animantium vitæ similia. cuiusmodi est alimentum, incrementumque ac saginatio ex cibatu & pastu. Artis autem præstantiores effectus in eodẽ homine sunt. Deo rerum procreatori ac seruatori modus agendi congruit arti similior, propiorque, quam ipsi naturæ: efficit enim omnia mente, cognitione, ac voluntate, & ipsemet rerum à se faciendarum vera, & recta ratio est. Definitio autem artis in eo maxime ac tota ponitur, vt efficiẽdi operis recta ratio sit. In qua cõparatione plurimũ esse momenti positũ putauit Plato in decimo lib. de legibus ad eos dãnandos, qui Democritum, Empedoclem, Leucippũ secuti, mundum, & factum fuisse, & conseruari existimabant ex corpusculis, qua teneris, ac mollibus, qua duris, & asperis, qua grauibus, & leuibus suapte natura, sed cæco concursu, & materiæ quadã necessitate cõmotis ac conspirantibus. Suam enim aduersus ipsos,

ipsorumque dicta sententiam ad extremum his verbis enunciat. Opinio igitur, cura, intelligentia, Ars, & lex duris, ac mollibus, grauibus, ac leuibus priora sunt. Quare ingenita, & prima opera, operationesque Artis in primis erunt. quæ vero natura constant, & natura ipsa, quam non recte sic appellant, posteriora sunt, & Artem, Intelligentiamque sequuntur. &c. Significat igitur, aperteque decernit; artem præstantiorem esse, quam naturam, cum corpusculis illis naturalibus, & ipsa natura priorem faciat Artem in mente diuina, quæ corpuscula ipsa disposuerit & conformauerit. quod iis maxime contrarium erat, cum dicerent, ea corpuscula, & naturam esse, & ingenita esse, adeoque naturam anteponerent arti; ea enim commota fuisse, & coaluisse contendebant, antequam esset Ars. Censet igitur Plato, Deum in efficiendo artifici similiorem esse, quam naturæ, quod erat consilium demonstrare. Neque enim ea, quæ pronunciat, quicquam vincerent, nisi diuinam effectionem arti similem vellet.

Tertia ratio ex ordine rerum, atque origine duci potest. Nã illa quæ posteriora origine sunt, excellentia atque præstãtia sunt priora, cum antecedentibus, & prioribus aliquid perfectionis semper adiungant, vt dicitur in octauo. lib. Phy. Sed ars naturam sequitur eaque posterior est. Igitur est perfectione atque præstantia prior.

Quarta vim obtinet ex materia, quam vtraque tractat. Natura quippe in ea solum versatur, & posita materia est, quam dicimus primam, & turpem facimus, ac rerum infimam omnium. Ars autem in corporibus iam absolutis, perfectisque, & constantibus occupatur. Ergo naturæ anteferenda est.

Quinta demum valentissima & robustissima videtur esse, cum sita sit in operibus ipsis arte perfectis: res enim effectæ planissime vim ipsam & præstantiam efficientis ostendunt. At artis opera, & effecta, naturæ operibus, & effectis excellentiora & præstabiliora sunt. Nam Aristoteles ipse in 2 lib. Phy. t. 79. dicere non dubitat, ab arte perfici opera naturæ. Perficiens autem eo, quod perficitur, etiam vulgo censetur esse præstantius. quin paulo post initium Quæstionum Mechanicarum idem Aristoteles ait, nos artis beneficio ea vincere, à quibus naturæ vi, ac potestate superamur. Cum enim tam infirmi, ac debiles natura simus, arte tamen attollimus ingentia pondera, equos, ac tauros, quantumuis sternaces, ac refractarios domamus, & frangimus, leones vincimus, ac cicures reddimus, aliaque facimus plurima, quibus aperte artem natura potiorem, & præstabiliorem esse demonstramus. Huc accedit ipsa hominis educatio. in qua sane plurimum eminet ars & quantum præ natura valeat, satis ostendit. Homo quippe in lucem excipitur natura factus, hoc est rudis, imbecillus, omnium rerum egentissimus, & velut ex naufragio nudus. sed in sinum receptus artis, expolitur, perficitur ac munitur, ad opera omnia excellentia, & prope diuina redditur idoneus, ad quæ solius naturæ beneficio aspirare non poterat. Intelligitur hoc in iis, quos natura quidem munitos, sed destitutos arte in insulis ignotis, atque in nouo terrarum orbe, non tam homines, quam feriferos satyros, aut centauros insatiabilis demum nauigatio reperit. Recte enim ab Aristotele dictum est in Politicis, hominem perperam educatum, hoc est, incuriose habitum nec arte formatum, ipsis quoque belluis euadere deteriorem. Hæc, inquam, sunt, quæ Arti cum natura comparatæ principatum tribuere videntur, & huic restituendæ quæstioni causam idoneam præbent.

Dicendum tamen est Naturam Arti longe antecellere præstantia, & dignitate; nec ea, quæ proposita sunt, rationum momenta contrarium vincere, vt constabit ex iis, quæ pro natura, aduersus singula dissoluemus.

Ac primo quidẽ, quod attinet ad agendi modũ, is in natura proculdubio melior & excellentior est. Ipsa quippe natura mutationis intimũ principiũ est, & quas mutat, ac vertit, res intime vertit ac penitus mutat. Ars autem accedit extrinsecus, figuramque solum immutat externam, nec intimam rerum vim attingere potest. Natura Dei præpotentis ac Maximi dicitur ars, quæque naturæ sunt opera, diuina fieri arte. hoc est excellentissima & præstantissima perhibentur, idque propterea quod natura numquã aberrat à fine, & constantissima est. Itaque ab Aristotele actio naturæ cum diuina confertur, & iungitur eo dicto percelebri in lib. 1. de cælo t. 31. Deus & natura nihil efficiunt frustra, & in 3 lib. 2. Natura nihil temere facit, & vt contingit. Ars vero, de qua disserimus, est ipsa quidem habitus recta cum ratione efficiens, siue recta ratio faciendi, sed tamen ob hominis imbecillitatem, inconstantiamque materiæ, multis erroribus est exposita. Natura, quamquam proxime ac per se non intelligit, non cognoscit, non deliberat, ex vi tamen ipsa primi principii mirabiliter eam scientis, ac dirigentis excellentiori quodam modo intelligit, & consultat, hoc est, vt dicimus, eminenter. Quæ profecto causa est, cur à Themistio in lib. 1. Phy. t. 81. & ab Auerr. in 12. Metaphy. t. 18. Natura duci, ac dirigi dicatur ab intelligentia nunquam & nusquam errante Dirigitur autem ideo, quia cum natura sit forma pendens ex ipso bono, eiusdem boni habet sibi insitam, insertamque rationem, adeoque ex intima sui vi perfectionem quærit, ac bonum, ita prorsus, vt præter illud nihil omnino possit expetere. Itaque id quod rectum est multo magis in naturam conuenit, quam in artem. Ad hæc. Cum ars & natura ad aliquid efficiendum vnà conspirent natura principes obtinet partes, cum substantia sit. Ars autem est naturæ pedissequa, & instrumentum. subductis enim naturæ viribus, ars dilabitur omnis, & euanida est. subductis vero viribus Artis, ipsa remanet, & superstes natura est, vigetque nihilominus, & pollet. Nihil ex arte fit, quod ex naturæ vi præcipue, ac tanquam ex principe causa non fiat. Saltat aliquis, aut pingit, aut scribit, aut ædificat; mouetur, naturæ beneficio primum, quæ fundamentum est artis, eique facultatem impartitur. nec rebus effectis aliud ab arte tribuitur, quam ordo, modus, & externa figura, quæ demum existit ab opere. Quod si Aristoteles in primo lib. Rhetoricorum ait, cum aliquid arte fieri potest, & natura, rectius id, ac melius arte, quam natura fieri, sic pronunciat ideo, quod melius arte fiat & natura simul, quam sola natura. Neque enim solam

artem cum natura comparat, sed artem naturæ coniunctam cum sola natura, vt nihil mirum sit, melius aliquid ex vtriusque conspiratione & coniunctione fieri quam ex naturæ solius effectione. Illud etiam, quod ex Cicerone producitur, haud maiorem habet ad vincendum quod contendit, vim. Ait enim, artem esse ducem ipsa natura certiorem, quia cum natura coniuncta vere certior est dux, quam solitaria natura. sed maiorem illam firmitudinem, & constantiam nunc ab ea coniunctione cum natura mutuatur ars, quia eiusdem naturę instrumentum est. Planius rem distinxit Aristoteles, cum in hoc lib. supra cap. 2. dixit naturam, & virtutes certiores vitæ duces esse, quam artem: comparat enim artem cum sola natura. Hæc sunt ab agendi modo repetitæ rationes, iis oppositæ quæ ab eodem capite ductæ sunt.

Ad alias accedamus, quę sumi possunt ab iis, quæ arti, naturæue conueniunt, ac propria sunt, siue ex iis, quibus ars ipsa conuenit, & natura. Ars habitus est, hoc est res alterius, qualitas demum, & accidens. natura substantia est & essentia rerum. substantia vero & prior, & excellentior accidentibus est. Atque hinc fit, vt quamquam ars menti conuenit, natura vero menti subiicitur humanæ, non tamen idcirco ars sit natura superior. quia vere quidem ars est mentis & est in mente, non tamen est mens, sed qualitas eius. Natura autem est ipsa forma, infra mentem sane collocata, sed ipsis accidentibus antecellens. Porro is, qui in Deo ipso rerum omnium molitore cernitur agendi modus, non arti, sed naturæ similior est: quęque natura efficit, dici quodammodo possunt opera Dei, cum, & natura famula sit, atque administra Dei, & ea, quę facit diuinis operibus similiora sint, quam artis effecta. Neque vero Plato in decimo illo lib. de legib. anteposuit artem naturę, sed arti naturam. Affirmat enim eo loco, artem haud plus posse, quam imagines, & vmbras rerum effingere: nec aliud ea commemoratione artis, ac naturę contendit, quam naturam cum diuina prouidentia, & arte conferre. naturam autem appellat illam materię necessitatem, & eum impetum, vel corporum, & atomorum, qui fingebatur à Democrito, & Leucippo, vel quatuor elementorum, qui ab Empedocle ponebatur effector vniuersitatis. Hanc igitur artem Dei, quam eminentem ex Theologorum vocabulo dicimus, prętulit Plato illi necessitati, & corpusculorum elementorumque naturę, quam ij Philosophi volebant, & putabant fuisse mundi procreatricem. sed de comparatione artis humanę cum ea natura, quę forma rerum, & essentia est, neque verbum fecit vllum, neque quicquam decreuit. Quam profecto sententiam ipse quoque probauit Aristot. in primo lib. Meta. cap. 3. cum eos probauit, & laudauit plurimum, qui mundum, ipsiusque mundi administrationem non ex cęco corporum illo concursu, sed ex mente pendere censuerunt. Denique quod ad Platonem attinet, Plotinus, quem aliqui minorem appellarunt Platonem, satis ostendit, quid demum ea de re senserit, cum diserte scriptum reliquit in Enn. 4. lib. 1. arte digniorem, & prestantiorem esse naturam.

Sequuntur rationes illę, quas petere licet ex ordine, nexuque causarum, qui eiusmodi est, vt in tota earum serie prior origine, ac dignitate causæ, & posteriori semper anteponatur; vt dicitur in 8. lib. Phy. quia secundę ex prioribus omnino pendent, & absque illis haud aliquid faciunt posteriores. Sed Deus prima causa est, Et Deo natura subiicitur; ars autem naturæ tamquam priori causa posterior; quæque natura fiunt, à Deo fiunt & natura: quę fiunt ab arte à natura pendent, & Deo. Igitur ex hoc ordine, ac serie causarũ sequitur, arti præstare, & longe antecellere naturam. Nam quod dictum est velut ex effato sapientium. id quod origine posterius est, esse perfectione prius, haud semper, nec in omni rerum ordine verum est. Neque enim hoc in distincto rerum genere cernitur, cuiusmodi substantia, & accidentia sunt. substantia quidem est prior, accidentia posteriora, sed tamen accidentia, non sunt præstantia, vel dignitate priora, & potiora. Verum igitur id solum erit, & cernetur in partibus, siue gradibus alicuius perfectionis, & qualitatis in rem, quæ gignitur, aut efficitur, inferendæ; vbi antecedentes parant consecututis, & accidentibus viam.

Restant extremæ rationes ex effectis, & operibus vtriusque proferendæ, quæ sunt huiusmodi. Natura substantiam efficit; ars accidentia. Natura res solidas, ingentes, & summas procreat, metalla, plantas, animantia, hominem ipsum: ars imagines solum rerum, & vmbras effingit. Natura ipsas gignit Vniuersi partes, Mundum seruat, & continet: quasque res efficit, eas refert, & dirigit omnes ad Deum. Ars autem versatur in infimis, & efficit infima, eaque proxime non in Deum dirigit, sed in hominem. Quod autem ars efficiat interdum opera naturæ, per magni non interest. Respondet enim Porphyrius apud Simplicium in 2. Phy. t. 79. artem eiusmodi opera facere, non tamquã principem causam, sed velut instrumẽtum naturæ, eo plane modo, quo seruus efficit opera Domini. Quin idem Porphyrius ait Aristotelem eo loco ad ostendendum, naturam agere propter finem, ex illo argumentationis genere quod dicitur à minori, & deteriori ad maius, & excellentius ductum, ratiocinari hoc pene modo. Si ars quæ deterior, & inferior est, propter finẽ agit, multo sane magis aget propter finẽ natura, quæ & arte præstantior, & ipsius artis exemplar est. Colligamus igitur omnia, & ex iis, quæ supra posuimus, ita rem concludamus. Quamquam ars interdum naturam superat, naturæque vires addit, & ea vincit, in quibus vincimur per naturam, efficit hæc tamen vtens ipsa natura, & ex eiusdem naturæ fundamento, ac primaria vi. Itaque cum vere dicitur ars natura superior, tunc naturæ coniungitur ars, & vtraque simul iuncta cum sola natura comparatur. Quin raro id accidit, vt ea quoque ratione sit superior ars, id enim in leuibus rebus velut in imitatione florum aliarumve rerum, quas pictores coloribus exprimunt, euenit: in magnis verò qualis est rerum generatio, conseruatio, & his alia multa similia, quibus vniuersum tenetur, numquam ab arte, ne cum natura quidem iuncta, superatur natura. quare tametsi ars excolit, exornat, & aliqua ratione perficit hominem, præstat tamen id adiuncta & copulata naturæ. Id autem, quod rudes, & efferos

homines humanitate perpolitos & custos moribus efficit, non quidem est ars, sed ciuilis institutio vitæ; ac Prudentiæ lex. Denique sic se res habet. Quemadmodum accidenti substantia præfertur, prior causa posteriori, res vera & solida imagini, & vmbræ, opifex instrumento, constantia mutabilibus, sic arti est anteponenda natura recteque dicitur à Galeno in lib. de vulg. morb. 6. com. 5. natura esse qualibet arte potentior.

QVÆSTIO CAP. IV. QVINTA.

An Ars habenda & dicenda sit Virtus.

NIhil agimus, nisi hoc etiam videamus: Verum Ars in virtutum numero collocanda sit. Ac satis eam laudatam putabimus, si demonstremus esse, ac dici virtutem oportere, cum virtus ipsius quoque naturæ summum sit & præsidium, & ornamentum. Neque vero de Arte disputaretur in Moralibus, nisi aliquis ei locus esse posset inter virtutes. sed hanc ei laudem eripere possunt vulgata quædam argumenta, quæ hoc modo strictim, & cursim enumerabimus.

Primum. In horum Moralium lib. 2. dictum est virtutes nec esse animi perturbationes, nec facultates, siue potentias. Sed in libro 9. Meta. idem Aristot. ait, artes esse potentias, & facultates. docet enim aliquas in nobis esse facultates, quæ doctrina patentur, & disciplina secundum artem. Neque enim secundum artem tradi, vel parari potest aliud, nisi ars, aut quod aliquid artis sit. Ars ergo non est virtus; cum virtus ipsa non sit facultas, ars autem facultas ex Aristotele sit. Secundum. Nullæ debent vetari virtutes quarum videlicet ea vis est, vt eas habenti, & obtinenti, probitatem & perfectionem impertiantur. Nam in omnium ore Philosophorum est, virtutis id esse proprium, vt perficiat, & bonum reddat habentem. sed aliquæ sunt artes, quæ vetantur edicto Principis, & legibus prohibentur, vt sunt maleficæ & alioqui perniciosæ.

Tertium. Ex hoc ipso, quod de virtutis proprietate dicitur, disputari sic potest. Virtutis est, non modo eum, in quo fuerit bene se habentem, ac bonum reddere; verum etiam facere, vt eiusdem opus bene fiat, omnibusque probitatis & iustitiæ numeris absoluatur. Ars autem non facit semper opus bene, sed bonum. Faber enim ex ædificandi, qua pollet arte, domum efficit bonam, hoc est solidam, optimo locatam positu, suis distinctam partibus, ac membris, habitationi denique, ac tuendo corpori percommodam: Sed idem tamen interdum eamdem plane domum dicitur haud bene, nec probe, sed male potius, ac per summam improbitatem effecisse; quia prauo consilio, pessimoque animi proposito fecit. Idem denique sæpissime secundum artem fit, quod tamen est prudentiæ virtutique contrarium.

Quartum. Virtus hominis ea demum est vera, & appellatione digna virtutis, à qua vere potest homo probus, & bonus appellari, vt diximus ex Aristot. in lib. 2. Nullus autem hominum ab arte bonus appellatur. ac probus; cum plurimi sint opifices, non modo improbi, sed mortalium flagitiosissimi.

Quintum. Non potest aliqua esse virtutis virtus, nisi ordinem & progressionem in virtutibus esse velimus infinitam. Sed Aristoteles diserte nominat alicubi virtutem artis. Ergo si ars est virtus, ex Aristotele, aliqua virtutis virtus hoc est ea, quam ipse nominat virtute martis, esset enim hæc virtus virtutis.

Non est necesse singillatim omnia confutare, aut respondere singulis argumentis, quæ hoc modo, vel alio persimili proposita sunt, cum ab antiquis, tum à nonnullis quibusdam authoribus & scriptoribus Ethicæ. Sed satis erit vnum ponere, quod est certū, & in cōfesso, vt ex eo totius profligatio quæstionis, & nodi solutio consequatur.

Ponendum, inquam est, artem non esse virtutem hominis, qua homo est. Potest enim aliquid sic in hominem cadere, vt nulli præterea conueniat animantium, quod tamen eidem homini non ita congruat, vt hominem ipsum perficiat, qua homo est; sed qua cuiusmodi homo est. Id nimirum in arte cernitur, quæ hominem non efficit simpliciter, & verè bonum, sed bonum artificem. Itaque sic disserendum & ratiocinandum in hoc argumento putat Buridanus. Illa non est hominis virtus, qua homo est, quæ non reddit hominem simpliciter absolutéq; bonum, vt dictum est supra in lib. 2. sed ars non perficit hominem absolute, nec reddit bene moratum, ac bonum; cum permulti sint artifices boni, & iidem improbi homines. Præterea virtus hominis, quà homo est, attendi & spectari debet ex eius opere maximo, atque optimo, quod ex se promere, ac proferre queat. Ita enim hominem intelligimus ex ea virtute agere, quæ illi congruit, qua homo est, si eius aliquod videamus opus optimum, quod agere absque addita sibi facultate non possit. supremum autem ac maximum opus, quod homini fas est producere, non cernitur in iis, quæ in effectionem propriæ cadunt; cuiusmodi sunt ea, quæ tractat ars, sed in illis, quæ vel ad actionem pertinent, vel contemplationis propria sunt. Denique virtus alicuius rei propria spectari non debet & æstimari ex inferiori parte, ac viliori eiusdem rei, cuius dicitur esse virtus, sed vel ex tota re, vel ex eius parte præstantiore. sed in homine intelligentiæ pars illa, cui conuenit effectio, deterior est, & inferior ea, quæ dicitur actiua, & ea, quam contemplatricem appellamus. Ergo si virtus aliqua dicenda est hominis propria, qua homo est, ea virtus erit, quæ intelligentiam actiuam, & contemplatricem perficit, non ea, quæ perficit effectricem iis longe deteriorem, & viliorem. In homine quippe sic se res habet, vt alia sit oculi virtus, ac vis, alia manus, alia cæterarum partium; nec vlla vis, aut virtus alicuius peculiaris partis dici possit simpliciter esse totius hominis, nisi virtus illa sit alicuius partis in homine maximæ principis; cuiusmodi est actiua intelligentia, & ea, quæ cogitat solum, & contemplatur. Igitur harum virtus partium, hoc est actricis & contemplatricis intelligentiæ, homini perfectionem tribuit, non ea, quæ facultatis est effectricis, & illa qua in externa materia meditatur, & designat opera, post effectionem permansura.

Quibus ita positis, argumentorum confu-

ratio perfacilis erit. Quod enim de artis imperfectione dicitur, quæ nec artificem bonum, ac bene moratum hominem reddit, nec eiusdem artificis opus externum afficit aliqua probitate morali, verissimum est, quia non corrigit appetitionem, aut iram temperat, quod officium est Ethicæ virtutis in appetente anima positæ; Iungitur tamen ipsa officio suo id faciens, vt intimum opus intelligentiæ bene se habeat, illudque in eo genere perfectum reddens, ex quo prodit externum item bene se babens, hoc est præceptionibus artis qualibet ex parte respondens. Itaque solum hinc sequitur, artem non esse moralem virtutem, adeoque non perficere hominem, qua est homo, sed qua effector quidam & opifex est. Illud vero quod de maleficis, & perniciosis adiungitur artibus, haud plus aliquid roboris habet. Non enim artes illę vetantur ex ea parte, qua sunt virtutes, intelligentiam hominis effectricem in vero de rebus efficiendis iudicio confirmantes, sed ex ea, qua sunt eiusdem hominis improbitati expositæ, ac sæpenumero ad scelus, ac priuatam publicáque perniciem conuertuntur. Sola enim virtus moralis est, qua non possimus abuti. Cætera, nisi virtus ipsa moralis, accedat, & defendat abusum, vitiositatem facile suscipiont, & improba fiunt. Itaque cum artes vetantur, non vetantur virtutes, nec intimus habitus intelligentiæ damnatur, sed artium opus externum, ad flagitium, perniciemque collatum: atque, vt breuius, & paucioribus absoluam, non ipsæ proscribuntur artes, sed vitium coërcetur, & improbitas hominis, bonis habitibus abutentis. At virtus, inquiunt, non est animi perturbatio, nec facultas, aut potentia. Aristoteles autem artes interdum appellat potentias. Responderi primo potest, virtutem nec esse proptie perturbationem animi, nec facultatem, aut potentiam, sed quemdam veluti potentię cultum, & pręparationem ad eius opus, & perfectum, & optimum: interdum tamen vti nos ipso nomine facultatis, & potentiæ liberius, ac licentius ad significandum etiam illum ipsum potentiæ cultum, & præparationem ad optimum opus, quēadmodū facimus cum artes appellamus potentias, & facultates. Non enim solitarias ac nudas tunc intelligimus, & significamus potentias, sed instructas habitibus artium. Id nimirum apud Aristotelem est in primo Rhetoricorum, vbi virtutem ait esse facultatem, & potentiam ad acquirenda, & conseruanda & bona comparatam atque ad multorum vtilitates eadem conferenda. Dici deinde ac responderi fortasse melius potest, virtutem ac vitiositatem esse quasdam veluti determinationes ac definitiones potentiarum, vtriusque capacium. Ars adeo virtus appellatur, & est eatenus, quatenus parat intelligentiam effectricem eamque definit, ac terminat ad recte, vereque iudicandum de iis, quę in effectionem cadere possunt; in quo iudicio nullus cernitur abusus artis, nec vlla vitiositas est. Sed quoniam externum opus artis non definitum, & terminatum, potest ad bonum ac malum, ad vtilitatem aut pestem conuerti, eodemque prorsus artificio medicus, & sanat, & interficit, fit, vt artes ipsæ propter opus illud externum potentię nominentur, & necessario postulent aliā virtutem moralem, inprimisque prudentiam, à qua definiantur, atque ad bonum, vtilitatemque dirigantur. Quæ causa est, cur Aristoteles dixerit, esse virtutem aliquam, quę artis sit virtus. est enim hæc moralis illa virtus à qua dirigitur & ipsum opus artis, & refertur ad bonum. Neque vero propterea in virtutibus est infinita progressio, quia diuersa virtutum hæc genera sunt, cum ars in intelligentia sit, moralis virtus in appetitu, infinita vero progressio sequeretur in eodem genere virtutis, si in eo genere vnius virtutis, esset alia virtus. hęc enim alia postularet aliam ex eodem genere, nec vllus esset in enumerando virtutum finis.

Cum igitur ars non ea sit virtus, quæ homini, qua homo est perfectionem impertiatur, & tamen ab Aristotele in virtutum lustratione, in censu collocata sit, constitui debet hoc loco, quod certum est, artem esse virtutem non quidem ex earum genere, quæ perturbationes animi frangunt, aut mores hominis temperant, aut eiusdem regunt actiones, sed ex illis, quæ positæ in intelligentia sunt. Et quoniam in intelligentia tres suis perficiendę virtutibus partes sunt, quarum prima cogitat solum, & contemplatur, altera cogitationem intendit in actionem, tertia meditatur effectionem; ars, quæ neque solū cogitat, neque actiones intuetur humanas, virtus erit in effectione posita, eam intelligentiæ partem excolens, quæ permansurum in externa materia designat opus, ac propterea dici potest effectrix. Neq; enim hæc intelligentię pars suo destituenda præsidio erat, & cultu priuanda, quæ perfectionis, & beatitudinis humanæ particeps esse potest. Itaque artem eiusmodi virtutem esse, quæ hanc effectricis intelligentiæ perficiat partem, demonstrari sic potest. Virtus vt in eius definitione dicitur, est qualitas habentem optime instruens, & eiusdem opus qualibet ex parte perficiens. Omnis autem ars id in quo est, certa quadā facultate optime instruit, & eiusdem opus absolutum reddit, ac perfectum numeris suis. Est enim ars in effectrice intelligentia posita, quam ipsa profecto bene ornat, & instruit, eiusdemque opus intelligentiæ perficit, quod duplex est; alterum intimum, externum alterum. Intimum ratiocinatio est, ac iudicium de rebus, quæ veniunt in effectionem eius operis, perfectio veritas est. Externum opus est illud aspectabile, quod tractatur, aut cernitur ab intimo profectum & directum opere, hoc est iudicio, cuius perfectio in eo posita est, vt intimo sit operi quam simillimum. Ars igitur virtus est ex earum genere, quæ hominis intelligentiam excolunt, totumque felicitatis humanę cumulum explent.

CAPVT V. LIB. VI.

DE PRVDENTIA.

SVMMA.

Viri prudentis esse bene consultare: consultationem vero de humanis actionibus esse, de quibus non deliberat ars.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Quid Prudentia sit, & vir prudens.*
2. *Quo nomine ab arte Prudentia differat.*
3. *Quæ Prudentiæ cum opinione comparatio sit.*

PRIMA CAP. V. PARS. LIB. VI.

Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες, τίνας δὲ λέγομεν τοὺς φρονίμους; δοκεῖ δὲ φρονίμου εἶναι, τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος· οἷον οὐ ποῖα πρὸς ὑγίειαν, ἢ ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλον. σημεῖον δ', ὅτι καὶ τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἔστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλεύεται δὲ οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πρᾶξαι. ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἔστιν ἀπόδειξις, πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ οὐκ ἔστι βουλεύσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη, οὐδὲ τέχνη. ἐπιστήμη μὲν, ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν· τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά· τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος· τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἀεί. ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. διὰ τοῦτο Περικλέα,

De Prudentia vero sic cognoscamus, inspicientes quosnam appellemus, prudentes? Videtur ergo prudentis esse, posse bene consultare de rebus sibi ipsi bonis, & conducibilibus, non ex parte, vt quænam ad valetudinem, & robur, sed quæ ad beatè viuendum vniuersè conferant. Argumentum autem est quod in aliquo prudentes dicimus, cum ad finem aliquem honestum de ijs consultauerint, quorum non est ars. Quapropter omnino etiam erit prudens, qui valet ad consultandum. Consultat autem nemo de iis, quæ nequeunt aliter se habere, neque de illis, quæ non licet ipsi agere. Quocirca si scientia sane cum demonstratione est, quorum vero principia possunt aliter se habere, ipsorum non est demonstratio (omnia enim possunt etiam aliter se habere, nec licet consultare de rebus ex necessitate existentibus) non erit prudentia, scientia neque ars. non scientia quidem: quia potest res agenda aliter se habere; non ars vero: quia alind genus est actionis, aliud effectionis. Relinquitur ergo ipsam esse habitum verum cum ratione agentem in ijs, quæ homini bona & mala sunt. Nam effectionis quidem diuersum quidam est finis: actionis vero non semper. est enim ipsa bona actio finis. Idcirco Periclem, ac tales

καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὑτοῖς ἀγαθὰ, καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν. εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς, καὶ πολιτικούς. ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν. σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν· οὐ γὰρ πᾶσαν ὑπόληψιν διαφθείρει, οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν· οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει· ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν, τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά. τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι᾽ ἡδονὴν, ἢ λύπην, εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή; οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκα· οὔτε διὰ τοῦθ᾽ αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν. ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς. ὥστ᾽ ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν.

prudentes censemus esse, quia quæ sibi ipsis bona sunt, & quæ hominibus, possunt dispicere: esse autem tales putamus œconomicos & politicos. Vnde etiam Temperantiam hoc appellamus nomine σωφροσύνην, quasi conseruantem prudentiam. seruat autem talem existimationem. neque enim omnem existimationem corrumpit, neque peruertit voluptas & dolor: veluti quòd triangulus duobus rectis æquales habet, vel non habet, sed eas quæ circa id sunt, quod agendum sit. Principia quippe rerum agendarum sunt id, cuius gratia res agendæ sunt. Corrupto autem homini per voluptatem, aut dolorem confestim non apparet principium, neque oportere eius causa, neque ob id eligere omnia, & agere. est enim vitium aliquid vim habens corrumpendi principium. Quapropter necesse est, Prudentiam habitum esse cum ratione verum, in humanis bonis agentium.

EXPLANATIO.

TRia sont, quæ hac prima capitis parte continentur; quisnam simpliciter, absolutéque vir prudens appellandus videatur; quid differentiæ inter Prudentiam, & alios intelligentiæ habitus intercedat: quæ ipsius Prudentiæ definitio sit. Principio de Prudentia disputaturus à viro prudente rem exorditur, affirmans ita nos optimè de Prudentia statuere posse, si ante quosnam soliti simus appellare prudentes intelligamus. Qui enim habitibus instructi sunt, notiores nobis, quam ipsi habitus sunt, adeoque ab ijs, qui præditi sunt habitu, atque ab eorum functionibus vis, & natura quærenda est habitus. Nihil quippe interest, inquit Aristot. ipse supra in l. 4. c. 3. vtrum habitum ipsum, an habitu præditum proponamus. Ait ergo eum dici & esse vere, simpliciterque prudentem, qui possit ex suo ipsius habitu rectè consultare, atque perpendere, quænam, aot qualia sint homini bona, non quidem ex parte vtilia, cuiusmodi suut, quæ valetudini corporis & robori conferunt, sed quæ ad totum hominem pertinent, & ad bene, beateque viuendum conducentia sunt. Hæc definitio tria viro prudenti designat & præscribit officia, vt consultet, vt in consultatione vtilia sibi bona dispiciat vt bona, quæ dispicit, & perpendit vtilia, non peculiaria sint, sed ad vniuersam vitæ bene degendæ rationem pertineant. Primum officium totam ferecontinet Prudentiæ naturam, & vim. Situm est enim in consultando. Prudentia vero quædam consultatio est, & vir prudens est consultator, & quasi deliberatiuus. Quæ causa est, cur Aristot. de Prudentia differens, in explicanda consultatione sit multus, ac pene totus & infra in cap. 7. constituat, prudentis viri verissimum esse munus, opusque præcipuum, & intimum, consultase. Secundū officium in vtilitate ponitur earum rerū, de quibus est consultator, & in fine quē consultationi propositus est. Nempe verum dicunt Rhetores, cum docent, deliberatigeneris argumentum ae finem esse vtilitatem. Est ergo vis prudens consultator quidem, ae deliberatiuus, sed non nisi de rebus vtilibus sibi, alijsque deliberat, quamuis enim magna, & præclara sint ea, de quibus aliquis consultando differit, nisi tamen eadem, & ipsi, & alijs vtilia sint ac fructuosa, numquam efficient, vt illi vetum prudentis viri nomen impertiantur. Hinc adeo fit, vt quemadmodum ex Aristot. monet

hoc loco Gifanius, vulgo nos prudentes dicamus Periclem, Themistoclem aut Niciam Græcos; Catonem, aut Fabium Maximum inter Latinos, vtilitati nimirum publicæ priuatæque prospicientes; Anaxagoram verò, Thaletem, aliosque philosophos sapientes quidem & doctos, non tamen prudentes appellemus. eximia quippe horum cognitio, & præclara scientia, neque ad ipsorum proprium, neque ad alienam vtilitatem referebatur. poteratque in eos cadere prouerbium illud Græcorum μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός, hoc est; minime sapit, qui sibi ipsi non sapiens est; aut Latinorum illud maxime simile, quod ex Ennio sumptum habet in epistola quadam ad Trebatium Cicero. Illud semper memento; inquit: qui sibi ipsi sapiens prodesse nequit, nequicquam sapit. Eodem sane modo definitur etiam à Platone vir prudens in Alcibiade 2. Ait enim, virum verè prudentem esse, qui consultando, & deliberando rectè dispiciat ea, quæ sibi, & ciuitati sint χρήσιμα hoc est, vtilia, siue quæ satis superque sint ad beatè viuendum. Neque enim, quia dicit hic Aristoteles, eum esse prudentem, qui rectè consultet, deliberetque de rebus vtilibus sibi, sic accipiendus est, quasi velit eum intra priuatas vtilitates concludere, ac publicare facere negligentem. Definit enim prudentem ex opinione vulgi, eum quippe prudentem omnes appellant, qui prospiciat sibi.

Ceterum quia diximus, philosophos quosdam habitos quidem & appellatos sapientes ac doctos, sed minime prudentes, qui tamen sæpe à prudentia laudantur, prudentesque sæpe dicuntur à Latinis, in primisque à Marco Tullio in libris Officiorum, animaduertendum erit, ipsum Prudentiæ vocabulum ambiguum, & significatu multiplex esse, cum interdum communius sit, & latius, interdum angustius, atque contractius. Cum est communius, omnes omnino complectitur cognitiones, ac disciplinas, tum practicas & in actione positas, tum sola cogitatione contentas, & contemplantes, idque non apud M. Tullium modo, verum etiam apud Græcos, ipsumque Platonem & Aristotelem multis in locis, vbi prudentia nihil aliud esse quam scientia, variaque plurimarum rerum doctrina & cognitio dicitur. Quin infra in huius lib. cap. vlt. de Socrate scribit idem Arist. virtutes omnes ab eo dictas esse φρονήσεις hoc est prudentias, & in lib. 1. Magn. Moral. ab eodem virtutes ipsas appellatas esse scientias, ἐπιστήμας vt intelligamus prudentiæ nomen interdum tam latè patere, quam patet ipsa scientia, quæ sæpe omnia genera cognitionis & doctrinæ complectitur. In hanc videlicet sententiam, atque in hunc vsum vocabuli debet accipi tota illa M. Tullij de prudentia disputatio in primo lib. officiorum: eius enim initio libri sic ingreditur de prudentia dicere. Sed omne quod honestum est, id quatuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri solertiaque versatur; aut in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique; aut in animi excelsi atque inuicti magnitudine, ac robore; aut in omnium quæ fiunt, quæque dicuntur ordine, & modo, in quo inest modestia, & temperantia. Quę quatuor quamquam inter se colligata & complicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur: velut ex ea parte, quæ primo descripta est (in qua sapientiam & prudentiam ponimus) inest indagatio, atque inuentio veri, eiusque virtutis hoc munus est proprium. Vt enim quisque maxime perspicit quid in re quaque verissimum sit, quique acutissime, ac celerrime potest, & videre, & explicare rationem, is prudentissimus & sapientissimus rite haberi solet. Hoc, inquam, est eius disputationis exordium, in quo plane cernitur ipso prudentiæ nomine non consultationem modò significari, sed scientiam quoque vniuersam, omnesque protsus disciplinas facultates, doctrinas quarum particeps esse possit humanus animus. sed in eiusdem libri fine cum hoc ambiguum prudentiæ nomen explicari planius oporteret intelligeret, ac diuidi duas in partes, quarum altera notionem haberet ampliorem, ipsam quoque scientiam amplectentem, altera contractior esset, & quæ in sola consultatione de rebus expetendis fugiendisque, hoc est vtilibus, inutilibusque posita esset, distribuere disseruit, atque in hunc modum distinxit ambigua. Princepsque omnium virtutum est illa sapientia, quam Græci σοφίαν vocant. Prudentiam enim quam Græci φρόνησιν dicunt, aliam quamdam intelligimus, quæ est rerum expetendarum, fugiendarumque scientia. Illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est diuinarum, atque humanarum scientia, in qua continetur deorum, & hominum communitas, & societas inter ipsos. Ita M. Tullius, quod initio disputationis amplius, & communius prudentiæ vocabulum vsurpauit, partite distribuit, eiusque notionem alteram

angustiorem

angustiorem esse docuit, & breuiorem, in rerum expetendarum fugiendarumque scientia sitam, hoc est hanc ipsam, quam nobis hic contrahit Aristoteles, cum eius officium, sola consultatione, ac rerum vtilium tractatione concludit.

Tertium, quod Prudentiæ describit officium obscurius est. Ait enim prudentem virum, non de vna, vel altera re sibi vtili, sed de tota bene, beatéque viuendi ratione deliberare; nec eum dici debere prudentem, qui de valetudine corporis, aut viribus, quarum procuratio rerum medico demandatur, & Alypræ, sed qui de totius hominis vtilitate, deque tota vita bene degenda consultet. Obscurum, inquam, id est; quia vir prudens de vna etiam aliqua re vel priuata, vel publica videtur sæpenumero deliberare; an vendendus fundus, domusue sit, an coniux ducenda; an delenda Numantia sit, an fœdus cum Pœnis fœdifragis iterum feriendum. sed ego sic existimo, atque id demum sibi velle Aristotelem puto, virum prudentem ita oportere factum, & comparatum esse, vt eius etiam de peculiaribus, ac singulis rebus consultatio ad totius vitæ summam referatur, vt infra dicetur in cap. 7. Huiusmodi vero non est illa de viribus & bona valetudine deliberatio, cum non tam viri prudentis esse, quam medici, vel Gymnasiarchæ videatur.

Summa igitur huius ingressus hæc est, & veluti propositio prima: definiri facilius planiusque posse Prudentiam, si ante virum prudentem definiamus. prudentem autem virum eum esse, qui deliberatiuus quodammodo sit, & consultet de rebus sibi vtilibus, non quidem ex parte ac præcise, sed ad vniuersam degendæ vitæ rationem pertinentibus. Sed quibus argumentis aut rationibus id sic esse demonstret, videndum nunc est. Primam enim definitionis partem, quæ consultatione continetur, hoc est, virum prudentem esse, qui consultet & deliberet, siue virum prudentem deliberatiuum, & quemdam consultatorem esse, in hunc modum ostendit.

Argumentum autem &c.] Ab indicio videlicet ac signo quodam rationem petit. σημεῖον δ᾽ ἐν &c. signum inquit, & argumentum huius est rei, hoc est in consultatione positam esse Prudentiæ summam, & principem vim, vel illud est argumento, quod eos, qui de re aliqua peculiari ratiocinando, & disserendo rectè consultant, ad propositum sibi finem attingendum, prudentes non quidem simpliciter, absolutéque, sed in ea ipsa re peculiari, ac singulari prudentes, inquam, appellamus. Excipit tamen eos, qui rectè consultent in rebus arti subiectis. qui enim in ijs rectè consultat non vir prudens, sed peritus, atque intelligens artifex nominatur. quippe vir prudens non tractat opificia, sed actiones humanas: adeoque cum dicimus, eum vulgo in aliqua re peculiari prudentem haberi, qui ea de re appositè, rectéque deliberet, res quæ tractantur ab arte, semper excipimus, & in actionibus hæremus humanis, quarum propria tractatio Prudentiæ est. Ex hoc ergo communi iudicio, quod de viro in aliqua re peculiari prudente habent omnes in animo consignatum, vincere vult eum simpliciter, absolutéque prudentem esse, qui de bonis sibi conducibilibus ad beatam vitam consequendam, sapienter, & rectè consultet. Hæc enim, aut huiusmodi eius argumentatio est. Illi, qui rectè deliberare possunt de rebus quibusdam peculiaribus ad peculiarem item finem, quem sibi præstituunt, obtinendum vtilibus, dummodo finis ipse sit honestus, & deliberatio non sit de ijs, quæ tractantur ab arte; illi, inquam, qui comparati sic sunt, vulgo, & communi iudicio prudentes existimantur, hoc est non omnino & vniuerse prudentes, sed aliqua prudentes in re, siue prudentes ex parte. Igitur is, qui consultare de omnibus apte potest, & recte, quæ ad totam vitam bene, beatéque degendam vtilia sunt, absolute simpliciterque dicendus est prudens. Ex tribus in hac prima huiusce capitis parte propositis explicatum est primum, quod viri prudentis definitione continetur. sequitur secundum, quo demonstratur, quid à scientia, & ab arte Prudentia differat.

Consultat autem nemo &c.] Ex definitione viri prudentis ait esse consequens, Prudentiam ab arte, atque à scientia longe distare. Cum enim dictum sit, eum esse vere prudentem virum, qui ad rectè consultandum

idoneus, & probe comparatus sit, ipsamque prudentiam esse consultationem, efficitur, à scientia, & ab arte plurimum differre Prudentiam. A scientia quidem quia consultatio de rebus est, quæ fieri per nos possunt, deque ijs vniuerse, quæ contingentia nominantur: scientia contra continetur in iis quæ in nostra potestate non sunt, nec aliter habere se possunt, & sunt cum indiuidua necessitate coniuncta: vtitur enim demonstratione, cuius principia constantissima, & necessaria sunt. ab arte vero differt, quia consultatio propria non est de rebus, quæ per effectionem existunt, sed de iis, quæ cadunt sub actionem, adeoque de rebus artificiosis non est vera & propria consultatio. Itaque fieri debet ex his Prudentiam, quæ consultatio est, hoc est agitatio quædam mentis in ijs se vertens, quæ aliter habere se possunt, quæque pertinent ad actiones humanas à scientia differre, quæ necessaria tantummodo tractat, & arti dissimilem esse, quæ in effectione, non in actione versatur. Restat è tribus tertium quod in Prudentiæ definitione positum est.

Relinquitur ergo &c.] Ab enumeratione partium ostendit quid Prudentia sit, quod erat è propositis tertium. Cum enim Prudentia non possit dici scientia, quæ demonstratiuus est habitus in rebus immutabilibus hærens, & quod inde consequens est, neque intelligentia, vel sapientia, quæ similiter à rebus inconstantibus, & mutabilibus abhorrent, neque sit ars, quæ vt dictum est, continetur externorum effectione operum, post ipsam permanentium effectionem, relinquitur eam esse, ac dici debere habitum verum, cum vera rectaque agentem ratione, in ijs, quæ homini possunt esse bona vel mala. Quæ definitio quoniam probabilis, & legitima est, suo genere constituitur, & differentia. genus quippe habitus est, cum virtus intelligentiæ sit. Differentia vero est, ea quæ verbis ad habitum accedentibus explicatur, cum dicitur eiusmodi habitus esse ad agendum idoneus, & comparatus in ijs, quæ homini sunt bona, vel mala. Hæc differentia ex triplici ratione, ac modo ab Aristotele distinguitur, & declaratur. Ac primo quidem ex discrepanti rerum illarum in quibus ars, & Prudentia sunt. Illa enim in effectione, hæc in actione tota versatur; effectio autem, & actio summopere discrepant. Finis enim effectionis semper est aliquid ab effectione diuersum. Finis autem actioni propositus haud semper ab actione differens est; cum interdum actionis finis haud aliud sit, quam εὐπραξία hoc est bona honestaque actio. Nimirum vere dicimus, & recte, finem ædificationis aliquid externum esse, ac veluti factum extra, cuiusmodi constructum ædificium est: & ipsius effectionis bonum plerumque in efficiente non esse, sed in facto, ipsamque demum artem in effectione positam; non in ijs occupari, quæ sunt homini bona, vel mala, sed in ijs, quæ bona vel mala, hoc est commoda, vel incommoda rebus artificiosis esse videantur. ipsam autem actionem, & actionis finem, qui est bona actio, esse plerumque in agente, & bonum hominis esse, adeoque Prudentiam, quæ tota in actionibus humanis est, in ijs versari bonis, malisue, quæ vel expetenda, vel fugienda homini sunt. Secunda huius differentiæ declaratio ducitur ex signo. Prudentiam enim in iis versari, quæ sunt homini bona vel mala, intelligere, inquit, ex eo possumus, quod Periclem, aliosque Pericli similes, Themistoclem, Theramenem, Aristidem prudentes existimamus, & dicimus, quia ea, quæ sibi ipsis, & alijs bona sunt, internoscere possunt, ac prouidere. Quæ causa est, cur eosdem Oeconomicos, & politicos appellemus. ea enim quæ sibi & domui ac ciuitati sunt bona, dispiciunt, & in deliberationem adducunt. Tertia, petitur ex alio signo, hoc est ex eo, quod temperantia dicitur à Græcis σωφροσύνη, quasi Prudentiæ conseruatrix. Prudentia enim dicitur φρόνησις; cui si addas σώζω, quod est seruo, fiet σωφροσύνη. Itaque temperantia quæ σωφροσύνη dicitur, appellata sic videtur esse, quasi σώζουσα τὴν φρόνησιν, hoc est prudentiam conseruans, aut conseruatrix Prudentiæ. Platonem videlicet hoc loco magistrum sequitur quem in Cratylo scriptum reliquisse sciebat, σωφροσύνην dictam esse quasi σωτηρίαν τῆς φρονήσεως, hoc est custodiam Temperantiæ. Non placet hæc notatio & Etymologia vocabuli Oberto Gifanio, eamque subtilem magis existimat esse, quam veram. Sed præstat Aristoteli potius ac Platoni fidem habere, & quid demum ex hac ipsa vocis Etymologia atque notatione sequatur explorare. Ait enim Aristoteles, idcirco Temperantiam dici custodiam conseruationemque

Prudentiæ, quod conseruet, & retineat in homine temperato veram existimationem iudiciumque de ijs, quæ sunt homini bona, vel mala. id quod præstat per moderationem doloris, ac voluptatis, aliarumque eiusmodi perturbationum, quæ iudicium obnubunt, & fucum faciunt æstimationi, ne verum in rebus agendi agnoscat. Neque enim Temperantia cum delectationi, ac tristitiæ moderatur, existimationem illam, iudiciumque tuetur, ac seruat, quod theoricum est, & versatur in iis, quæ contemplationi subiecta sunt; cum dolor & voluptas, siue tristitia, & delectatio debilitent quidem hominis animum, atque ad obeunda munera virtutis eneruem reddant, non tamen existimationem illam, iudiciumque corrumpant, quod in theoricis disciplinis, & in contemplatione maxime cernitur. Itaque triangulum duobus rectis pares angulos habere vel non habere, is etiam rectissime iudicat, qui dolore ac voluptate, cæterisque huiusmodi perturbationibus immoderatius commouetur, & ducitur. Quotusquisque Philosophorum inuenitur, inquit Tullius, qui sit ita moratus, ita animo, & vita constitutus, vt ratio postulat? qui disciplinam, non ostentationem suæ scientiæ, sed legem vitæ putet? qui obtemperet ipse sibi, & decretis pareat suis? Quin Cornelius Nepos in Epistola quadam ad eumdem Ciceronem apud Lactan. in lib. 3. de falsa sap. de hoc argumento sic disserit. Tantum abest, vt ego magistram esse putem vitæ Philosophiam, beatæque vitæ perfectricem, vt nullis minus existimem opus esse magistris viuendi, quam plerisque, qui in ea disputando versantur. Video enim magnam partem eorum qui in schola de pudore, & continentia præcipiant argutissime, eosdem in omnium libidinum cupiditatibus viuere. Hæc ille. Plena sunt vetera monumenta eorum exemplis, qui doctissimi fuerunt, & improbissimi. Aristippo, inquit Lactan. cum Laide nobili scorto fuit cõsuetudo, quod flagitium grauis ille Philosophię doctor sic defendebat, vt diceret, multum inter se, ac cæteros laidis amatores interesse, quod ipse haberet Laidem, alij vero à Laide haberentur. ô præclara, & imitanda bonis sapientia. Huic vero liberos in disciplinam dares, vt discerent habere meretricem. Aliquid inter se, ac perditos interesse dicebat; scilicet quod illi bona sua perderent, ipse gratis luxuriaretur. In quo sane sapientior meretrix fuit, quæ Philosophum habuit pro lenone, vt ad se omnis iuuentus doctoris exemplo, & auctoritate corrupta, sine vllo pudore concurreret. Ita Lactantius, & alij Philosophos commemorant intemperantes, & improbos, qui de moribus & virtute recte precipiunt. Quod si voluptas & intemperantia eorum non impedit existimationem, iudiciumque theoricum, quin de probitate, omnique virtutum officio disserant, multo sane minus illorum officiet existimationi, ac iudicio, qui versantur in Mathematicis, aut in Physicis, quorum principia nihil habent cum actione coniunctum. Ergo Temperantia non tuetur, & seruat illud contemplantis intelligentię iudicium, cui non obest intemperantia, sed illud quod in actione positum est, & ea quę ad agendum commoda, vel incommoda, siue bona, vel mala homini sunt, internoscit & comparat. Rectè siquidem Homerus de illo baltheo Veneris

Ενθα οἱ θελκτήρια πάντα τέτυκτο,
Ενθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς
Πάρφασις, ἥτ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

[Illic omnia parata illicia sunt: illic erat amicitia, illic amor, illic socia deceptio quæ furatur illico mentem etiam prudentium.] Ipsum enim iudicium sapientium ab intemperantia, siue vt loquitur Aristoteles, a dolore, ac voluptate facile deprauatur. Quare sapienter, ac vere dixit, eam vocabuli notationem, & etymologiam argumento esse, Prudentiam hac à cæteris habitibus differentia contrahi, quod in ijs diiudicandis, internoscendisque tota sit, quæ homini sunt bona vel mala: sic enim disponi per syllogismum hæc ratio potest.

Prudentia Græco vocabulo φρόνησις appellatur: Temperantia vero σωφροσύνη. Sed Temperantia σωφροσύνη dicitur, quasi σώζουσα τὴν φρόνησιν, hoc est prudentiam conseruans, siue vt Plato loquitur quasi σωτηρία τῆς φρονήσεως, hoc est prudentiæ custos, & conseruatrix. Ergo Temperantiæ illud impositum officium, ac munus est, vt Prudentiam tueatur, ac seruet. At Temperantia idcirco Prudentiam tueri, ac seruare dicitur, quod delectationes corporis, atque appetitiones animi frangens efficiat, ne iudicium & existimatio prauis cupiditatibus corrumpatur.

Iudicium autem eiusmodi quod seruat, & continet per cupiditatis & tristitiæ moderationem Temperantia, non est in contemplatione positum earum rerum quæ aliter esse non possunt, cum plurimi sint eiusmodi rerum contemplatores acutissimi, qui sunt ijdem maxime itemperantes. Ergo iudicium, quod compressa cupiditate Temperantia tuetur ac seruat integrum, versatur & cernitur in actionibus humanis, siue in bonorum, & malorum finibus, quorum illa expetenda, & peroptanda; hęc fugienda, & repudianda homini sunt. Fit igitur, vt quoniam hoc iudicium Prudentiæ est, habitus ipsa Prudentia sit, in ijs occupatus, & positus, quæ sunt homini bona, vel mala, quod erat ab Aristotele demonstrandum.

PARS. II. CAP. V. LIB. VI.

Ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετή· φρονήσεως δ' οὐκ ἔστι, καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων, αἱρετώτερος. περὶ δὲ φρόνησιν, ἧττον· ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς. δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τίς ἐστι, καὶ οὐ τέχνη.

Sed tamen artis quidem est virtus, Prudentiæ vero non est. Et quidem in arte qui volens peccat, eligendus magis, qui autem in Prudentia, minus, quemadmodum etiam in virtutibus. Perspicuum igitur est, eam virtutem quamdam esse, non artem.

EXPLANATIO.



Qvamquam ex ijs, quæ dicta sunt, potuit intelligi, qua nota distinguatur ab arte Prudentia, cum differentiæ descriptæ sint omnes, quibus à cæteris distet, & segregetur habitibus intelligentiæ; placet tamen hic Aristoteli remotiora quædam & occultiora discrimina quærere, quæ Prudentiam ipsa nominatim ab arte separent amplius. Neque enim hic ea dicuntur, quæ supra commemorata sunt pluribus locis, & pene vulgo differuntur ab omnibus: artem esse opificiorum propriam, & eorum, quæ labore fiunt & opere; Prudentiam rerum agendarum tractatione circumscribi: artificis officium, & partes esse mouere manum, & opus efficere, viri prudentis autem sibi, suisque recte consulere, acute omnia circumspicere, quæ in rem suam conducibilia iudicauerit eligere; omnem denique vitæ cursum secundum rationem, in bonum finem dirigere, atque in eam, quam expetunt vniuersi, felicitatem. Non, inquam, has iterum inculcat differentias hic Aristoteles, sed nouas inquirit, easque præclaras, & scitu dignissimas. Sunt autem numero tres. quarum prima in eo est, quod artis quidem cum in vsum producitur, aliqua virtus esse debeat dux, si ars ipsa vtilis esse velit ad aliquam vitæ partem. Non enim potest vtilis esse nisi aliqua virtute morali dirigatur, cum arte vti recte ac male possimus, nec pauci sint, qui habitu polleant artis, eademque facultate abutantur, & habitu ad publicam, priuatamue calamitatem. Vsus autem Prudentiæ rectus non postulat dirigentem virtutem, cum vsus ipse per se feratur ad finem hominis optimum, & summum bonum. Quin aliæ morum virtutes, quæ necessario cum Prudentia coniunctæ sunt, non sinunt labi, & errare virum prudentem ex deprauatione iudicij: quod tum corrumpitur, cum nullę virtutes sunt, quæ animi perturbationes moderentur, ac temperent. Hoc idem docuit nos Aristoteles in primo lib. Magn. Moral. cap. vltimo; sed artis loco scientiam posuit, scientiæ quidem, inquit, est virtus: Prudentiæ vero non item, quæ ipsa potius virtus est. Secundam Prudentiæ differentiam ab arte in eo vult positam, quòd si quis in suo peccat artificio volens & sciens, optabilior, siue probabilior sit, hoc est minus peccare dicatur, quam si nolens peccaret, & inuitus, quia is putatur ex imperitia, atque artis ignoratione peccare. Sed cum in ipso Prudentiæ peccatur officio, minus probatur, hoc est magis reprehenditur, & vituperatur is, qui volens & sciens, quam qui nolens & insciens peccat. est enim imprudentior, ac magis habetur fatuus, qui volens mala nanciscitur, & sponte decidit ab humanis bonis, quã qui nolẽs & ignorans in ijsdem persequẽdis errat interdum, ac labitur. Quippe huic cõmiseratio

debetur, & venia, illi autem vindicta & pœna, vt supra dictum est in lib. 3. cap. 1. Tertiam denique inter vtramque differentiam eam esse ait, quod Prudentia virtus quædam est hominis propria, qua homo est, quia reddit hominem probum, ac bonum ipsamque perficit rationem, & naturam hominis; ars autem quamuis intelligentiæ virtus sit, non tamen est ea, quæ perficiat hominem qua homo est, hoc est, ipsam vim, & naturam hominis intimam. Neque enim ars reddit hominem bonum, sed bonum artificem; prudentia vero bonum efficit hominem, cum fieri non possit, vt vir verè prudens, bonus idem, probusque non sit. Hæc videlicet differentia extremis illis verbis inuoluitur, & tecte latet. Perspicuum, inquit, est, Prudentiam virtutem quamdam esse, non autem artem. Non enim solum ea verba significant, Prudentiam artem non esse, sed esse virtutem quamdam, hoc est eam, quæ perficiat hominem qua homo est; cum supra demonstratum iam sit non esse artem & ars ipsa quædam etiam dici debeat virtus, adeoque non prorsus ex eo Prudentia distingui possit ab arte, quod virtus quædam sit. Itaque placuit mihi Geraldi Odonis interpretatio, qui eorum verborum hanc esse sententiam putat: Prudentiam esse certam quamdam hominis virtutem, hoc est hominis, qua homo est; artem autem non esse virtutem eiusmodi, quia sine arte, hominis perfici vis omnis, & ratio potest.

TERTIA CAPITIS V. PARS. LIB. VI.

Δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετὴ τοῦ δοξαστικοῦ· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἐστὶ, καὶ ἡ φρόνησις. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον. σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς τοιαύτης ἕξεώς ἐστι· φρονήσεως δὲ οὐκ ἔστι.

Cum vero duæ sint partes animi rationem habentes, erit vtique virtus earum alterius, quæ valet ad opinandum. Nam opinio circa id versatur, quod aliter habere se potest, itemque prudentia. Sed tamen neque habitus cum ratione solùm: indicium autem sit quod obliuio quidem talis habitus est, prudentiæ vero non est.

EXPLANATIO.



Cum opinione demum Prudentiam comparat. id enim restabat extremum, vt quoniam eius definitionem, & vim ex comparatione cum cæteris habitibus intelligentiæ peruestigauerat, eamdem etiam cum opinione componeret, quæ si minus est virtus, aliquis est certe habitus in ipsa quoque intelligentia positus. Comparat ergo primum cum opinione Prudentiam per similitudinem, & conuenientiam aliquam, deinde per dissimilitudinem & discrepantiam alterius ab altera. Ac similitudinem quidem, & conuenientiam ponit in duobus, quorum alterum subiectum, alterum obiectum à Philosophis appellatur. Cum enim duę sint intelligentiæ partes, aut facultates, quarum vna, vt alibi dixit in hoc lib. est ad contemplandum, & sciendum idonea, alia vero ad opinandum valet, & δοξαστικὴ dicitur, hoc est opinatiua, perspicuum est Prudentiam in contemplatrice facultate non esse, sed in opinante; vnde consequens est Prudentiam in iisdem versari, in quibus versatur opinio, hoc est in iis, quæ aliter habere se possunt, & mutabilia siue contingentia sunt. Differentiam verò inter vtramque duplicem facit ex duplici vtriusque proprietate petitam. Quamuis enim, inquit, in eadem intelligentiæ parte siue facultate sint ambæ, eamdemque materiam inconstantem & mutabilem tractent; Prudentia tamen ipsa non est habitus cum sola ratione coniunctus, cum præter rationem, necesse sit etiam appetitum habere moderatum, ac rectum, si prudenter agendum sit; cum nemo prauus & improbus vere sit prudens, vt dicetur infra in lib. 7. cap. 4. Vitium quippe, videndi finis eripit facultatem, & verum cernere non sinit, efficitque, vt iudicium haud minus erret, quam nauta, cui per noctem ac tenebras Pharus ipse non lucet.

Opinio verò, ars, cæterique intelligentiæ habitus nullam in appetitu moderationem, ac legem efflagitant, sed satis habent, si habitus ipsi sola sint ratione directi. Atque hæc prima est inter Prudentiam, opinionemque differentia. Alteram vero vult huius indicium & argumentum esse. Ait enim, vel ex eo nos intelligere posse, Prudentiam non esse habitum cum sola ratione coniunctum quemadmodum opinio est, quod opinionis esse possit obliuio, Prudentiæ vero non possit. Quod dictum, quoniam erit copiosius in quæstionibus explicandum, declarabitur hic breuiter, & quidem in hunc modum. Ad prudenter agendum naturæ solertia, ingenii perspicacitas, rectus appetitus valent oppidò plurimum: in hæc autem nulla cadit obliuio, quæ non est, nec esse potest, nisi dumtaxat eorum, quorum antegressa cognitio sit. Earum quippe rerum obliuisci tantummodo possumus, quas in mente per notitiam consignatas habemus. Hinc adeo fit, vt opinionis, artium, disciplinarum, quas sola cognitione, ac ratione tenemus, obliuisci facile possimus: prudentiæ vero non sic obliuiscamur, quia non à sola cognitione, ac ratione pendet eius habitus, sed ab ingenio perspicaci, ab æstimandi facultate solerti, ab appetitu recto, & per morum virtutis temperato, quarum rerum obliuio non est, quia non cognitione, sed naturę quasi possessione, ac moralium virtutum exercitatione retinentur. Quoniam vero Prudentia etiam lectione rerum gestarum, sapientiumque præceptis acquiritur, quæ cognitione formantur in animo; fatendum quidem est ex ea parte Prudentiam quoque obliuioni obnoxiam esse; sed quia plus ipsa naturæ debet & morum habitibus, quam cognitioni rerum, ac studio diuturno, dicitur vniuersè obliuionis immunis, & expers. Denique in ipsa Prudentia, sicut in alijs plerisque rebus, principium est, medium, ac finis. Principium à natura maxime pendet, cum ingenij perspicacitate atque solertia contineatur, iuuetur que plurimum peculiari quodam animi corporisque temperamento. Non enim frustra dicitur officere prudentiæ plus nimio feruidus sanguis, & senes consilio, atque prudentia idcireo iuuenibus antecellere, quod frigidiori, ac sicciori temperatura sint præditi, cum idonea mistura caloris cuiusmodi apibus est, & formicis, quarum generi prudentiæ tribuit laudem ipsa natio poëtarum. Medium autem Prudentiæ in vsu, in exercitatione, in præceptis sapientium vim habet, & momenti multum; cum per rerum experimenta, lectionemque rerum gestarum prudentissimus quisque proficiat. Denique Prudentiæ finis à virtutum omnium choro pendet, & cumulo, quæ non modo bonum proponunt, verum etiam ad idem bonum impellunt, & concitant animum. Itaque, si de principio Prudentiæ agitur, eam obliuio non capit, cum earum rerum obliuisci nequeamus, quæ nulla cognitione parauimus, sed hausimus à natura. Si de medio, Prudentia etiam obliuioni subijcitur, quia rerum ab alijs gestarum memoria, & monumentorum cognitio deleri per desidiam, ac cessationem facile potest. Si de fine, quoniam Prudentia ad eum rectè perspiciendum & consequendum virtutes morales commonstrantes, admonentes, præparantes, & hortatrices atque impellentes habet, obliuionis est expers, non quidem simpliciter & absolute, sed comparate cum opinione atque scientia, sic inquam, vt non omnino sit indelebilis, sed deleti difficilius, quam opinio, aut ars, aut scientia possit. Neque enim id aliud est, quam quod in primo libro cap. 10. dictum fuit de maiori virtutum, quam scientiæ stabilitate, ac firmitate. Ibi enim docuit Aristot. firmiores, & stabiliores esse virtutes, quam scientiam, artes, & disciplinas. Id vero cur ita fiat, eo loco demonstrauimus, & nunc ex Eustratio declarabimus amplius qui hanc Aristotelis orationem de obliuione, cuius esse Prudentia dicitur expers, ad virtutum, quæ cum ipsa Prudentia coniunctæ sunt, perpetuum vsum, stabilitatem, firmitatemque refert & interpretatur his verbis. Artis obliuio in animam obrepit interdum, prudentiæ vero minime. hoc autem propterea fit, quia ex arte non semper agimus, ex prudentia semper agere necesse est. quæ enim prudentiæ subiecta sunt, ea semper homini exposita sunt, & occurrunt, ita, vt eum idoneo consilio ad illa consequenda semper oporteat vti. quippe cum nullum tempus, nullus locus, nulla actio, nullus denique reperiatur affectus, quo ex virtute viuere hominis natura non debeat: extra tempus autem, aut locum, aut actionem, aut effectum esse, dum viuit, nemo potest. in quibus omnibus opus prudentia est, quæ quoniam semper agit, admittere obliuionem non potest. In arte autem haud ita est. sæpe enim euenit, vt artifex suæ artis operæ aliquandiu intermisso, vel prorsus, vel aliqua ex parte ipsius obliuiscatur. Ita rem explicat Eustratius, id demum significans, vsum prudentiæ propter ciuilis vitæ degendæ necessitatem sic esse frequentem, vt in eo semper esse debeamus

adeóque obliuisci prudentiæ non possimus.

Quærat aliquis, quid sibi voluerit Aristoteles, cum dixit, ex eo nos intelligere, Prudentiam non esse cum sola ratione coniunctam, quod ipsa non deleatur obliuione. Nam quæ ratio consecutionis est hæc? Prudentiæ non est obliuio, ergo Prudentia non est cum sola ratione coniuncta. Respondeo, ex ijs, quæ supra diximus, intelligi planissime posse nexum orationis. Si enim obliuione indelibilis ideo est Prudentia, quod appetitum rectum, & virtutes morales, quæ firmissimæ sunt, comites habeat, & adiutrices, ex eo sane quòd obliuionis est expers, intelligitur esse non cum sola ratione coniuncta, sed præterea cum aliquo, à quo illam sibi desumat, & mutuetur stabilitatem. Nam si esset cum sola ratione coniuncta, laberetur & fluetet, ac sicut opinio, & scientia deleretur.

EPILOGVS.

1. *Quid Prudentia sit ex viri prudentis officio potest intelligi. Est autem viri prudentis bene consultare, non quidem ex parte, sed omnino, hoc est de tota vitæ ratione bene, beatéque degendæ. Consultat vero de iis solum, quæ aliter habere se possunt.*
2. *Hinc adeo fit, vt Prudentia neque ars, neque scientia sit, cum & de rebus ad beatam vitam conducibilibus agat, in quibus ars nulla versatur, & mutabilia tractet, à quibus aliena scientia est.*
3. *Ergo Prudentia dici debet habitus recta cum ratione actiuus in ijs versans, & positus, quæ sunt homini bona, vel mala. Cuius rei vel illud argumento est, quod Temperantia Græco nomine σωφροσύνη dicatur, hoc est Prudentiæ conseruatrix. seruat enim nec corrumpi sinit illud Prudentiæ iudicium, quo bona internoscit, & seiungit à malis.*
4. *Inter Prudentiam, artemque plures differentiæ sunt. Ars effectrix operum est: Prudentia circumscribitur actione. Rectus artis vsus absque morali virtute esse non potest. Prudentia rectum vsum habet ipsa per se, cum ipsa sit virtus. Qui sponte peccat in arte minus peccat quam inuitus. qui contra prudentiam peccat volens & sciens, plus peccat, quam nolens, & insciens.*
5. *Inter Prudentiam, & opinionem, aliosque artis & scientiæ habitus id interest, quod Prudentia non est cum sola ratione, sed etiam recto cum appetitu coniuncta, & quod artis, opinionis ac scientiæ frequenter accidat obliuio, Prudentiæ vero non accidat.*

QVÆSTIO PRIMA CAP. V. LIB. VI.

An tradita Prudentiæ definitio sit idonea.



Rudentiæ nomen iam supra diximus ambiguum esse, eiusque notionem fecimus duplicem, ampliorem alteram, alteram angustiorem, & contractioribus circumscriptam finibus. Sed quoniam hoc Prudentiæ vocabulum significatu multiplicius est, quam vt possit ea partitione distingui, & hac quæstione id agimus vt maxime propriæ Prudentiæ definitionem exploremus, & veluti reuocemus ad calculos, ac numeros suos, exquisitius eandem vocabuli notionem hoc initio peruestigabimus & partiemus. Primum ergo Prudentia diuidi potest in eam, quæ Deo tribuitur ac Mentibus à mortali concretione seiunctis. & in eam, quæ propria mortalium est, non hominum modo, verum etiam animantium ratione carentium, & belluarum. Illa est ab omni mentis indagatione, atque imperfectione libera, rerumque temperat vniuersitatem diuinis institutis & legibus, ac prouidentia verius appellatur; nec prudentiæ nomen admittit, nisi per eam excellentiam, quæ dicitur eminentia. Hæc quia communis omnium animantium est, diuidi debet in partes duas, quarum altera naturalis, altera dicatur humana. Naturalem enim appellare prudentiam placet sagacitatem illam, atque solertiam, quæ quibusdam in animantibus rationis expertibus assidue cernitur, efficitque, vt formicæ inopiæ metuentes, imminentemque prospicientes hyemem & tritici grana legentes, vt apes gregarias, & congregabiles, fauos affabre fingentes, ac Regi obtemperantes, vt aues pro tempestatis varietate solum

si dicatur esse mentis habitus, quo ducente vnusquisque id quod sibi est vtile, peruestigat. Sed ne huiusmodi quidem probanda definitio est: quia præcipuum Prudentiæ munus non est tantummodo bonum quærere priuatum & quærente vtile, sed id quod bonum præstantius est, cuiusmodi est bonum publicum, & ciuile., ac ne vtile quidem bonum est, id quod Prudentia perquirit ac sequitur, sed honestum, & quod vel summum sit bonum, vel referatur ad summum, hoc est, sit id, quod in eam quæratur gratiam, vt eo duce, ac præeunte perueniamus ad summum. Ecce vero qui descriptionibus oratorum inculcatis, & conglobatis apprime contenti, dicunt Prudentiam esse regulam vitæ, legemque, cui qui pareat, adipisci felicitatem facile possit esse; Regiã viam recta ducentem ad honestatem, aurigam facultatum, quæ in anima sunt, magistram, ac præceptricẽ demonstrantẽ, qua ratione bonũ è rebus omnibus eliciatur, aciem denique mentis humanæ, quæ continenter in finem intuens, cò præsidia referat, & dirigat omnia, vt ipse demum finis in vsu & possessione teneatur. Sed hæ circumscriptiones sunt, & circumlocutiones, alienæ ab ea definitione, quam Dialecticæ respondentem legibus inuestigamus.

Tradit hanc videlicet solus Aristoteles in hoc cap. cum ait, Prudentiam esse habitum cum vera, & recta ratione paratum ad agendum in in iis, quæ homini sunt bona, vel mala. Genus enim & forma communis in hac definitione, habitus est, cui additur vera ratio, ad indicandum, Prudentiam esse in facultate ratiocinatrice, ad quam opinio pertinet, vt in hoc eodem capite 5 docet idem Aristoteles. Dicitur etiam hic habitus esse practicus, & ad agendum comparatus, vt intelligamus, cum hoc nomine tum à scientia, tum ab arte distingui. Ponitur ad extremum finis, cum demum dicitur idem habitus in iis versari, quæ sunt homini bona, vel mala. Qui finis honestus est, nec potest à virtute morali seiungi; cum vera hominis bona honesta sint, & quæ pariunt felicitatem: vera autem mala sint actiones prauæ, quæque eidem homini felicitatem eripiunt. Idcirco enim Aristoteles ipse hanc explicans definitionem à se traditam, dixit, virum vere prudentem ea perspicere ac tractare, quæ bona homini sunt, non quidem ex parte, cuiusmodi est valetudo, ac firmitas corporis, sed quæ ad totius vitæ perfectionem, & beatitudinem conducibilia sunt. Significat nimirum, oportere virum vere prudentem humanæ felicitati studere, hoc est morali virtute præditum, ac bonum esse, nec iure, meritóve eam dici Prudentiam, quæ cum iustitia & probitate coniuncta non sit. Contrahitur à multis hæc definitio, qui dicunt breuiùs, Prudẽtiam esse rectam rationem rerum agendarum.

Nihilo tamen minus aliqui sunt, qui definitionem hanc idoneam perfectamque non esse duplici ratione conentur ostendere. Prima videtur id vincere, non omnem prudentiam esse habitum agentem, siue actiuum, aut ad agendum comparatum, vt latine vertimus πρακτικὴν ἕξιν. Quia quilibet vir bonus, & morali virtute pollens, est prudens, cùm Aristoteles sæpe dixerit, fieri non posse, vt quispiam bonus, instructusque morali virtute sit, qui duce Prudentia munitus ornatusque non sit. Sed est aliquis bonus, ac probus, qui nullo sit habitu præditus actiuo; cum idem docuerit Aristoteles ex Hesiodo in eodem lib. 1. cap. 5. aliquem esse bonum, qui nihil agat, sed tantummodo pareat, obediatque monenti, & præcipienti. Ergo bonus, hoc est prudens aliquis est, qui actiuo non sit habitu præditus, & quod hinc consequens est, Prudentia ipsa non est habitus, vt in definitione dicitur, actiuus. Secunda ratio demonstrare contendit, aliquot esse actuosos, siue actiuos habitus, quorum nullus Prudentia sit, adeoque definitionem non congruere definito. Nam primo quidem iustitia est habitus, & non modo secundum rationem, sed cum ratione est, vt idem docet Aristot. quin eadem iustitia actuosus, vel actiuus etiam est habitus, & versans in bonis humanis ad parandam felicitatem idoneis; cum iustitia in lib. 5. cap. 1. esse dicatur eiusmodi habitus, quo qui sunt instructi, agunt iusta, & rerum iustarum appellantur actores. Sed iustitia longe distat à Prudentia, nec eadem est, cùm iustitia moralis sit virtus in appetentis animæ facultate posita, prudentia vero ratiocinatrix, & in parte intelligentis animæ constituta. Præterea Moralis doctrina, siue scientia, est etiam habitus quidam actiuus, ea tractans, quę sunt homini bona, vel mala. Est enim diciturque scientia practica; id vero, quod apud Græcos est πρακτικὸν actuosum, aut, actiuum est apud Latinos. sed neque morum doctrina, neque alia si qua est vlla scientia practica, est aut dici Prudentia potest. Ergo non quilibet habitus actiuus in iis versans, quæ sunt homini bona, vel mala, est, ac dici Prudentia debet; rursusque id efficitur, vt definitio non expleat definitum. Denique ipsa Oeconomica prouidentia dici iure potest habitus recta cum ratione actiuus; cum Oeconomicus vir recta ratione debeat humanis prouidendis, & persequendis bonis, malisque prospiciendis item, & fugiendis. Sed hæc Oeconomic prouidentia, non est vere prudentia, quia vir etiam improbus nullaque morum virtute insignis, eam sibi parare potest & eadem vti in temperanda domo, regendaque familia. Prudens autem improbus esse nemo potest, vt diximus.

Ad has argumentationes euertendas, tres huiusce definitionis explicare partes oportet cum ratione: Actiuus: humana, siue hominis bona. Prima enim Prudentię formam indicat, & essentiam: Secunda finem, & opus: Tertia materiam quam tractat, & in qua versatur hæc virtus. Quod ad primam attinet, hoc est ad rectam veramque rationem cum Prudentia sic coniunctam, vt eius attingat essentiam, sciendum est, de moralibus virtutibus & ratione illis adiuncta, tres fuisse antiquorum sententias, vt colligi ex Aristotele potest, quarum prima cõfirmat, morales virtutes esse rationes, ac plus nimio tribuit virtutibus morum. Secunda docet, morales virtutes esse secundum rationem: & iisdem virtutibus tribuit parum. Tertia esse cum ratione & tantum moralibus dat virtutibus quantum iis dare, vel adscribere par est. Itaque morales etiam virtutes habitus cum ratione dicendę sunt, adeoque videndum est, quid ab iis differens, & quid Prudentiæ proprium significetur, cùm in definitione ipsa prudentia dicitur esse habitus

cum ratione &c. Ergo, vt quam paucissimis agam, cum Prudentia nominatur habitus cum ratione, longe aliter animo comprehendi habitus cum ratione, debet, ac cum dicimus, ipsas quoque morum virtutes habitus esse cum ratione; Neque enim eo planè modo morales virtutes ad rationem referuntur, quo cum eadem ratione Prudentia comparatur. Quippe Prudentia natura ipsa atque essentialiter est ratio vt sic loquamur, habitualis, recteque in contractiori definitione dicitur esse vera ratio rerum agendarum. Virtutis autem moralis essentia non est habitualis ratio, sed habitus in appetitu ratione directus, siue habitus vnà cum ratione se mouens & agens. Duplici quippe modo aliquid esse cum ratione potest. primo quidem ita vt ratio simul agat agente illo, cum quo est, meritoque, ac iure concausa, siue coagens causa dicatur. Secundo, sic, vt ratio entitas, aut essentia propria sit eius cum quo dicitur esse coniuncta. Priori sane modo rectus appetitus cum ratione est, quia se concitat ad agendum vna cum agente ratione, vt in lib. 3. de an. dicitur; ac propterea duæ simul agentes causæ sunt appetitus, ac ratio: & quoniam moralis virtus in appetente anima sedem habet, cum interdum habitus esse cum ratione dicatur, intelligitur habitus esse, cum ratione ad agendum se concitans. Posteriori autem modo Prudentia cum ratione est, quia in ratiocinatrice animę parte locum obtinet, ac propterea cum ratione tamquam cum eius essentia, & entitate propria est. Hæc nimirum ab ipso didicimus Aristotele, qui supra non semel docuit, aliquam esse partem animæ; quæ rationem secundum essentiam habeat, qualis est ratiocinatrix, & intelligens; aliquam vero quæ rationem eamdem participatione possideat, cuiusmodi appetens est animæ facultas; quæ tametsi ratione ipsa per se prędita non sit, est tamen eiusmodi, vt imperium, ac dominatum rationis accipiat. Hac ergo via primam definitionis partem expediuimus satis.

Sequitur Secunda. Actiuus. Non enim Prudentia est solum habitus cum ratione, sed etiam cum ratione actiuus. quo nomine distinguitur ab arte, quę licet habitus cum ratione sit, non actiuus tamen est habitus, sed effectiuus. Esse autem actiuum habitum id significat, esse regentem, ac dirigentem per imperium actiones humanas id quod bifariam siue duplici ratione fieri potest, ac modo: primo quidem vniuerse, secundo autem singulariter, aut particulatim, & nominatim. Vniuerse actiua moralis scientia est quæ generatim versatur in actionibus humanis, nec vllas habet eximias, & singulares. Prudentia vero est actiua nominatim; & certa quædam agendi via, quia non actiones vniuerse regit, sed peculiares quasdam, & quæ certorum ac singularium hominum, aut locorum, ac temporum sunt.

Restat definitionis Tertia pars, qua Prudentia dicitur non modo actiuus habitus esse, sed nominatim actiuus in ijs quæ sunt homini bona. perinde ac si dicatur, actionem, & opus Prudentiæ esse humanorum procurationem bonorum, siue munus esse Prudentiæ, hominis bona procurare. Id vero dupliciter etiam effici potest. aut enim ea, quæ homini bona sunt, & procurantur, simpliciter, absolutéque bona sunt, & continent hominis finem vltimum, hoc est totius vitæ perfectionem, ac felicitatem; aut bona pręcise sunt, & imperfecte, hoc est ea, quæ ad peculiarem aliquem finem vtilia homini sunt. si bona simpliciter, absolutéque sunt, & finem obtinent hominis vltimum, ac supremum, eorum tractatio est Prudentiæ propria. sin autem eiusmodi sint, vt aliquam solum vltimi finis & felicitatis attingant partem, eorum procuratio debet alijs demandari: quéadmodum in Oeconomica prouidētia cernitur, cuius est, idoneis operam dare diuitijs, remque domesticam vel seruare, vel amplificare, sicut tempus, & ratio postulat, quæ bona non ipsa felicitas sunt, sed eamdem aliqua parte conficiunt, & explent felicitatem.

Hinc ergo argumentorum confutatio facile ducitur. Nam quod est dictum de singulis bonis viris, iisdemque necessario prudentibus, sed nullo præditis habitu, qui sit actiuus, dictum est falso. Quælibet enim virtus modo perfecta sit, prudentiam ducem, ac præcipientem adiunctam habet, & actiua est, cum quælibet virtus agat honeste. Neque vero quod Hesiodus ait, illum etiam esse bonū, qui tametsi perspicacitate non sit præditus, nec per se multa prospiciat, dicenti tamen, & monenti morem gerit, significat, aliquem esse bonum, hoc est perfecta munitum virtute, qui nihil agat. Nam obtemperare monitori est honeste agere, & actionem humanam eò dirigere, quò sapiens præmonstrator eundum esse docet, est parere prudentiæ, non alienæ solum sed etiam suæ. neque enim quisquam alia ex causa minus obediens dicitur, aut refractarius aliorum monitis, nisi, quia in loco, ac tempore à sua ipsius prudentia iubetur alienis admonitionibus obtemperare. Sed Hesiodus, quem eius authorem dicti laudat Aristoteles, haud dubie significat, dicet aliquis, eum quoque bonum, hoc est, virtute præditum esse, qui prudentia careat. Ait enim illum, esse optimum, qui per se cuncta perspiciat, illum autem esse bonum, qui tametsi per se bonum perspicere non potest, monenti tamen obtemperat, & demonstranti: illum autem esse pessimum, qui neque per se videt honestum, nec monitori fidem habet, aut morem gerit. Respondeo, virum bonum, si in hanc sententiam, Hesiodi accipienda sint verba, non eum ab eodem Hesiodo dici qui simpliciter, absolutéque sit bonus, sed qui probitate sit aspersus imperfecta, & inchoata virtute. Is enim Prudentia quoque præditus imperfecta est. Itaque id ad summam concedendum esset, eiusmodi hominem habere Prudentiam imperfectam, & imperfecte actiuum ex prudentia esse.

Alterum argumentum ab habitibus illis petitum, qui actiui cum ratione sunt, & in bonis versantur humanis, nec tamen à Prudentia nomen vllum aut appellationem habent, confutatum supra iam est. Nam primo quidem iustitia non est ita cum ratione coniuncta, sicut prudentia est. Sic enim est cum ratione prudentia, vt eius entitas & essentia ratio sit. Iustitia autem, omnisque moralis virtus cum ratione solum est, quia rationem adiutricem habet, & coagentem cum appetitu, in quo moralis est virtus. Scientia vero morum versatur illa quidem in humanis actionibus, sed communiter, & vniuerse, nec

peculiares illas, & singulares attingit, quæ materia prudentiæ sunt. Denique prouidentia illa œconomica tractat etiam actiones humanas, & humana bona, sed longe aliter, ac vera prudentia. Videt enim solum, & prouidet bona domus, ac familiæ propria, quæ ad bene, beatéque viuendum ex parte conferunt; sed prudentia bona illa complectitur humana, quæ beatam efficiunt vitam, quæque tametsi singularia sunt, ab eadem tamen prudentia referuntur ad totam, absolutamque felicitatem.

QVÆSTIO CAP. V. II. LIBRI. VI.

Num Prudentia Virtus sit, qualisue sit virtus.

PRudentiam esse virtutem, & quidem præstantissimam ita perspicuum est, vt id nemini dubium esse possit. Manifestum est, inquit Aristot. in hoc cap. 5. Prudentiam quandam esse virtutem & in cap. 13. constat, neque proprie bonum esse sine prudentia, neque prudentem sine morali virtute quempiam esse. Ciceronis etiam illa vox est in Tusc. 2. sine prudentia ne intelligi quidem vlla virtus potest. & Senecæ in ep. 68. sine prudentia nullum initur consilium. Et Plutarchi in lib. de virtute morum post init. Agendi virtus est prudentia & à sapientia differt, quod à contemplandi genere in actiuum &c. Quin ipsa demonstrat ratio, ita rem esse. Nam omnis habitus bonus, & homini congruens, est virtus, cum virtus ex Aristot. sit, quæ bonum facit hominem, eiusdemque hominis opus reddit perfectum, ac bonum, & ex Marco Tullio in lib. 2. de Inuen. virtus habitus sit, naturæ, modo, ac rationi consentaneus. Optimum autem, ac maxime congruens homini est, ea sibi expetenda, vel fugienda proponere, atque præscribere, quæ secundum rationem expetenda, vel fugienda sunt, idque naturæ consentaneum in primis, atque opportunissimum est. Prudentia vero est, quæ homini proponit & præscribit ea, quæ secundum rationem expetenda, vel fugienda sunt. Ergo prudentia est habitus bonus, & homini congruens. Eiusmodi autem habitus est virtus. Id, inquam, planissime constat, & apud omnes est in confesso, prudentiam esse virtutem, sed morum ne, an intelligentiæ virtus sit, id vero controuersum esse potest ob aliquas à quibusdam hoc modo propositas rationes.

Prima: virtutes morum siue morales ab ijs longe differunt & distinguuntur, quæ virtutes intelligentiæ sunt, vt dictum est, & demonstratum ab Aristot. in lib. 2. sed prudentia est moralis virtus, cum à morali Philosopho tractetur, cuius officium princeps, ac primarium est de moribus, ac morum virtutibus agere, nec in alias ille transitum habet virtutes, aut earum fines inuadit, nisi per officium secundarum partium, atque, vt dicitur, ex intentione secundaria. Itaque Seneca, & alii morum magistri perueteres de prudentia tamquam de morali virtute disserunt, eamque cum iis coniungunt virtutibus, quæ mores, & vitam non intelligentiam excolunt. Quin ipsi quoque Theologi, vbi de Christiani hominis officio disputant, prudentiam in moralium virtutum recensent numero. Secunda. Omnes habitus intelligentiæ obliuione deteri possunt, & deleri, vt experimento constat, & re ipsa cernitur in cessantibus, & desidiosis hominibus. sed prudentiæ, vt in hoc cap. docet Aristoteles, non est obliuio, atque in eo vult esse positum inter prudentiam, artemque discrimen, quod artis obliuisci facile possimus, prudentiæ vero non obliuiscamur. Tertia. Aristoteles supra cum vellet ostendere, opinionem, ac suspicionem non esse virtutes intelligentiæ, rationem petiuit ex eo, quod in vtramque sæpe numero cadat falsitas, & ii, qui suspicantur, & opinantur, haud raro pro vero falsum existiment. Nimirum illæ solum, ac proprie veræ virtutes intelligentiæ sunt, vt ipse ait, quæ verum semper enunciant, nec vnquam falluntur, aut fallunt. Sed ipsa quoque prudentia haud sanè minus, quam opinio vel suspicio admittit falsitatem ob alicuius ignorationem circumstantiæ, quæ prouideri non potest. Denique prudentia opinione, ac suspicione plerumque certior firmiorque non est, vt in iudice cernitur, qui nullam sententiam fert, neque iudicium profert aliquod, à prudentia non ante præscriptum, & constitutum. sæpe autem iudex ad sui constitutionem iudicij, haud aliam habet præeuntem cognitionem, nisi probabilem coniecturam, quæ solam parere potest opinionem. Quarta, Ab intelligentia, vel habitu in intelligentia posito iudicante de iis quæ latent, necesse est sæpe falsum enunciare. Sed prudentia de iis, quæ latent, sæpissime iudicat, cum in rebus versenir mutabilibus, inconstantibus, contingentibus, vno verbo singularibus, & peculiaribus, vt ab Aristotele dicitur in hoc lib. 6. Neque enim omnia singularia, & peculiaria de quibus ipsa Prudentia iudicat, nota sensibus, aut iudicanti præsentia sunt; vt cernimus, vbi vir prudens ratiocinatur, & deliberat de hostibus inuadendis, aut depellendis, qui præsentes deliberanti non sunt. extra sensum igitur singularia sunt, & latent, ignoraturque sint nec ne, vt ait Aristot. in hoc lib. & in 7. Meta. vbi docet Auerr. singularia, cum recedunt à sensu, posse corrumpi, adeoque non posse certam eorum esse cognitionem atque scientiam, sed solam æstimationem, hoc est opinionem, aut coniecturam.

Antequam de quæstione constituamus, bisque respondeamus argumentationibus hoc modo propositis, animaduertendum est, Prudentiam esse quidem ipsam per se virtutem intelligentiæ, sed dici tamen etiam posse aliqua ratione moralem duabus ex causis; quarum prior est, quod cum moralibus habet necessariam coniunctionem, & nexum, vt diximus supra. Neque enim vir vere prudens fieri potest vllus, qui moralibus ani[...]tutibus instructus, ornatusque non sit, nec vera, perfectaque morum virtute præditus existimatur, aut dicitur aliquis, qui duce Prudentia non vtatur. Posterior autem causa, & ex superiori nascens huiusmodi est, quod Prudentia regit, dirigitque morum virtutes vniuersas; ideoque dicitur à nonnullis, imprimisque à Buridano moralis dire-

ctiuè. Itaque cum Prudentia moralis dicitur, haud simpliciter, absolutéque sic appellatur, sed comparatè, hoc est, habita ratione, vel coniunctionis & nexus cum moralibus, vel regiminis & imperii, quod in easdem morales obtinet moderatrix & Regina Prudentia. Deinque, vt in summa dicamus, prudentia ex diuersa comparatione ac ratione, nunc intelligentiæ, nunc morum virtus appellatur. Nam quia in intelligentia sita est, meritò virtus intelligentiæ dicitur; quia vero mouetur ab appetitu moralibus directo virtutibus bonumque considerat, ac tractat, appetitioni rectæ consentaneum, atque vt loquitur D. Augustinus, in excubiis est, ne paulatim subrepente mala suasione fallamur, solet morum virtutibus adnumerari. Cęterum ita formam vtriusque virtutis Prudentia induit, vt magis, ac verius intelligentiæ, quam morum habenda, & dicenda sit virtus. dicitur enim intelligentiæ virtus, quia in intelligentia est, adeoque rationem suam omnem, ac vim intimam obtinet ab intelligentia. Moralis autem appellatur ex eo, quòd res agendas & bonum homini congruens appetitioni rectæ sequendum proponat, quod illi tamquam accersitum extrinsecus est. Itaque magis propriè virtus intelligentiæ dicitur, quam moralis: cum intelligentiæ virtus dicatur ex iis, quę illi propria & intima sunt, moralis autem ex iis, quæ accedunt extrinsecus à permotione recti appetitus externa, in quo ipsa quidem prudentia per se posita, & locata non est.

Dicendum ergo primum est, simpliciter, ac propriè prudentiam esse virtutem intelligentiæ, quo nomine cohonestatur ab Aristotele in hoc lib. 6. c. 3. & à scholasticis, imprimisque à D. Thom in 1. 2. q. 17. qui eam simpliciter, absolutéque inter virtutes intelligentiæ numerat. idque planissimè demonstratum est supra ex intima ratione Prudentiæ, quæ non aliunde, quàm ab intelligentia petitur, vbi virtus hæc natiuam sedem & domicilium habet. Sed quia non semel eadem Prudentia nominatur à scriptoribus, moralis, & inter morum virtutes à Theologis recensetur,

Dicendum secundo loco est, Prudentiam minus propriè & ex ratione quadam extrinsecus accersita, dici posse, ac debere moralem. Res enim agendas non inuenitur solum, quia veræ sunt, hoc est eatenus, quatenus cum appetitu recto collatæ, eidem appetitui similes, ac proportione respondentes inueniuntur, quod est virtutis intelligentiæ proprium, sed etiam quia sunt bonæ, hoc est, eatenus, quatenus appetitu ex moralium virtute directo intelligentiam excitant, impelluntque, vt per ipsam Prudentiam eiusmodi bonum consectetur quod sibi propositum videt.

Dicendum denique tertio est, Prudentiam esse virtutem, quæ verum semper enunciat, nec vnquam decipit ex Aristo[t.] est enim virtus intelligentiæ; virtus autem intelligentiæ habitus quidam est ad eiusdem intelligentiæ proprium bonum comparatus; proprium autem intelligentiæ bonum est verum. Ad hæc. Prudentia est recta ratio rerum agendarum. Recta vero ratio numquam decipit aut decipitur. Quod si Prudentia deciperet, aut deciperetur, consequens esset, virtutem aliquam esse malam, & improbam, & scientiam aliquam inscitiam esse. iam enim demonstratum est, Prudentiam esse virtutem; & scientiam eorum, quæ vel expetenda, vel declinanda, & fugienda homini sunt. Superest, vt rationes contra propositas diluamus. quarum prima pro certo ponit; ita virtutes intelligentiæ discrepantes a moralibus esse, vt quæ virtus intelligentiæ sit, nullo pacto modóue, nec ex vlla sui parte possit esse moralis. sed iam diximus, explicatéque demonstrauimus, Prudentiam ex altera sui parte, hoc est, ex intima, primaria, & princ[i]pe, virtutem intelligentię esse, ex altera vero, hoc est ex externa, & minus propria moralem esse. Secundam in explanatione verborum Aristotelis etiam confutauimus supra. cum diximus, illud ab Aristotele pronunciatum esse ad differentiam quamdam inter Prudentiam, & artem, cæterosque habitus intelligentiæ constituendam. Habet enim aliquid peculiare propriumque prudentia cur obliuioni sic subiecta non sit, quemadmodum ei subiicitur ars, aliique contemplantes habitus, ac sola cognitione contentæ. Nam quia necessario connexa, & copulata cum morum virtutibus est & actuosa quodammodo semper est in iis, quæ moralibus ipsis agenda proponuntur, oportet eam continenter aliquid agere, nec vnquam cessare, quia moralium vsus in homine virtute prædito pene perpetuus, atque assiduus est. Neque enim fieri potest, vt virtutis habitum quis obtineat, & non semper agat quod oportet, & quo tempore ac ratione oportet agere. id enim virtutis est proprium, in otio & desidia numquam esse, sed semper agere, quod secundum rationem, & propensionem habitus agendum est. Cum ergo Prudentia seiungi à morali virtute non possit, nec quisquam vere sit prudens, qui morali virtute præditus idem non sit, efficitur, vt Prudentia in suo semper occupetur opere, ac proinde obliuionis sit expers, non quidem propterea, quod virtus intelligentiæ sit, sed ex eo quod necesse habeat in opere semper assiduéque versari. Id quod etiam ipsi contingeret arti, ac reliquis habitibus in intelligentia positis, si in sua semper exercitatione muneris occuparentur. Non enim Geometra obliuisceretur vnquam geometriæ, si Geometriam in vsu & exercitatione semper habe[r]et sed quia fieri facile potest, vt qui habitu præditus intelligentiæ sit aliquo, vel contemplatore, vel ad efficiendum idoneo, non semper, aut contempletur, aut efficiat aliquid, fit etiam, vt scientiæ, vel artis sæpe contingat obliuio. Quæ causa item est, cur idem Aristot. in lib. 2. dixerit morum virtutes esse scientiis ipsis constantiores, & diuturniores.

Tertiam duplici modo, ac via confutat Eustratius. Primo quidem ex eo, quòd quamuis Prudentia, & ars interdum aberrent à vero, propter rerum, quas tractant inconstantiam & mutabilitatem, plerumque tamen verum enunciant, verumque præcipiunt, & agunt; ideoque inter veridicos habitus recensentur. Sed hæc confutatio iure displicet Buridano: nec videtur idonea, quia etiam opinio dici veridicus habitus posset, cum plerumque, siue in plurimis

assequatur,

assequatur, & enunciet verum. Quin videtur Eustratius id concedere; Prudentiam interdum decipi, ac falsum pro vero dicere, quod diserte negat Aristot. supra, his pene verbis, sint igitur ea, quibus verum dicimus, & nequaquam mentimur in non contingentibus, vel etiam in contingentibus, scientia, prudentia, sapientia, ars & intellectus. Secunda igitur via, quam ad argumentationem confutandam init Eustratius, erit accommodatior. Ait enim, artem & Prudentiam per se quidem habitus esse veridicos ac non fallentes. Sæpe tamen in falsum incurrere, propter instabilitatem materiæ contingentis: adeoque prudentem virum recte semper, ac vere ratiocinari, quod est verum dicere, sed tamen interdum à fine, quem initio sibi proposuit, aberrare, non quasi falsum enunciantem, sed veluti deceptum ex obiectis aliqua ratione mutatis. Tantum igitur abest ex Eustratio, vt ille vituperandus ideo videatur, quòd potitus proposito sibi fine non sit, vt sit etiam eo nomine laudandus, quòd ratiocinatus optime sit ex lege Prudentiæ. Itaque ars, & Prudentia sunt quidem per se veridici habitus, sed finem sæpe, hoc est verum non nanciscuntur, non quod fallentes habitus sint, sed quod versentur in instabili, ac fallente materia. Id vero sic dici de opinione non potest; cum ipsa per se, non autem ex materia id habeat vitii, vt sæpe mentiatur, siue decipiatur, ac falsum enunciet. Interdum quippe fit, vt falsas homines opiniones in animo contingnent de iis, quæ aliter habere se non possunt, & immutabilia sunt. Quot enim de ipso quoque Deo falsis opinionibus imbuti sunt? Non igitur opinionis deceptio ex obiecti siue materiæ mutabilitate, verum ipso proficiscitur habitu, qui per se non est veridicus, sed ex intima sui vi, deceptioni est obnoxius, & falsitati his autem omissis explicationibus nodi ab Eustratio propositi, aliam ipse Buridanus excogitauit, protulitque de suo, in hanc sententiam philosophatus. Quanta sit alicuius habitus, aut potentiæ vis, ex actu spectatur, quem producere potest optimo; non tamen optimo simpliciter, sed comparate, hoc est habita ratione rerum, quæ vim agendi circumstant; impediuntque nonnumquam facultatem, quominus aliquid efficere perfectius queat, & melius. Hoc enim impedimentum externum facere non potest, quin facultas, aut habitus vim adhibeat suam, sed id tantum assequitur, vt eadem facultas aut habitus optimum illum, perfectumque non proferat actum, quem alioqui proferre, ac producere potuisset. Cernitur hoc in natura, cum procreat monstrum. Neque enim dicendum est, maiori connisu, & virtute naturam, id quod est rectum, & perfectum efficere, quam quod enormibus est præditum membris, & monstrum dicitur, cum fieri possit, vt plus connitatur, ac maiorem admoueat in agendo vim, dum monstrum producit: quam dum rectum aliquid gignit, atque perfectum. efficit enim imperfectum, & mancum non sua destituta virtute, ac vi, sed externis obicibus impedita. Non igitur naturæ virtutem, & vim ex opere metimur, absolute perfecto, sed ex opere, quod producere melius potuit, habita ratione impedimentorum, quæ vetuerunt produci perfectius. Quæ de natura, deque cæteris habitibus, & facultatibus ita dicuntur, eadem dicta vult de nostra ipsorum intelligentia Buridanus. Non enim intelligentiæ virtus, ac vis ex eo spectari debet, quod vere semper diiudicet quod simpliciter melius, aut quod peius, & deterius factum est, sed ex eo, quod vere iudicet, quid melius, aut peius sit ex iis, quæ fieri possunt, habita ratione inconstantis mutabilisque materiæ, & eorum quæ cognoscere, ac prouidere nostræ ipsorum est potestatis. Ergo si vnquam Prudentia ratiocinando fallitur, ob aliquarum ignorationem rerum, quas cognoscere non possimus, haud constituendum est, eam non esse veridicum habitum, ac virtutem, cum tunc etiam verum per se dicat, recteque ratiocinetur ponit enim certo quodam modo eas res habere, de quibus iudicat, quamuis ita non sint. Nihil ergo mirum esse debet, quod vir prudens, aut iudex recte iudicat, & prudenter ex coniecturis. Prudentia enim ex rationibus solam opinionem gignentibus bene statuit, hoc aut illud agendum esse. si enim demonstrationes intelligentiæ suppetunt, scientia gignitur, aliusve habitus Prudentia firmior. Breuius ita expedit omnia D. Thomas, affirmans, ipsum prudentiæ iudicium practice quidem semper esse verum, theorice vero falsum interdum esse. quia veritas intelligentiæ practicæ non est in eo posita, quod rebus similitudine, ac proportione respondeat, sed in eo; quod rectam, idoneamque appetitioni regulam legemque describat, vt sibi deinde mutua inter se contentione respondeant. quoniam ergo tum etiam cum Prudentia fallitur, recta sane regula dirigit appetitum, nihil peccat aduersus virtutes, & rationem, neq; culpari potest in gener. moris. Itaque quamuis ipsis non respondeat rebus, dici tamen tunc etiam veridica debet, sed veridica practice. Ab Aristotele videtur id hausisse D. Thomas, cuius est in hoc lib. 6. cap. 2. illud pronunciatum; veritatem actiuæ mentis appetitioni recto consentaneam esse.

Atque ex his intelligi etiam potest quid de quarta ratione dicendum sit. Nam quia ducitur ab inconstantia, & obscuritate rerum singularium, in quibus Prudentia versatur, nihil aliud vincit, quam prudentiam niti probabilibus argumentis, & coniecturis, quod dandum est. Non tamen hinc sequitur, eam non semper verum dicere practice, hoc est illud esse falsum, quod appetitioni recte consentiens sit & complectendum, sed solum interdum fieri, vt theorice quandoque fallatur, ob alicuius ignorantiam rei, quæ percipi, cognitione non possit, adeoque iudicii veritas, quæ appetitui recto consentanea est, ipsis rebus dissentanea sit, vt paulo ante diximus ex D. Thoma, quod est tantummodo theorice falli.

QVÆSTIO CAP. V. III. LIBRI. VI.

An Prudentia virtus eiusmodi sit, vt necessaria videatur.

VIrtutes vniuersè ita sunt homini necessariæ, vt sine ipsis vita esse perfecta, & beata non possit. Quædam tamen inter eas sunt omnium hominum minime communes, sed aliquorum propriæ: cuiusmodi sunt magnificentia, magnos postulans, ac publicos sumptus, qui solos Principes decent, & Magnanimitas, quæ magnos expetit honores, viris primariis, aut Magistratibus eximie congruentes. Quærimus hic ergo; num Prudentia ex earum virtutum genere sit, quæ hominum vitæ sic ex vsu dicuntur esse, vt nemini, qui ad beatam aspiret vitam, ea carere liceat.

Quæstionem hanc instituit princeps D. Thomas 1. 2. q. 57. ar. 5. his rationibus ad dubitandum permotus. Quemadmodum se habet ars cum rebus efficiendis comparata, sic se habet Prudentia collata cum rebus agendis. sicut enim illa rerum efficiendarum, ita hæc agendarum recta ratio est. sed ars rebus efficiendis eatenus est necessaria, quatenus fiunt. postquam enim effectæ sunt, amplius necessaria non est. Ergo nec ipsa Prudentia est ad recte viuendum homini necessaria, postquam partæ virtutes sunt, sed solum ad virtutes parandas, gignendamque felicitatem. Ad hæc. Prudentia virtus, & habitus animi est ad bene consultandum, hoc est ad consilium recte capiendum idoneus, vt ex Aristot. dictum est supra. Sed vnusquisque bene agere potest ex alieno consilio, nec indiget proprio, & prudentia sua. Ait enim Hesiodus ab Aristotele probatus, illum etiam hominem esse bonum, hoc est ad bene agendum, & ex virtute viuendum comparatum, qui tametsi magno præditus consilio non est, consilium tamen ab aliis capit, & monitori libenter obtemperat: nam sicut ægrotus non necesse habet artem medendi tenere, sed ei satis est consulere medicum, ita qui male sanus est moribus, non necesse habet propriam tenere Prudentiam, sed ei satis est alienam consulere, & viris prudentibus morem gerere. Igitur ad bene viuendum necesse non est, hominem propria pollere Prudentia, sed satis est Prudentia vti aliena, & alienis consiliis obtemperare.

Aliqui satis ostendere se putant, Prudentiam esse homini necessariam eius per elogia commemorandis laudibus, quarum hæc summa, & compendium est. Prudentia singulas regit, ac dirigit hominis actiones, singulas perficit; singulas, non modo probas, verum etiam formosas, & nitidas reddit: in omni nos fortuna comitatur, & ex quolibet euentu, vel secundo vel aduerso aliquid vtilitatis excerpit, ipsa fortuna semper maior atque superior; vt non tam Satyrici carmen, quam Appollinis Oraculum illud sit.

Nullum Numen abest si sit Prudentia: sed te
Nos facimus, fortuna, deam, cæloque locamus.

In orbem enim terrarum homo tanquam in belli campum & arenam ingressus, pluribus illico cingitur hostibus, & oppugnatur acerrime. Nimirum animi vitium, perturbatio, inscitia, & ignoratio ad eum inuadendum præsto sunt; exin mala corporis, infelix valetudo, membrorum debilitas, totius naturæ prauitas in eumdem impressionem, atque impetum faciunt: tum externæ calamitates, aduersæ fortunæ, quæ sunt innumerabiles, ita miserum circumuallant, vt exitum ad euadendum reperire non possit. Cunctis vero succumbit inimicis, & vincitur, Prudentia destitutus; communitus, armatusque Prudentia substernit omnes. Intorta malorum tela in ipsam regerit fortunam, & alioquin inuictam vincit, anteuertitque consilio: dolores aut lenit, aut abstergit, turbidos componit & mitigat motus, prauis opinionibus, inscitia & rerum ignoratione liberat animum. Itaque si cætera hominis, humananæve naturæ bona recte perpendimus, intuemur omnia raptim, ac repente defluere, & pro vitæ varietate variari, ita prorsus, vt qui tempore iis potissimum indigemus, tunc iisdem maxime destituamur, & spoliemur. Vna Prudentia aliis dilapsis omnibus, superat, & locum tenet, fitque certando, & dimicando robustior: quove magis oppugnamur, ac premimur, arma subinde nobis validiora, & firmiora suppeditat. Quod si prudentiæ partes, officiumque velimus inspicere, saluberrimos eius fructus longe melius intelligemus. Munus quippe Prudentiæ proprium est imperare, dirigere, corrigere, monere, emendare; quod profecto regium est, & id, à quo ipsa pulcherrimum illud reginę nomen, appellationemq; nanciscitur. Nam quemadmodum diuina Prudentia suis legibus, & certo rerum ordine per naturam effusa in finem vnicuique congruentem dirigit omnia, & moderatur vniuersitatem; sic humana prudentia suis instructa legibus, & ordine, primo quidem regit & componit intimum hominis animum, tum per externa diffusa, domorum familias, vniuersamq. rempublicam sapientissime temperat. quo fit, vt vir prudens aspectabilis imago sit minime corporati nec aspectabilis Dei, ac sine regno sceptroq; verius rex quam qui regnum sine prudentia tenet, dicendus, habendusq; videatur. Denique prudentia secundos euentus promouet, & auctiores facit, aduersos imminuit, medios perficit, præteritos memoria recolit, futuros prouidet, pręsentes iudicat: dolores mollit, voluptatem moderatur, appetitiones in officio continet, rectęq; rationis imperio subiicit; omnibus recte prospicit, omnibus eligenda proponit, electis sapienter vti nos docet, circumspecta semper & vigilans, solers, perspicax, opportuna; humanæ vitæ felix auriga, quo destituta, perturbationibus animi velut effrænibus equis in præceps euoluitur: scientissima nauigandi gubernatrix, ad clauum sedens, & eiusdem vitę naufragia prohibens: actionum humanarum consiliorumq, omnium imperatrix & dux, delectum habens vtilium rex & honestarum inutilia repudians semper, & turpi

At ne videantur hęc omnia nullo prorsus authore prolata, multos producere libet, & vetustos, & graues, à quibus & superiora ducta sint, & duci etiam possint ampliora. Iamblichus, vt ab hoc ordiar, in epistola quadam de Prudentia ad Asphaleum, sic Prudentiam ipsam describit, & exornat. Prudentia virtutum princeps est, reliquisque omnibus vtitur, ipsarumque ordinem, modum, & occasionem in præsentia tanquam oculus quidam mentis vndique lucidissimus ostendit. Gignitur ergo primum à syncera perfectaque mente, atque sic genita in ipsam mentem intuetur, à qua perficitur, modumque, & exemplar inde pulcherrimum omnium suarum actionum sibi desumit. Quod si aliqua nobis etiam cum dijs intercedit communitas, ea maxime virtutis huius gratia consistit, & per hanc in primis ipsis similes reddimur. Huius beneficio bona, & vtilia, & honesta, & turpia internoscimus factaque conuenientia vel minus recta iudicamus, & emendamus. Denique, vt paucis absoluam, gubernatrix est hominum, & omnis inter ipsos constitutionis princeps. Quin etiam ciuitates, & familias, priuatamque singulorum vitam ad diuinum referens exemplar, similitudine qua potest optima depingit, hoc delet, illud inscribit, vtrobique imitationi maxime studens. Merito igitur sui possessores Deo similes Prudentia facit. Eadem apud alios omnino sunt. Quod enim de principatu, atque imperio Prudentiæ dicitur, id habet etiam Plutarchus in libello, vbi doceri nos posse virtutem ostendit. sic enim vincere conatur, Prudentiam nominatim tradi posse doctrina. Ridiculus, inquit, sit qui dicat artem sagittandi, funda iaciendi, equitandi, posse tradi doctrinæ, ducendi vero rationem exercitus esse fortuitam. Sed nonne magis ridiculus ille, qui solam Prudentiam tradi docendo posse neget, sine qua, reliquarum artium vsus est nullus, nullum emolumentum? Quod si ea princeps est, ornatusque & ordo omnium, quodlibet ad vtilitatem componens, iam primum quæ gratia cœnæ est, pueris ita institutis, vt coquere, assare, & vinum infundere possint, si nulla sit dispositio, nulla ordinatio administrantium? &c. Quod vero de Prudentiæ perspicacitate, ac videndi vi tamquam de oculo dictum est, perhibetur à plurimis, ductumque videtur ab ipso Prudentiæ nomine. Appellatam enim à prouidendo Prudentiam putat Tullius in 2. de leg. nec aliud sibi volunt qui Mineruam ex capite Iouis exortam commenti sunt. significarunt enim à mente, quæ nobis indita diuinitus est, manare Prudentiam, cuius vi circumspiciamus omnia, & velut in omnem partem intentos mentis oculos habeamus. Itaque solitus erat dicere Bion, Prudentiam tanto cæteris præstare virtutibus, quanto visus ipse cæteris sensibus antecellit.

Nullus sit finis, si per alia eiusmodi elogia velimus excurrere. Pergam potius id enarrare, cuius causa hæc ita commemoraui. Cœperam enim dicere, aliquos esse, qui putent, ex his, quæ supra sunt exposita, satis ostendi, Prudentiam humanæ vitæ necessariam esse. Sed ea sunt oratorie dicta, & re ipsa nihil eorum vi, & commemoratione vincitur aliud, quam ad vtilitatem & ornamentum vitæ Prudentiam prodesse plurimum. Necessitatem igitur aliunde demonstrabimus, & quidem ex iis, quæ sciendi modo ac via sic disputantur à D. Thoma 1. 2. q. 57. ar. 5. Recte viuere nihil aliud est, quam recte agere, & proba vita probis actionibus contexitur. Sed vt quispiam dicatur agere probe, ac recte, spectandum est non modo quid agat, verum etiam qua ratione modoue agat. Videndum nimirum est, num consilio, & iudicato, an ex impetu solum, & aliqua commotione animi agat. Qui enim recte agit, absque consilio, & electione non agit. Sed quoniam electio eorum est, quæ referuntur ad finem, probitas electionis efflagitat duo, hoc est rationi congruentem finem & idonea pręsidia, siue vt dicunt, media, quæ diriguntur ad finem.

Necesse igitur est, hominem qui recte velit agere, optimè præparatum esse ad expetendum rationi congruentem finem, & ad idonea fini præsidia deligenda. Sed ad congruentem expetendum finem recte paratur homo ea virtute, quæ sentientem perficit animæ partem, cui bonus, & congruens proponitur finis: ad ea vero præsidia, & idonea media deligenda, quæ ad obtinendum finem adhibentur, habet necesse aliquo præparari habitu, qui sit intelligentis animæ, ac rationis; cum consultare, & eligere, rationis opera, & intelligentiæ sint. Oportet igitur in intelligentia quamdam esse virtutem, quæ rationem perficiat, ac præparet in eam gratiam, vt bene, ac sapienter eligat ea, quæ diriguntur in finem, & ad eum consequendum admouentur. Et quoniam hæc virtus haud alia, quam Prudentia est, dici profecto Prudentia debet humanæ, hoc est rectæ ac beatæ vitæ necessaria, cum bene ac beatè viuere sit recte agere; nec recte possimus agere absque Prudentia, quę præsidia, & media eligit idonea ad finem obtinendum rectæ propositum actioni. Quæ D. Thomæ disputatio comprehendi breuius ita potest. Bene viuere est bene agere. Bene autem agere est per idonea præsidia, siue media bonum finem expetere. Idonea vero præsidia eligere sine Prudentia non possumus. ergo recte agere, quod est bene viuere, sine Prudentia non possumus.

Confutare nunc argumenta necesse est disputationis initio posita.

Quorum primum hoc habet in summa, artis, & Prudentiæ consimilem esse naturam, & rationem. rebus autem efficiendis artem non esse necessariam, nisi cum fiunt; vbi vero effectæ iam sunt, haud esse necessariam amplius; ex eoque confici Prudentiam, ad parandam beatam vitam esse fortasse necessariam, ad viendam, & ad exercendas exindę honestas actiones haud necessariam esse. Respondet in hanc ferme sententiam D. Thomas; omne bonum & fructum artis à nobis inspici, & considerari,

non tam in artifice, quam in opere per artem effecto, cum ars rerum efficiendarum recta ratio sit. effectio quippe, quoniam in externam materiam transitum habet, non efficientis artificis, sed effectæ rei perfectio est, eo planè modo, quo motus esse dicitur actus, & perfectio mobilis. actio vero quæ Prudentiæ propria est, immanet in viro prudente, nec transit in externam materiam. Quo fit, vt opere artificioso iam per artem & effectionem transeuntem producto, humana vita fructum capere possit ex opere ipso, cessante, ac nihil agente amplius arte. Ex Prudentia vero, siue ex ipso Prudentiæ, virtutumque habitu iam adepto, non potest eadem humana vita fructum capere, nisi agente, ac re ipsa hominis actiones eadem dirigente Prudentia. Non enim beata vita posita est in habitu virtutis, cum etiam qui dormit habitum teneat, nec tamen ideo beatus dicatur; sed consistit in eiusdem actu, & exercitatione virtutis. Virtus autem exerceri absque Prudentia præeunte non potest. Itaque longe alia ratio artis, ac Prudentiæ est: nec mirum videri debet, si perfecto iam artis opere, non sit amplius opus arte, opus autem Prudentia sit parto iam virtutis, & Prudeonæ habitu. bene enim, beatéque viuere non possumus, nisi per actum, exercitationemque Prudentiæ, humanas actiones, per virtutum opera dirigentis.

Secundum argumentum contendit, homini ad bene, beatéque viuendum non esse necessarium habitum Prudentiæ propriæ, quia vti potest aliena. sed huic etiam respondet D. Thomas; hominem cum non quidem ex sua ipsius ratione atque iudicio rectè agit, sed consilio ductuque alieno, imperfectè agere, hoc est actionem proferre quasi mancam, & imperfectam. desideratur enim in ea ratio propria dirigens. Itaque tametsi homo recte tunc agit; non tamen agit bene simpliciter absolutéque, quod ad bene beatéque viuendum est necessarium. Nempe, qui sunt eiusmodi, vt nihil agere per se possint, sed semper indigeant alieno consilio, ex eorum genere videntur esse, qui ab Aristotele dicuntur in politicis ad seruitutem nati; nec eos esse simpliciter, absoluteque prudentes canit Hesiodus, sed prudentiores, siue minus imprudentes quam eos, qui neque consilio vllo per se valent, nec vti sciunt alieno. His ergo duobus argumentis initio propositis ita respondimus.

Restat vnum; quod quia nonnihil exhibere negotii posset, erit vltimo loco producendum in medium, & confutandum: est autem huiusmodi. Moralis Philosophia tradit satis, ac describit vniuersarum officia virtutum, ducitque, ac dirigit hominis actiones ad honestatem, abundéque demonstrat quid agendum cuique sit ad bene, beatéque viuendum: quę sunt in summa Prudentiæ partes. Ergo qui Moralis doctrinæ sibi parauit habitum, necesse non habet ad bene viuendum, etiam sibi parare Prudentiam: præstat enim philosophia moralis id, quod agere Prudentia dicitur, nec quicquam fieri potest ope Prudentiæ, quod effici à morali doctrina non possit. sed quid habeat hoc argumentum fallaciæ protinus apparebit, si quid propriè moralis philosophia, quid Prudentia valeat, diligentius inspiciamus. Morum quippe doctrina tribuit quidem cognitionem & facultatem ad agendum vniuersè, ac generatim, vsum tamen in rebus peculiaribus agendi rectum minime tribuit. Igitur est addenda Prudentia, quæ rectum imperriatur vsum ad agendum nominatim, cum oportet, & sicut oportet agere & quemadmodum postulant illæ rerum conditiones, quas circumstantias appellamus.

CAP. VI. LIB. VI.

DE MENTE SIVE INTELLECTV.

SVMMA.

Mentem siue intellectum esse habitum principiorum; principia vero ipsa esse, quæ per se finem habent.

Ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις, καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων· εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν, καὶ πάσης ἐπιστήμης, μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη, τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ, οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη, οὔτε τέχνη, οὔτε φρόνησις. τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν, ἀποδεικτόν.

QVoniam vero scientia de vniuersis est existimatio, & de ijs, quæ ex necessitate fiunt; suntque aliqua principia rerũ sub demonstrationem cadentium, omnisq; scientiæ (cum ratione enim sciẽtia est) eius principijs quod sciẽtia percipitur, neq; scientia erit, neque ars, neq; prudẽtia. Nam quod in scientiam cadit, demonstrari potest.

τὰ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν. Εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν, καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα, ἢ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἐστι, καὶ σοφία, καὶ νοῦς. τούτων δὲ τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι, λέγω δὲ τρία, φρόνησιν, σοφίαν, ἐπιστήμην, λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

A *Quæ autem in iis sunt, quæ aliter habere se possunt, eorum ne sapientia quidem est. Sapientis enim est, de quibusdam tenere demonstrationem. Si ergo ea, quibus verum dicimus, & numquam falsum in illis, quæ vel non possunt, vel possunt aliter se habere, scientia, & prudentia sunt, & sapientia & intellectus; horum vero trium nihil esse potest (dico autem tria prudentiam, sapientiam, scientiam) relinquitur, intellectum esse vnum ex principiis.*

EXPLANATIO.

Ex habitibus intelligentiæ quinque, quartus hic est quem hoc loco Aristoteles appellat νοῦν; mentem; plerique nunc latinorum philosophorum intellectum; M. Iullius intelligentiam, aut mentem. Sed tam intelligentiæ quam mentis nomen ambiguum est, ac duo vtrumque significat. Nam intelligentia est νοῦς & σύνεσις apud Græcos, hoc est mens & perspicacitas: & ipsa mens est insita nobis animi facultas, qua verum cernimus, & est habitus per veri contemplationem, & doctrinam adeptus. Priorem illam mentis notionem accepimus ab Aristot. in 3. lib. de An. posteriorem ab eodem in lib. 2. Post. cap. vlt. & in hoc cap. 6. lib. 6. Moral. quod explicamus. Ergo siue mentem, aut intelligentiam cum mundis Latinis, siue intellectum dicemus cum cæteris; hunc intelligi volumus habitum ex veri contemplatione, ac disciplinis informatum in animi facultate, quæ propriè dicitur intelligentia. Quamquam enim sunt qui mentem hanc aut intellectum existiment nihil aliud esse quam ipsam intelligentiæ facultatem ad intelligendum paratam, & propendentem, esse tamen habitum additum intelligentiæ, longe plurimi docent. Est igitur hic Aristoteli consilium ostendere, inter habitus illos quinque recenseri debere mentem, aut intellectum; intellectum autem nihil aliud esse quam habitum in illis versantem demonstrationis principiis, quæ demonstrari doctrina, & ratione non possiit. sunt enim hæc principia, inquit Eustratius, enunciata illa, quæ à Græcis ἀξιώματα nominantur, videnturque vestigia esse, ac veluti resonantiæ quædam diuinæ mentis: cum humana mens in iis versetur imitatione quadam, ac similitudine cum diuina, hoc est, comprehensione simplici, ac ratiocinatione minimè præeunte. Id autem Aristoteles ostendit, & probat ex eo, quod neque ars, neque prudentia, neque scientia, aut sapientia positæ sint in contemplatione principiorum, quo fiat, vt intellectus in iis versari debeat; cum alicuius virtutis eadem principia veluti materiam esse oporteat. Atque, vt eius tota retexatur & euoluatur oratio, explicabitur in hunc modum. Aliqua virtus intelligentiæ est habitus tantummodo principiorum demonstrationis, quæ nullam tamen demonstrationem admittunt. Principia quippe demonstrationis sunt semper vera, & ab aliis planè distincta, siue mutabilibus, siue immutabilibus, & necessariis, sed sub demonstrationem cadentibus: debent adeo suam habere virtutem, & habitum, à quo inspiciantur, & comprehendantur. sicut enim aliqua virtus, & habitus est solarum conclusionum proprius, ita necesse est aliquam esse virtutem, & habitum solorum principiorum, quæ nequeant syllogismo demonstrari. Hæc autem virtus, & habitus peculiaris, ac proprius alius esse non potest quam mens, aut intellectus. Nam neque scientia, neque ars, neque prudentia, neque sapientia versatur in contemplandis, inspiciendisque principiis. Relinquitur ergo, vt ea principiorum contemplatio propria sit eius habitus,

qui mens dicitur, aut intellectus. Principiorum autem inspectionem, neque esse scientiæ, neque vllius habitus ex quinque; sic aggreditur ostendere per partes. scientia est existimatio quædam (est enim existimatio genus, omnes complectens habitus intelligentiæ) est, inquam, scientia existimatio de communibus, & generalibus rebus, iisque ex necessitate nascentibus, sed demonstrationi subiectis. oportet igitur aliqua principia esse demonstrationis illius, qua scientia vtitur. Est enim scientia, inquit, cum ratione, hoc est, scientia ratiocinatione vtitur, & argumentatione. Quo posito, differere sic licet. scientia est habitus eius consecutionis, complexionisque, quæ per demonstrantem ratiocinationem, argumentationemque ducitur ex principiis minime demonstrandis. Si enim demonstranda principia essent, oporteret esse principiorum principia, & in iis perquirendis esset infinita progressio. Ergo scientia, quæ per demonstrationem ratiocinatur, & disputat, non versatur in principiis inspiciendis, quæ demonstrari disputatione atque argumentatione non possunt. Neque vero ars & prudentia sunt eiusmodi habitus, qui principia contemplentur, cum vtraque se contineat intra fines inconstantium & mutabilium rerum; principia vero immutabilia sint. Denique ne sapientia quidem talis habitus est, vt principia complecti possit. Sapientia quippe demonstratione, & ratiocinatione vtitur in multis perquirendis, & contemplandis rebus, cuiusmodi sunt illæ rerum origines, quæ primæ causæ nominantur. Principiorum autem nulla demonstratio est: efficitur ergo, vt intellectus principiorum inspectionem, contemplationemque sibi vindicet vnus, cum hic solus ex quinque reliquus habitibus sit, qui tribuuntur intelligentiæ, & omnia, quæ sub humanam cognitionem veniunt, complectuntur.

EPILOGVS.

Principiorum aliquis esse debet habitus. Is neque scientia est, neque sapientia, neque Prudentia, vel ars. est igitur intellectus.

QVÆSTIO CAPITIS VI. VNICA. LIB. VI.

An intellectus sit virtus.

De hac Aristotelis mente, quam intellectum nominant, plurima disputantur, quæ quoniam ad aliam pertinent disciplinam, ad alios amandamus; atque hunc vnum morali congruentem Philosophię nobis locum, & quæstionem eximimus vt in sola virtutis indagatione, ac tractatione, hoc est in nostro ipsorum opere primarim, ac propriè laboremus. Non sunt oppidò contemnenda ea, quæ videntur ostendere, mentem hanc, siue intellectum non esse virtutem. Nam primo quidem nulla prorsus est nobis insita virtus à natura, vt dictum est supra in lib. 2. cap. 2. & 5. Intellectus autem à natura nobis inditus, & insitus est: quia facti natura fi[illegible]us, vt in rerum cognitione à communioribus, & generalibus ordiamur, & exinde ad peculiaria progrediamur, ac propria, vt in primo libro Physicorum dicitur ab Aristot. At hæc ipsa rerum cognoscendarum via ex communibus & generalibus anticipatione naturæ percepta hausta est ea rerum notio, quæ vulgo vocatur intellectus. Itaque nullus intelligentiæ necessarius est habitus, aut virtus ad cognoscenda principia; cum sit ipsa per se ad verum de principiis enunciandum satis ac super instructa, & comparata. Non enim alia de causa requirimus habitum, nisi quia facultas ad producendos, & proferendos actus haud est satis idonea. Quo fit, vt si per se parata satis, & idonea sit, nullus omnino postulandus sit habitus. Deinde virtus omnis difficili posita loco est, & versatur in arduo, vt demonstratum est in lib. 2. cap. 5. intellectus vero non laborat in arduo, nec difficilis est, nec in materia versatur difficili. Intellectus enim est communis animi conceptio, quam vnusquisque probat auditam, vt ait Boëtius in lib. de hebdomadibus; & prima principia in quibus inspiciendis est positus, cognitu difficilia non sunt, sed vt diximus, ipsa sunt nota per se. Igitur intellectus in virtutum numero collocandus non est. Præterea qualibet virtus in eo versatur, in quo sæpe contingit peccatum, & error. In hanc enim gratiam quæritur virtus, vt natiua facultas ad agendum rectè, constanterque firmetur, nec erret, & peccet in iis, quæ humano patent errori, & in quibus frequens hominis, ac pene quotidiana prolapsio est, vt ex ipso intelligi potuit Aristot. supra in lib. 4. cap. 1. sed mens, aut intellectus in eo, quod contemplatur, & comprehendit, errare, ac labi non potest. intuetur enim prima principia, in quibus inspiciendis

haud ullus accidit error, ut idem Aristot. in 2. Metaphysicæ docet hac metaphora, siue prouerbio, quod commune tunc erat, vsque vulgatum: in foribus quis errat? perinde ac si diceret. quemadmodum ante fores ædium positus aliquis aut ipsas quoque fores ingressus, errare atque ignorare domum, ædesque non potest, sic ille, qui prima principia cernit, & veritatis iam limen intrauit in rerum quas aspicit ignoratione versari, aut errore ullo teneri nequit.

Enimuero non desunt, qui censeant, intellectum hunc, de quo loquimur, nullum esse habitum, sed ipsam tantum intelligentiæ facultatem suapte natura, nulloque negotio primis veri principiis assentientem. Quod si tamen habitum eiusmodi facultatem appellare placeat, contendunt, habitum esse dicendum inditum, & innatum. Atque ad id demonstrandum iisdem vtuntur rationibus, quas paulo ante proposuimus. Dicunt enim, humanam intelligentiam sic esse constitutam, & factam natura, vt non possit primis principiis non assentiri; adeoque nullam suppetere causam, cur addendus facultati sit habitus, cuius omnino nullus futurus sit vsus. Addunt, intellectum ita se habere, cum principiis comparatum, sicut se voluntas habet collata cum vltimo fine. voluntas autem nullo indiget habitu, sed ipsa per se idonea & parata semper est ad amandum, expetendumque supremum finem. Igitur intellectus etiam erit per se paratus, & idoneus ad inspicienda prima principia, nec ad munus sibi proprium obeundum, externum habitum postulabit.

Cæterum contra pugnat Aristoteles, in cuius haud timidè nec dubitanter eundum sententiam est. Planissimè quippe supra in hoc lib. 5. cap. 4. inter habitus in intelligentia sitos & inter eiusdem intelligentię virtutes ipsum etiam numerat intellectum. id vero nullo modo potest in naturalem intelligendi facultatem conuenire. Quis enim facultatem, & potentiam virtutem appellet? Quin præter Aristotelis authoritatem plurimæ suppetunt ad id demonstrandum rationes. Quarum prima hæc est, quod naturalis facultas tum postulat habitum, cum ad bene agendum instructa satis, & constituta non est, sed ad vtrumque, hoc est ad rectè, maleuè agendum indifferens, & æque parata. At intellectus in ipsa quoque primorum principiorum contemplatione indifferens, & ad assentiendum, ac dissentiendum est æque paratus. In plurimis enim potest errare, vt cum summe communia, maximèque euidentia principia non sunt. & quoniam ipse imperfectus est, ac minus, quam oporteret ad quodlibet percipiendum expeditus, sæpissime ipso contemplationis initio etiam communes, euidentesque veritatis positiones difficile comprehendit. Secunda. Constat experimento post exercitationem intelligentię crebram, frequentemque in ipsa quoque cogitatione, ac contemplatione principiorum maiori nos cum facilitate, ac delectatione positiones illas communes generalesque cognoscere, & iisdem principiis assentiri. Id autem argumento est, habitum esse iam comparatum, & partum. Ergo etiam principiorum aliquis habitus est ipsi additus, adiunctusque facultati. Non enim alia de causa dicitur intelligentia etiam cognitis probe principiis, accessione scientiæ atque adminiculo habitus indigere, nisi quia constituenda est, & certis definienda limitibus ad bene agendum, hoc est ad assentiendum absque periculo erroris, & cum facilitate argumentationis complexioni ex principiorum cognitione subductę. Cum igitur in ipsa quoque principiorum inspectione, vel propter imbecillitatem, atque imperfectionem intelligentiæ, vel ob ipsas positiones communes haud prorsus euidentes, periculum aliquod sit erroris, & facilitas illa desiderari possit, ac delectatio, quam sine habitu obtinere non possumus, haud frustra facultati ac potentiæ principiorum inducendus est habitus. Tertia; plerique fatentur omnes sinderesim esse practicum habitum intelligentiæ superadditum in practicis versantem principiis; qualia sunt; amandum, & expetendum esse bonum, fugiendum malum, & auersandum; vnicuique reddendum suum, nemini faciendam iniuriam: ex quibus practicæ consecutiones ita ducuntur, sicut ex theoricis illis principiis eliciuntur theoricæ. Igitur etiam in theoricis aliquis statuendus est habitus huic similis, quem sinderesim nominant.

S. Thom. 1 p. q. 79. ar. 12. & 22. q. 47. ar. 6.

Sed quia dicere potest aliquis, vere principiorum oportere habitum esse aliquem, sed eum tamen esse innatum, & insitum natura, non studio quæsitum, vel actibus, ac labore partum, id etiam suis probandum rationibus est, & vincendum, eiusmodi principiorum habitum inditum natura, innatumque non esse. Prima ratio. Natura non tribuit initio rebus à se procreatis, nisi ea, quibus opus habent, vt sint, & vt simpliciter agant. ea vero, quæ necessaria sunt ad melius, aut facilius agendum, studio, ac labore ipsis paranda relinquit: parantur autem iis præsidiis, ac facultatibus, quas ad eiusmodi paratum, atque adoptionem idoneas eadem natura largitur. Id videlicet est causæ, cur non indiderit nobis, inseueritque virtutum & disciplinarum habitus, sed solas facultates, ac vires, quibus agendo, ac nitendo habitus eiusmodi compararemus. Neque enim virtus, & scientia necessariæ sunt ad agendum, viuendumque, sed ad melius & honestius agendum, degendumque, sicut perfectum hominem decet. Habitus autem principiorum non est necessarius ad simpliciter agendum, sed ad melius, ac facilius agendum, ergo natura satis habuit indere nobis simpliciter agendi facultatem ac vim, cuius beneficio habitum pararemus, qui esset ad melius, facilius, ac perfectius agendum idoneus. Itaque facultas ipsa per se, habitu nullo prorsus instructa, potest quidem principiis assentiri, nec eget adiuncto præsidio ad simpliciter assentiendum, sed ad idem bene, ac facile promptéque præstandum, præsidio aliquo eget, & habitu. hanc enim facilitatem, explicationémue non obtinet initio, cum nullo munita habitu est, sed exinde sentit, experiturque, cum habitum iam exercitatione parauit. Secunda. Ea, quæ ducimus à natura, vsu & exercitatione non crescunt, nec languescunt socordia, nec intenduntur industria; non enim

videndi vis, aut alia facultas vlla, quam hausimus à natura, perficitur, & incrementum sumit aliquod per exercitationem videndi, videndæque facultatis. Sed experimento nouimus, intellectum vsu, & exercitatione frequenti reddi ad assentiendum principiis faciliorem, & promptiorem. Igitur habitus, qui ad facilius assentiendum propendet & paratissimus est, non inditur à natura, sed quæritur exercitatione, & paratur vsu. Tertia. Intelligendi facultas cum à natura nobis inseritur, esse dicitur ab Aristot. in lib. 3. de An. t. 14. tamquam læuis, & derasa tabula, in qua nihil illitum, aut expictum coloribus sit. sed si hunc habitum intelligendi facultas acciperet à natura, ipsa profecto non expolita, & derasa tabula esset, sed inducta coloribus, & depicta; cum illis principiorum simulacris esset distincta, quæ habitu imprimuntur, & consignantur in animo.

Si quis tamen appellare vellet hunc habitum naturalem & insitum, haberet cur tueri se posset authoritate summi viri. D. Thom. 1. 2. q. 51. ar. 3. dummodo non eius verba solum vsurparet, sed ipsamquoque verborum sententiam assequeretur. Quamquam enim ait, hunc habitum partim esse naturalem, partim studio & exercitatione quæsitum, naturalem tamen intelligit eum, qui velut in semine lateat abditus, & inchoatus. Nempe docet diserte, habitus, quod ad vsum, & ad exercitationem attinet, non esse nobis insitos, & naturales sed quod pertinet ad substantiam, hoc est ad initium aliquod, & inchoationem esse naturales, & insitos. Qua loquendi forma sumus etiam vsi, cum de moralium generatione virtutum disserendum fuit. Diximus enim etiam illarum esse nobis indita semina, quorum causa videri, ac dici possint in nobis inchoatæ virtutes.

Igitur vt quod initio quæsitum est, hîc denique constituamus, haud dubiè dicendum est, mentem siue intellectum esse virtutem; meritoque inter cæteras intelligentiæ virtutes ab Aristotele numerari. est enim à potentia distinctus habitus, nec insitus natura, sed exercitatione, ac studio partus, vt cæteri, qui verum nomen, appellationemque virtutis apud philosophos inuenerunt, & quod ad rem summopere pertinet, quæque præcipua virtutis est nota, intelligentiæ plurimum perfectionis impartitur. Huius enim beneficio habitus, vt ait Albert. in hoc 6. eth. tract. 2. cap. 18. prima probamus principia, nulloque negotio iisdem assentimur, siue theorica, siue practica sint; id quod neque scientia, vel sapientia, neque prudentia, vel arte assequi possumus. Quin habitus hi ab intellectu tamquam à fonte firmitatem hauriunt suam, ab eoque velut à capite pendent. & veri propterea constantesque sunt, quod à principiis intellectu perceptis originem ducunt. Explanat hoc magnus Albertus naturalium exemplo causarum, quæ pendent omnes à causa prima, hoc est à prima intelligentia, sine cuius opitulatione, atque influente vi, nihil omnino possunt efficere, quamuis Deus ipse siue intelligentia prima sine cæteris causis efficere possit omnia. Hinc inquam petita similitudine ait, hunc habitum qui dicitur intellectus, per se ac sine vllo alio, verum dicere, alios vero absque hoc, nullo modo posse verum certo, ac sine fallacia dicere. Quamquam enim sæpe videtur hic habitus aperte, & actu, nihil ad cognitionem illam conferre, quæ scientia, vel sapientia, vel ars, aut prudentia dicitur, virtute tamen & abdita vi confert plurimum, cum in singulis inuoluantur, & delitescant prima principia, ex quibus omnis eorum habituum firmitas & constantia ducitur. Cuius rei vel illud argumento est, quod si velimus argumentationem redordiri, & consecutionem siue complexionem ad caput, fontemque reducere, ad ea demum principia perueniemus, quæ hoc habitu cognoscuntur. Cum igitur hic habitus tam amplam tribuat intelligentiæ perfectionem, vt cæteris in hoc genere videatur anteponendus, inter virtutes profecto numerandus est, quæ propriæ esse dicuntur intelligentiæ, & eamdem perficere intelligentiam.

Itaque id solum superest, vt argumentationes contra propositæ refellantur, quæ sane refelli facile possunt ex disputatis, ac dictis. Hic enim habitus insitus nobis, innatusque non est. & via illa, quam ductu naturæ nos ingredimur à communioribus ordientes, atque ad peculiaria processum habentes, non est aliqua notitia, vel habitus in notitia positus, sed ordo quidam naturalis nostris ipsorum animis inditus, ideo vt in rerum cognitione sic progrediamur. Ea vero, quæ percipiuntur intellectu, (si omnia, quæ circumstant simul accipiantur & comprehendantur) haud facilia sunt, nec ea cognitio facilis est. Hoc enim pronunciatum: de quolibet vere dicimus esse aut non esse, ac de nullo simul esse, ac non esse: rudi quidem, adumbrataque cognitione facile percipitur ab omnibus, absoluta vero, perfectaque non facile, nec ab omnibus. plurimi enim, qui hoc facile sibi videntur intelligere, non vident prorsusque nesciunt, quæ necessitas eorum principiorum sit, neque inter se comparant extrema illa, quæ subiecta, & prædicata nominantur. Itaque falso dicitur in principiis inspiciendis errare neminem. Errarunt enim plurimi, vt cernere licet in lib. 4. Meta. vbi differit Aristoteles aduersus Heraclitum, & Anaxagoram, qui in ipsa cognitione principiorum errarunt. Denique intellectus, tametsi definitus, & natura paratus est ad verum enunciandum in aliquorum inspectione principiorum, non tamen est paratus ad idem verum enunciandum facile, constanter, ac sine formidine in cognitione principiorum omnium. Itaque addit habitus constantiam, firmitudinem, facilitatem, & delectationem, quæ propria virtutis sunt vbi radices alte posuit, & adoleuit.

Vnum est, quod plus habere negotii videtur, & difficultatis, idque petitur ab intellectus comparatione cum voluntate. quippe voluntas ipsa per se, hoc est nullo intermedio, vel addito habitu, fertur in bonum, atque in vltimum finem, quem sibi propositum videt. Igitur etiam intellectus absque habitu medio comprehendere verum, & veri principia potest. Sed respondendum est, esse magnum inter intellectum, voluntatemque discrimen. Voluntas enim cum

naturali, & insito sibi vi feratur, & quodammodo rapiatur in propositum finem, dirigatúrque, ac veluti manuducatur ab intellectu; nullam offendit in ea contentione difficultatem, ipsóque prælucente intellectu, communia principia nouit, quæ nomine synderesis appellatur. Intellectus vero debet ipse per se, suaque ipsius virtute, ac vi iudicium ferre, in quo periculum errandi nanciscitur, & difficultatem velut obuersantem oculis, atque obuiam habet. Itaq; habitu eget, ipsam definiente facultatē, & difficultates, errandique periculum emoliente.

CAPVT VII. LIB. VI.

DE SAPIENTIA.

SVMMA.

Quid sit sapientia; an sit præstantissima: quænam inter ipsam, prudentiamque differentia sit.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Sapientes aliqui ex parte sunt, alii simpliciter, & omnino. Sapientia simplex, & absoluta ex scientia, intellectuque composita, summo est honore dignissima.*
2. *Ciuilis doctrina, vel prudentia omnium præstantissimæ non sunt, nec honore sapientiam vincunt.*
3. *Prudentia versatur in humanis bonis, sapientia in iis, quæ sola comprehenduntur intelligentia, & in diuinis.*
4. *Prudentia non solum communia, & generalia sequitur, id quod agit sapientia, sed etiam peculiaria, & singularia, atque hæc multo magis, quam illa.*

PRIMA CAP. VII. PARS. LIB. VI.

Τὴν δὲ σοφίαν ἐν ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν· οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν, καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν· ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐδὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν, ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· εἶναι δέ τινας σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως οὐ κατὰ μέρος, οὐδὲ ἄλλο τι σοφοὺς, ὥσπερ Ὅμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργείτῃ.

Τὸν δ' οὔτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν, οὔτ' ἀροτῆρα.

Οὔτ' ἄλλως τι σοφόν.

Ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία· δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι· ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν, ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, καὶ ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

Sapientiam autem in artibus peritissimis artium tribuimus: vt cum Phidiam marmorarium sapientem, & Polycletum statuarium dicimus: in hoc quidem nihil aliud significantes, quam sapientiam esse virtutem artis. Esse vero aliquos sapientes arbitramur vniuersè non ex parte, neque alia in re vlla sapientes, quemadmodum Homerus ait in Margite.

Hunc neque fossorem dij fecere nec aratorem.

Neque aliter sapientem.

Quapropter perspicuum est, exquisitissimam in scientijs esse sapientiam. oportet igitur sapientem non modò quæ ex principijs sunt, cognoscere, sed etiam in principijs verum tenere. Itaque sapientia erit intellectus, & scientia, ac veluti caput obtinens scientiam rerum honoratissimarum.

EXPLANATIO.



Vintus hic est habitus ex iis, quos in intelligentia collocat Aristoteles. Sapientia dicitur, in cuius explicatione nominis retinet institutum. Nimirum ab impropria notione capit initium, vt ad eam accedat, quæ verior, & magis est propria, id quod etiam supra nominatim secutus est in explicatione prudentiæ. Vt enim tum dixit, aliam esse prudentiam, quæ dici peculiaris, aut ex parte possit; quia certis quibusdam tribuitur artibus, quarum qui peritissimi sint, non simpliciter, absolutéque prudentes, séd in suo prudentes artificio nominantur; ita nunc sapientiam primo dici ait eam, quæ perfectio quædam virtusque sit artis, & à qua ipsi appellentur artifices sapientes, non quidem omnino, vel simpliciter, absolutéque, sed ex parte, hoc est sapientes tantum in opificio suo. Igitur hæc prima sapientiæ notio cadit in ipsam quoque prudentiam, & in omnes disciplinas, artesque, non liberales modo, sed illiberales etiam, & opificum proprias. Hinc enim apud Græcos extitit vsus, vt eorum lingua pictor egregius σοφὸς diceretur, itemque statuarius, & quilibet alius artifex, vt apud Platonem videre licet, & apud Homerum ex obseruatione Suidæ, idque sic verum esse, quemadmodum dicitur, ostendit exemplo Phidiæ, ac Polycleti; è quibus priorem Aristoteles facit λιθουργὸν hoc est lapidum scalptorem, sculptoremue, cum tamen eum in ebore citra æmulum claruisse alii commemorent authores. In eius enim operibus, vt alia sileantur, summam obtinuit celebritatem Minerua, quam Athenis ex ebore, fecit altitudine viginti sex cubitorum. Posteriorem vero ait fuisse ἀνδριαντοποιὸν hoc est statuarium vniuersè, quem scriptores tamen ex ære nominatim fecisse dicunt signa illa, veterum nobilitata præconio, & decantata versibus poëtarum, in primisque Statij in lib. 4. Sylu. 6.

Quod Polycleteis visum est spirare laminis. Itaque genere videtur hic vti pro specie. cum enim alterum fecisset lectorem lapidum, aut sculptorem in saxo laborantem & marmore, hunc, quem illi volebat opponere, facere debuisset æris artificem & ex ære fundentem statuas, non vniuersè generatimque statuarium. Mihi venit in mentem quod est apud Quintilianum; Phidiam fuisse diis, quam hominibus effingendis meliorem, adeoque suspicari libet hoc loco, alterum illi oppositum Polycletum, ab Aristotele dictum ἀνδριαντοποιὸν, quasi statuarum illarum artificem eximium, quæ non deorum (quales erant Phidiacæ) sed hominum speciem, habitumque referrent. ἀνδριὰς enim est viri statua, vt nomen indicat, ductum ἀπὸ τοῦ ἀνδρός. Sed hæc ego coniectauerim tantum; affirmate non dixerim. nec est necesse rem exilius explorare, cum id nosse sit satis, Aristotelem horum exemplo artificum voluisse demonstrare, vulgari quadam sapientiæ notione ipsam artis præstantiam dici sæpe sapientiam, & callidos, eximieque peritos artifices appellari sapientes. Nam hi duo præstantes artifices apud Græcos vulgo θεοὶ dicebantur, vt cæteri in suo quisque opificij genere longe aliis antecellentes. Itaque recte concludit & colligit, sapientiam in ea loquendi forma nihil esse aliud, quam excellentiam, & præstantiam artis. His expositis hominibus qui ex parte & in aliquo solum artificii genere sapientiam, hoc est peritiam & calliditatem præ se ferunt, quique minus proprie, ac vulgari quadam appellatione sapientes nominantur, pergit dicere, εἶναι δέ τινας σοφοὺς οἴομεθα ὅλως, οὐ κατὰ μέρος, hoc est, esse alios omnino sapientes, & non ex parte, nimirum proprie, vereque sapientes. Hi autem sunt, qui cognoscunt & intelligunt omnia, nec in vna solum re versati sunt, sicut illi superiores, qui sapientes tamen ex parte dicuntur. Qui .n. prorsus nullam callent artem, nullo modo sapientes appellantur. Quemadmodum de Margite locutus est Homerus, quem à diis factum dicit nec fossorem, aut aratorem, nec vlla alia in re sapientem. Nam si eis aliquid callide, atque eximie potuisset facere Margites, dici potuisset in illo artificii genere sapiens. Quis hic fuerit Margites, quodue poëmatis argumentum ex eo sumpserit Homerus dixi in euulgato libello de eleg. cap. 5. fuit is, vt hic dicam in summa ex Suida, insigni stultitia nobilis. cuius inter ineptias hæ numerantur. supra quinque numerare non vnquam didicit. ductam sponsam non est ausus attingere, ne apud matrem ab illa incusaretur. factus grandior, rogauit matrem, an ex eodem patre nata esset. quæ tamen alii tribuunt Meltidi,

alii cotœbo. Ridiculum ergo poëma de hoc homine scripsit Homerus, cique nomen fecit Margites, quæ vox ficta videtur esse ... quod is ad nullum opus, & actionem vtilis esset. Ac prouerbium fuisse videtur: Margite stultior, aut stupidior. Nam Lucian. in Homotimo ... existimas te cum aliquo loqui Margite? Hoc ludicrum Homeri poëma, quod intercidit, commemoratur etiam à Plat. in Alcib. 2. & à Clem. Alex. in lib. 1. Strom. Sed tamen Plutar. tum hoc, tum Batrachomyomachiam negat Homeri esse, & D. Basil. in oratione quadam Margitem tribuit Pittaco Mitylenæo. Quorsum autem hoc exemplum, & Homeri testimonium pertineat, & quid demum demonstret, interpretes explicate non docent. explicatio tamen haud videtur esse procliuis. Non enim dici potest esse positum ad ostendendum, aliquos esse sapientes in omnibus, quod Aristoteles hîc contendit; quia Margites nulla prorsus in re fuit sapiens; nec ad vllam vtilis partem, vt in eo versu dicitur ab Homero, suoque Margites ipse significat nomine: neque ad significandum, esse alios, si minus sapientes in omnibus, in aliquo certe, siue aliqua ex parte sapientes; quia Margites in eodem versu dicitur à diis factus, neque ad fossionem, neque ad arationem, neque ad vllam aliam rem vtilis, & idoneus. Cum ergo Margites horum duorum sapientium nulli similis sit, sed vtrique longe dissimilis, existimauerim, hoc exemplum esse productum quasi contrarium, sic inquam, vt sapiens ille, qui sapiens idcirco dicitur, quod sapiens ex parte sit, longe differens à Margite sit, qui in nulla re esset sapiens, plurimumque distet ab eo, qui sit in omnibus sapiens, cum idem Margites in omnibus insipiens, atque inertissimus esset.

„ *Quem neque fossorem voluerunt numina diuum*
„ *Esse, nec agricolam, nec in vllo munere vitæ*
„ *Versatum, gnarumque operis, scitumque laboris*

Est igitur is, qui proprie dicitur sapiens, Margiti omnino contrarius, quia rerum omnium summe gnarus, ac scientissimus est, nec vlla est liberalior ars, aut doctrina tam abdita, vel tam ampla facultas ac disciplina, quam sua ipsius cognitione non complectatur. Iure igitur hanc disputationis partem ita concludit.

Z *Quapropter perspicuum est, sapientiam esse in scientiis omnibus exquisitissimam.*] siue vt alii vertunt, omnium scientiarum absolutissimam, & limatissimam, atque etiam accuratissimam, acutissimam, & subtilissimam. Hæc enim omnia significat ..., atque hæc omnia significare potest hoc loco: quippe sapientia quæ proprie sic appellatur, non modo intelligit & cognoscit omnia, quæ singulis cognoscuntur in artibus, diciturque propterea omnium absolutissima. verum etiam ea, quæ cognoscit, artesque, quas tenet omnes, intelligit, cognoscitque accuratissime, acutissime, subtilissimeque, quæ causa est, cur in scientiis omnibus exquisitissima sit, & velut apicem obtinere singularum videatur. est enim quasi flos omnium: cum quicquid in qualibet arte vel scientia præstantissimum est, id sapientiæ nomine honestatum, ornatumque videamus. Et quoniam absolutissima cognitio est ea, quæ certissima est, addit, sapientiam hanc esse certissimam: certissimam autem, ac firmissimam esse propterea, quod in certissimis, firmissimisque versetur rebus; cuiusmodi sunt principia, & ex principiis ductæ consecutiones: ex quo vult effici, ac sequi, sapientiam esse cognitionem ex intellectu conflatam, atque scientia. ex intellectu quidem, quia prima veri principia citra disputationem omnem ratiocinationemque probe cognoscit; ex scientia vero, quia ex principiis absolute cognitis consecutiones, & complexiones differendo, ac ratiocinando absque vlla erroris suspicione subducit.

Hinc loco postremo confici docet, sapientiam esse scientiam rerum honoratissimarum siue honore dignissimarum, & maxime præstabilium; ac veluti capitis instar obtinentem. Nihil enim mutare placuit in hac scriptura, quam aliqui sic esse volebant in codice Græco ... : cum tamen in omnibus antiquis se legisse testetur Victor. ... Videamus itaque potius primum, cur sapientia dicatur hîc instructa, & ornata capite; id enim est habere caput, siue instar, & similitudinem capitis obtinere: deinde, cur eadem sapientia dicatur hoc loco cognitio vel scientia rerum honoratissimarum. Putant aliqui ab Aristotele significari, sapientiam esse caput, hoc est dominam, & principem aliarum disciplinarum. Sed de hoc aget infra in cap. vlt. ad fin. aliud igitur indicat hoc loco Eustratius, & ad principia id

referri oportere contendit, perinde ac si sapientia dicatur esse principiis instructa tamquam capite; quod non male sic arbitratur. Id enim aliæ disciplinæ non obtinent, quæ constituere ac probare sua principia non possunt, adeoque mancæ, & suo diminutæ capite videntur esse. Non male, inquam, Eustratius, eumque secutus Victorius ita de huius loci sententia disserunt, sed rectius fortasse coniiciemus, si munitam capite ideo sapientiam esse factam ab Aristotele dicamus, quod mens siue intellectus sit illi pro capite, cuius vi capitata iure dicatur, ac tamquam oculata pro subiectis artibus in excubiis sit. Quemadmodum enim sensibus, qui sunt in capite, membrorum omnium actiones motusque reguntur, sic mentis intellectusque beneficio sapientia omnes dirigit artes, ac disciplinas, quæ ab ea principia mutuantur. Denique cadit in hanc similitudinem ad amussim quod de mente Lucretius canit, in lib. 3.

Sed caput esse quasi, & dominari in corpore toto
Consilium, quod nos animum mentemque vocamus.

Cæterum non hanc solum præstantiam in sapientia notabilem facit Aristoteles, sed aliam quoque petitam à rebus quæ illi propositæ sunt, & quas veluti materiam tractat; cum dicat præterea, sapientiam esse scientiam, cognitionemve τιμιωτάτων rerum honoratissimarum, hoc est honestissimarum, atque præstantissimarum. Honor hic accipiendus videtur in eam sententiam, in quam acceptus est in primo libro, cum dictum est, aliquas esse disciplinas, quæ solam merentur laudem, cuiusmodi sunt, quæ referuntur ad actionem; alias, quæ honorem sibi vindicant quasi res diuinæ, quia se ipsis, suaque cognitione contentæ sunt, nec aliò referuntur. Videtur, inquam, in hanc eamdem sententiam accipiendus honor, quia sapientia ex earum genere disciplinarum est, quæ nihil contendit externum, & in sua ipsius cognitione conquiescit: sed quia hoc honore digna etiam ipsa scientia est, & hoc loco scientiæ anteponitur sapientia, videndum est, quid hæc habeat, cur plenissima dicatur honoris, & in rebus honore dignissimis versari, ac propterea in hoc genere vniuersis antecellere disciplinis. Crediderim, huius peculiaris honoris, ac proprii, quem supra cæteras sibi vindicat sapientia, caussam omnem esse referendam ad æterna principia, atque ad cælestes Mentes, ac Deum ipsum, quem sapientia proptie contemplatur. neglectis cæteris, quæ sub sensus cadunt, corporataque & aspectabilia sunt. Quemadmodum enim scientia siderum præstantior est geometria, quæ versatur in terris. sic rerum diuinarum cognitio habetur, & est excellentior aliis, quæ in physicis positæ suut, aut in humanis.

PARS. II. CAP. VII. LIB. VI.

Ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν ἐπιστήμην πολιτικὴν, ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν. εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι· τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταὐτὸ ἀεί· καὶ τὸ σοφὸν ταὐτὸ πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον. τὸ γὰρ περὶ αὑτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φαῖεν εἶναι φρόνιμον, καὶ τούτῳ ἐπιτρέψειεν αὐτά. διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὑτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικήν· φανερὸν δ' ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἡ πολιτικὴ, καὶ ἡ σοφία ἡ αὐτή· εἰ γὰρ τὴν περὶ τὰ ὠφέλιμα τὰ αὑτοῖς ἐροῦσι

Absurdum enim est, si quis scientiam ciuilem, aut prudentiam optimam existimet esse, nisi aliquid omnium optimum, quæ sunt in mundo, homo sit. si ergo salubre quidem & bonum aliud est hominibus, ac piscibus, album autem, ac rectum idem semper; etiam sapiens idem omnes dixerint, prudens vero diuersum. quod enim circa semetipsum singula bene perspicit, id dicent esse prudens, & huic committent sua. Quapropter etiam belluarum aliquas prudentes dicunt esse, quales sunt, quæ circa suam ipsarum vitam habentes cernuntur facultatem prouidentem. Perspicuum autem est, non posse esse politicam & sapientiam eamdem. Si enim eam quæ circa res vtiles sibi ipsis

σοφίαι, πολλαὶ ἔσονται σοφίαι. οὐ γὰρ μία περὶ τὸ ἁπάντων ἀγαθὸν τῶν ζῴων, ἀλλ' ἑτέρα περὶ ἕκαστον, εἰ μὴ καὶ ἰατρικὴ μία περὶ πάντων τῶν ὄντων. εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος, τῶν ἄλλων ζῴων, οὐδὲν διαφέρει. καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

ipsis est, vocabunt sapientiam, multæ erunt sapientiæ. non enim vna circa bonum omnium animalium versatur, sed diuersa circa singula est: nisi etiam vna sit medendi ars de omnibus, quæ sunt. Si autem homo optimum quiddam aliorum animalium esset, nihil refert. Et enim homine alia multò diuiniora natura sunt, veluti clarissima quædam, ex quibus mundus est constitutus.

EXPLANATIO.



QVoniam dixerat, Sapientiam inter cæteras disciplinas eminere veluti caput, earumque maxime præstabilem atque honore dignissimam idcirco esse, quod res honoris plenissimas intuetur, & contemplatur, videbat aliquos contra differere posse, qui putarent, ciuilem doctrinam, & prudentiam anteferendas esse sapientiæ, nec sapientiam ipsam debere cum iis, de præstantia, & nobilitate contendere. Eiusmodi hominibus hæc opinantibus eundum obuiam, ratus, absurdum, atque à ratione abhorrens eorum iudicium ait esse, qui credant, ciuilem scientiam & prudentiam esse sapientia honoratiores, & præstantiores disciplinas, nisi homo, inquit, rerum omnium, quæ sunt in vniuersitate, optimus, hoc est præstantissimus sit. Nam quia poterat eorum aliquis tueri sententiam suam, ac respondere, se absurde non loqui, idque demonstrare ex argumento petito ab hominis excellentia, in cuius actionibus regendis publicis, politica, in priuatis moderandis versatur prudentia, etiam hunc occupat locum; aitque nihil esse, cur aliquis contendat, hominem, in quo formando & regendo doctrina ciuilis, & prudentia versantur, esse rerum omnium, quæ continentur in vniuersitate, præstantissimum. id enim esse falsum, paulo post docere conabitur. Itaque in ea correctione, quæ iis continetur verbis, [*Nisi homo rerum omnium, quæ sunt in mundo nobilissimus est*] huiusmodi argumentationis ratio delitescit. Si homo rerum omnium optimus, ac præstantissimus est, doctrina ciuilis, & prudentia virtutum omnium, quæ sunt in intelligentia, præstantissimæ sunt. Inter disciplinas enim, & virtutes intelligentiæ, alia est alia præstabilior ex eo, quod res excellentiores intuetur, & tractat. Si autem homo non est rerum omnium optimus, ac præstantissimus, scientia ciuilis, & prudentia non sunt disciplinarum omnium, ac virtutum intelligentiæ nobilissimæ; quia erunt aliæ virtutes, ac disciplinæ, quę res præstantiores homine contemplentur. At rerum omnium, quæ sunt in mundo, excellentissimus homo non est; quod assumptum infra probabit; nunc autem obscurum, & indemonstratum relinquit, aliam rursus anteuertens rationem, quam aliquis arripere posset, ac dicere, sapientiam à politica, & prudentia non differre, ac propterea iis non esse, aut dici debere præstantiorem. Anteuertit, inquam, hoc, argumentatione vsus acuta, quæ non incuriosam expolitionem, & explicationem efflagitat.

Itaque ponendum est, aliqua esse quorum virtus, & bona qualitas ad aliud referatur ea comparatione, quam relationem appellant, cuiusmodi est salubre, & bonum; aliqua vero, quę bona sint non comparate, sed simpliciter absolutéque ad aliud non referri: cuiusmodi est album inter colores, & rectum inter Mathematicorum figuras. Inter vtraque hoc discriminis est quod illa non omnibus sunt eadem, & apud omnes, hęc autem omnibus & apud omnes eadem sunt, salubre, ac bonum comparate sic appellantur. ad ea quippe referuntur, quibus salubria, & bona sunt. quæ causa est, cur salubre ac bonum non idem omnibus sit, & apud omnes. Non enim idem, inquit Aristot. est salubre, ac bonum piscibus idem hominibus, cum permulta sint homini salutaria quæ piscibus lethalia sunt, contraque sint alia piscibus apprime salubria, quæ sunt homini perniciosa. Recte Lucret in lib. 4.

Præterea nobis veratrum est ære venenum
At capris adipes, & coturnicibus affert.
& in lib. 6.
Barbigeras oleaster eo iuuat vsque capellas.

Contra vero, album, & rectum, quia non sunt eiusmodi comparate, sed simpliciter, & absolute, omnibus & apud omnes eadem sunt. quod enim est hoc loco ac tempore, & his hominibus rectum, & album, vbique ac semper, & omnibus hominibus rectum, & album est. Quod autem est Romæ salubre, ac bonum, & quod hoc tempore atque his hominibus est salubre, non est alibi, vel aliis hominibus quoque salubre. Quo posito, sapientia, quoniam versatur in iis, quæ sunt absoluta, & simplicia, nec comparate aliò referuntur, qualia sunt prima principia cælestes illæ mentes, & Deus ipse, omnibus & apud omnes est eadem, atque vt loquitur Aristoteles id quod est sapiens, omnibus & quod omnes est idem. Grecè quippe πᾶσι est idem sæpe, ac πάντα. Prudentia verò, siue id quod dicitur prudens (est enim Græcè φρόνιμον) prudentia inquam, & politica non est omnibus eadem, & apud omnes, sed diuersis & apud diuersos, diuersa, quia referuntur ad alia. Illum enim prudentem dicimus, qui peracute prospicit singula, quæ sibi vtilia sunt, eique similes aliqua ratione belluas sagaciores etiam appellamus prudentes: at non idem est omnibus vtile, ac propterea non eadem omnibus atque apud omnes prudentia est. Cum igitur sapientia vna omnibus sit, & apud omnes, non potest eadem esse, atque prudentia, quæ non magis est vna, quam ars medendi. Quemadmodum enim hæc pro ægrotorum diuersitate diuersa est, sic prudentia pro varietate rerum vtilium est varia, aliisque congruens alio modo, ac ratione, quam aliis. His expositis ad assumptum illud regreditur probandum, ac demonstrandum, quod supra eum reliquisse diximus indicatum tantum, nec expolitum aut demonstratum. In assumptione illa dixit, hominem non esse rerum omnium, quæ sunt in mundo præstantissimum, & perfectissimum. Quod ostendit hoc loco per nouam occupationem cuiusdam argumentationis, quæ aduersus idem assumptum proponi posset; hoc modo.

Si autem homo optimum quiddam aliorum animalium est &c.] Quasi dicat. Si quis autem contra disputans contendat, hominem animalium omnium perfectissimum, & excellentissimum esse, nihil agit, aut proficit, nec ea disputatio ad rem propositam attinet, quia tametsi homo animalium præstantissimus est, non tamen est rerum omnium, quæ sunt in mundo, præstantissimus. Prætermissis enim animalibus, sunt alia multa, inquit, natura sua longe diuiniora quam homo; qualia sunt φανερώτατα, quæ vertimus clarissima, hoc est maxime conspicua, & in oculos incurrentia, quæque in omnium conspectu sic posita sunt, vt nullius effugiant visum. Quænam autem hæc sint, docet verbis, quæ subiicit, ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν; ex quibus compositus siue constitutus, & coagmentatus est mundus. Quid hic sibi velit, aut quæ sint hæc in conspectu omnium posita, & mundum constituentia, ipso etiam præstantiora, & maiora homine, non est promptum enunciare. [*Platonici, inquit Eustratius, Heroas intelligerent, dæmones, aliasque eiusmodi naturas, & cælestia etiam corpora, quæ ab ipsis animata; & supra conditionem humanam posita existimantur. Sed Aristoteles sola hic sibi sumit, quæ maxime conspicua sunt, & spectantur ab omnibus, & ex quibus constitutus est mundus. Hæc autem sunt cælestia corpora.*] Putat igitur Eustratius, vt ex his verbis intelligi potest, Aristotelem hic de cælestibus illis mentibus, quę cęlo adsident, orbesque reguntac circumuoluunt, nihil omnino dicere, ac sola subindicate cęlestia corpora, orbes nimirum ipsos, solem, lunam, ac sidera tum hærentia, & fixa, tum vaga, & errantia: eidemque tribuit Aristoteli communem Grecorum opinionem, qui sibi in animum prorsus induxerant, cęlestia corpora sua esse pręditia anima, viuere, sapere, intelligere, prudenter agere, atque in his omnibus hominem pręstantia vincere: sic enim pergit disserere. [*Vnicuique enim ex his, (hoc est ex corporibus cælestibus) Græci, sicut animam, & rationem, & intelligentiam, ita prudentiam tribuunt: & quod hinc sequitur, eius quod singulis bonum est, cognitionem, appetitionem, & prudentiam, studiumq; ad id adipiscendum; quod prudentiæ propriū est.*

Itaque dicunt, aliam quamdam humanâ longè præstantiorem & diuiniorem inueniri prudentiam.] His expeditis de Græcorum opinionibus vniuersè, claudit orationem ad extremum Eustratius, eadem placita ipsi etiam adscribens Aristoteli. [*Diuinissimum, inquit eorum (hoc est orbium cælestium) appellat corpora, omnique generatione, atque interitu superiora, atque inde perspicuum esse ostendit, ea non modo esse animata, sed nominatim anima rationis atque intelligentiæ participe prædita esse, atque instructa prudentia: idque illis præstantiori modo, quam humanæ naturæ conueniat esse tributum.*] Hæc de Aristotele pronunciat Eustratius. sed vereor, ne illi prorsus imponat. Fuit ea quidem vetus opinio, nec Græcorum tantum, sed etiam Barbarorum. Nam Chaldæi qui sapientiæ nomine primi floruerunt in Assyria, & Ægyptii, quibus cum Chaldæis de eiusdem sapientiæ laude contentio fuit, cælestia corpora animata esse confirmabant. Quin Hebræus Philo, & Rabbi Moyses, & Arabes omnes in eamdem sententiam discessere. sed ab ea prorsus eximendus videtur Aristoteles. Nam in lib. 2. de cælo cap. 1. dedita opera; deque industria docet, cælestia corpora non moueri ab anima. Quod si animata putasset, ab anima moueri doeuisset. quorsum enim illis anima sit indita, quæ non moueat? & in 8. lib. Phy. t. 40. & 41. ait cæli motorem, suo cum orbe coniunctum esse contactu virtutis. Coniunctio vero formæ cum materia, non solo virtutis contactu constat, sed est penitus intima. Denique in cap. vlt. eiusdem lib. t. 48. eumdem cæli motorem ponit in extima parte sphæræ cælestis: non igitur eum esse vult in toto cælesti corpore, in quo penitus esse oporteret; si cælum animatum esset, & viueret. Non igitur Aristoteles de homine collato cum cælo, cælestibusque corporibus ea pronunciauit, quod crederet cælestes orbes, & stellas animatas, cum ex his locis appareat, alia omnia eum sensisse animo, & scriptis monumentisque tradidisse.

Putant igitur alii mortalitatis in homine, immortalitatis autem in cælo, sideribusque rationem habuisse. Itaque faciunt hi Aristotelem opinioni suæ loquentem congruenter. Cum enim cælum, & astra crederet immortalia, videretque mortalem hominem, dubitanter hic dixit, ambigi posse, num homo rerum omnium sit perfectissimus, & optimus, cum ipse mortalis sit, alia vero fiot in rerum vniuersitate meliora, & perfectiora; qualia sunt astra, cælumque, & alia immortalia corpora. Neque vero de hominis anima quicquam hic loquitur, sed de animæ coniunctione cum corpore, quæ quoniam soluitur, ea de causa vere mortalis, & caducus est homo. Hæc, inquam, opinantur hi Aristotelem sibi voluisse, hoc est sententiæ suæ consentanea dixisse tametsi Christianæ Philosophiæ non congruentia; quæ cælum, & cælestia corpora subseruientia facit homini quantumuis mortali; adeoque hominem ipsum cælo, ac sideribus anteponit.

Subscripserim potius aliis, qui existimant Aristotelem hoc loco non modo cælum, & sidera, sed mentes etiam cælestes à mortali concretione seiunctas cum homine compatasse, non quidem ideo, quod mentes illas fecerit orbium cælestium, ac siderum animas, siue formas intimas, sed quod vna complexus sit cælum siue orbes cælestes, mentes ac sidera, perinde ac si apta inter se, & cohærentia sic essent omnia; vt aliquid vnum componerent, veluti nexu colligatum, & vinculo. Vsitatum quippe, ac solemne Aristoteli est, cæli appellatione, ac nomine, mentem etiam illi adsidentem, adsistentemque comprehendere; vt cum ait cælum viuere 1. de cælo t. 100. & 2. de cælo t. 61. & 63. & cælum intelligere, ac velle 12. Meta. t. 36. Nihil ergo mirum hic sit, si hominem cælestibus orbibus & corporibus inferiorem facit, vbi vnà cum sideribus, & cælo, mentes etiam cælo præsides cum illis coniungit, vnâque omnia comprehendit. Corpora enim cælestia corporibus humanis meliora, & præstantiora sunt. Mentes autem quæ sideribus præsunt, orbesque circumagunt, ipsa etiam hominis anima sunt præstantiores.

PARS. III. CAP. VII. LIB. VI.

Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον, ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν, καὶ Θαλῆν, καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν, φρονίμους δὲ οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντες τὰ συμφέροντ' αὐτοῖς. καὶ περιττὰ μὲν, καὶ θαυμαστὰ, καὶ χαλεπὰ, καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν· ἄχρηστα δ' ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα, καὶ περὶ ὧν ἐστι βουλεύσασθαι. τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμὲν, τὸ εὖ βουλεύσασθαι· βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τί ἐστι καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δὲ ἁπλῶς εὔβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ λογισμόν.

EX dictis igitur est perspicuum, sapientiam, & scientiam, & mentem esse rerum natura honoratissimarum. Propterea Anaxagoram, & Thaletem, atque huiusmodi, sapientes quidem, prudentes vero non dicunt esse, cum illos videant eorum ignorantes, quæ vtilia sibi ipsis sunt. Et excellentia quidem, & mirabilia, & difficilia, & diuina nosse ipsos affirmant, sed inutilia, quia non humana bona inquirunt. Prudentia vero versatur circa humana, & ea, de quibus licet consultare. Prudentis enim hoc maxime opus esse dicimus, bene consultare. consultat autem nemo de ijs, quæ non possunt se aliter habere, neque de ijs, quorum finis non aliquid est, idque bonum agendum. simpliciter autem bonus consultor est is, qui quod optimum homini ex agendis est, conijcit ex ratiocinatione.

EXPLANATIO.



Etexenda, & relegenda superiora sunt, vt probe intelligantur ea, quæ disputantur hoc loco. Dixerat in prima capitis parte, sapientiam esse maxime præstabilem, & cæteris antecellere intelligentiæ virtutibus, ac disciplinis. in secunda vero eorum rationes occupauit & confutauit qui dicere potuissent, prudentiam, & politicam esse ipsa sapientia meliores, & præstantiores. Rationes autem istorum confutauit ex eo, quod illa in quibus prudentia versatur, & politica, sint iis longe deteriora, & inferiora, quæ considerat, & tractat sapientia. Prudentia enim, & politica tractant ea, quæ hominis sunt, hoc est actiones humanas: sapientia vero intuetur ea, quæ conditionem humanam infinito propemodum post se relinquunt interuallo. sunt enim hæc æterna principia, absolutæ à mortali concretione mentes, & ipse Deus. ex quo fieri dixit, vt sapientia dicenda omnium præstantissima, & honore dignissima sit. Alios præterea confutauit, qui dicere potuissent, sapientiam quidem maxime præstabilem, & honore dignissimam esse, non tamen à prudentia differre, ac propterea non esse prudentia ipsa præstantiorem. Confutauit, inquam, hoc aliquot argumentis, iterumque nunc refellere pergit hoc loco, exordium sumens ab eâ præstantia, & honore, quem sapientia mutuatur ex iis, quæ contemplatur, & tractat; sunt enim res immortales, ac diuinæ, à quibus ipsa sapientia diuina, & τιμιωτάτη hoc est, honoratissima dicitur; quæ dignitas, & appellatio non cadit in prudentiam, cum in iis tantummodo versetur, quæ vtilia homini sunt. ex quo consequens est, sapientiam ipsam non esse prudentiam, nec prudentiam appellari sapientiam posse. Nam si vtraque eadem esset, nullus dici deberet sapiens, qui prudens idem dici iure

non poſſet. Sed experimento pene quotidiano id euenire longe aliter intuemur. Cernimus quippe, ſapientes aliquos, qui prudentes tamen appellari non debeant, cum res excellentes, ac diuinas acute perſpiciant, ea vero quæ ſibi ipſis vtilia ſunt, prorſus ignorent. idque Anaxagoræ, ac Thaletis exemplo demunſtrat. quos potiſſimum, ac præteritis ceteris, hic teſtes producit; ideo quod hi maxime, ac præter cæteros oſtenderunt, quam late, quantoque ſpatio à prudentia diſtare, ac ſeparari ſapientia poſſit. Quippe Anaxagoras ingens relinquere patrimonium non dubitauit, vt liberius poſſet, attentiuſque philoſophari, haud paucis hominum hoc irridentibus, quod vir ſapiens ea, quæ degendæ vitæ neceſſaria eſſent, per imprudentiam dilapidaret. Thales autem rei domeſticæ cura prorſus abiecta, totuſque in rerum cæleſtium contemplatione defixus, cum ad inſpicienda ſidera, eorumque ortum, & obitum obſeruate notandum, domo noctu in agrum exiſſet, inter ambulandum cælum attente ſuſpiciens, in foueam lapſus eſt, & fracto crure, vxori ſuæ, ac popularibus derideculo fuit, quod cum eorum quæ gererentur in cælo, ac nihil ad ſe pertinerent, ita ſtudioſus indagator eſſet, ea, quæ ante oculos haberet, quæque cernere ſua plurimum intereſſet, nec animo noſſet, nec tactione ſentiret, nec oculis intueretur. Talium inquam hominum, & philoſophorum exemplo demonſtrat, multos eſſe ſapientes, qui à prudentia laudem, appellationem ve non mereantur. Sapientes quidem illi putantur, quia probe norunt, inquit Ariſtot. res præclaras, admirabiles, difficiles, ac diuinas; quas ſcire, & cognitione tenere, ſapientiæ proprium eſt; prudentes autem non habentur, quia quæ ſibi, ſuæque ſaluti, ac vitæ, vel neceſſaria, vel pervtilia ſunt, prorſus ignorant, nec bona perſcrutantur humana, quæ ſunt ante oculos poſita, ſed remotiora quædam, & quæ ſupra nos ſunt, diligenter inquirunt. Plurimi ſunt antiquorum, qui non ſapientiam modo, ſed diſciplinas omnes theoricas à prudentia ſeiunctas inutiles putent. Multus in hoc argumento Iſocrates eſt in laudatione Helenæ, & Socrates eiuſmodi philoſophos ſola rerum abditarum cogitatione contentos non ſapere, ſed deſipere aiebat apud Xenoph. in lib. 1. dict. & fact. Socrat. Inuehitur in eoſdem Lactan. in lib. 3. cap. 3. 14. 16. 20. de falſa ſapien. Ariſtoteles etiam ipſe in lib. 1. Metaphy. cap. 2. fatetur eiuſmodi contemplatrices diſciplinas, non tam ob vſum, quam ob ipſam cognitionem inuentas eſſe. Et lib. 1. de partibus cap. vlt. nullam ait ex ipſis vtilitatem exiſtere, ſed tantummodo voluptatem. Quamquam nulla, inquit, ex his vtilitas exiſtit, ipſa tamen ſcientia per ſe magnam voluptatem contemplantibus afferat, neceſſe eſt. Quin Seneca non theoricas modo diſciplinas, ſed liberales artes vniuerſas inutiles vocat, quia nec actiones humanas inſtituunt, nec mores emendant, nec perturbationes & impetus animi frangunt. Epiſt. 89. de liberalibus, inquit, ſtu-
„ diis quid ſentiam ſcire deſideras. Meritoria artificia ſunt, eatenus vtilia,
„ ſi præparent ingenium, non detineant. Tamdiù enim iſtis immorandum
„ eſt, quamdiu nihil agere maius animus poteſt. Quidam illud de liberalibus ſtu-
„ diis quærendum iudicauerunt an virum bonum facerent. Ne promittunt qui-
„ dem, nec huius rei ſcientiam affectant. Grammaticus circa curam ſermonis
„ verſatur, & ſi latius euagari vult circa hiſtorias, iam vt longiſſime fines ſuos
„ proferat, circa carmina. Quid horum ad virtutem viam ſternit? ad Geome-
„ triam transeamus & ad Muſicam. nihil apud illas inuenias quod vetet timere,
„ vetet cupere. quiſquis hæc ignorat, alia fruſtra ſcit. Doces me quomodo acu-
„ tæ, & graues voces inter ſe conſonent, quomodo numerorum diſparem red-
„ dentium ſonum fiat concordia. fac potius, quomodo meus animus ſecum con-
„ ſonet, nec conſilia mea diſcrepent. Monſtras mihi qui ſint modi flebiles, mon-
„ ſtra potius, quomodo inter aduerſa non emittam flebilem vocem. Metiri me
„ Geometres docet latifundia, doceat potius quomodo metiar quantum ho-
„ mini ſatis ſit. Numerare docet me Arithmetica, & auaritiæ commodare digi-
„ tos. doceat potius nihil ad rem pertinere iſtas computationes, nec eſſe felicio-
„ rem cuius patrimonium tabularios laſſat. venio nunc ad illum, qui cæleſtium no-
„ titia gloriatur. frigida Saturni quo ſe ſtella receptet, quos ignis cæli Cyllenius
„ erret in orbes. hoc ſcire quid proderit? vt ſollicitus ſim cum Saturnus, & Mars ex
„ contrario ſtabunt, aut cum Mercurius veſpertinum faciet occaſum, vidente Sa-
„ turno. Potius hoc diſcam, vbicumque ſunt iſta, propitia eſſe, non poſſe mutari.

Ita philosophatur Seneca sibi constans, & semper similis; qui nullam per se complectendam doctrinam putat, nisi morum scientiam ad vitæ correctionem. Sed demonstrat Cicero in libris de fin. & in 1. de offic. ipsam quoque contemplationem rerum abditarum ad vsum vitæ conferre plurimum. quem ego secutus aliosque, disputationem in eo argumento bene longam & scripsi, & publicam feci in tom. 1. orationum mearum. Neque enim hæc quæ Seneca disserit, quæque alii declamant in disciplinas contemplatrices, ita probanda sunt, vt subscribere videamur perfidiosis quibusdam Ecclesiæ desertoribus, qui Theologiam illam, quę Scholastica dicitur, & vetustissima sapientia est, non inutilem modo, sed perniciosam quoque dixerunt, cum cœperunt animaduertere se captos, & eius doctrinæ conclusionibus obuallatos. Id igitur solùm ex his antiquorum dictis, ac disputationibus intelligere satis sit, quod Aristoteles hoc loco contendit, sapientiam, scientiamque contemplatricem posse à prudentia facile seiungi, cum permulti vere sapientes habeantur, & sint, hoc est admirabilium, obscurarum, diuinarumque etiam rerum scientissimi, qui tamen prudentes, ciuilique vitæ degendæ regendæ ve reipub. pares non sint.

Prudentia enim circa humana versatur &c.] Id videlicet est causæ cur sapientes homines non sint iidem quoque prudentes appellandi, quòd versantur in rebus ab homine longe remotis, & de quibus nulla consultatio est, cum à nobis fieri bene ac male non possint, sed æterna, & necessaria sint. Prudentia vero se tenet in humanis, & in iis, de quibus est consultatio, quia cadunt in hominis potestatem, & à nobis recte fieri, ac perperam possunt. Prudentis enim, inquit, hoc munus est maxime, bene consultare, & vir prudens haud alius est quam consultator, aut ratiocinans coniectator. Consultat autem nemo de iis, quæ se aliter habere non possunt; neque de iis, quorum finis aliquid non sit, & bonum in actionem hominum cadens. At ea in quibus versatur sapiens, constantia, & immutabilia sunt, nec aliter habere se possunt, & eorum finis haud est aliquid à nobis agendum & bonum appetitioni humanæ. Igitur esse potest aliquis sapiens, qui consultator, & prudens idem non sit, adeoque sapientia, & prudentia inter se differunt, & distinguuntur; quod erat ab Aristotele demonstrandum.

PARS. IV. CAP. VII. LIB. VI.

Οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ· ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι. εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς, ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινά, ποιήσει μᾶλλον. ἡ δὲ φρόνησις πρακτική. ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον· εἴη δ' ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική.

Neque vero est Prudentia rerum vniuersarum solum, sed necesse habet singularia quoque cognoscere. actuosa enim est; actio vero circa singularia est. Idcirco etiam aliqui minime scientes aliquibus scientibus actuosiores sunt, & in aliis rebus ij, qui sunt vsu periti. si enim quis norit leues carnes esse concoctu faciles & salubres, quænam autem sint leues ignoret, non efficiet valetudinem, sed qui nouerit, auium esse leues, & salubres, efficiet potius. Prudentia vero est actuosa. Quapropter oportet vtramque habere, vel hanc potius. Erit autem quædam etiam hic architectonica.

EXPLANATIO.

Accutatius hic de prudentia disserere pergit, eamque magis à sapientia separare. id enim supra fuit extremum, sapientiam non esse prudentiam, cum illa in rerum immutabilium solitaria contemplatione versetur, hæc in consultatione posita sit. consultatio vero de humanis suscipitur actionibus, hoc est de iis, quæ

fieri per nos possunt, & non fieri, deque illis, quorum finis est bonum quoddam in rebus agendis. Pergit, inquam, hic eamdem differentiam amplius explicare, id superioribus addens, prudentiam non modo res agendas inspicere; & complecti; quod alienum à sapientia est; verum etiam inspicere & complecti nominatim ipsas quoque res peculiares, & singulares: quod item sapientia respicit, quæ quicquid cogitatione comprehendit, generatim intuetur, & vniuersim. Est igitur huius differentiæ demonsttatio sic exponenda. Prudentia virtus quædam actuosa est, & operosa. Virtus autem, quæ actuosa & operosa est, non solum in rebus vniuersis, & communibus est posita, sed in peculiaribus etiam, & singularibus. quod duplici ratione demonstratur. Prima. Quia actio, in singularibus magis, ac peculiaribus, quam in vniuersis rebus, & communibus cernitur; quæ causa est, cur plurimos videamus nulla quidem rerum vniuersarum scientia pollentes, actuosiores tamen in peculiaribus, & singularibus esse, quam eos, qui rerum vniuersarum scientiam intime callent. nimirum experti magis, & vsu diuturno peritiores sunt hi, quam qui res vniuersim solum, & generatim contemplantur. Secunda ratio ab exemplo, ac similitudine medici ducitur. Medicus enim, qui operarius est, & actuosus artifex, quamuis probe sciat, leniores carnes vniuerse concoqui facilius, & in succum salubriorem ad alimentum conuerti, si tamen idem nescierit, quænam sint nominatim leuiores carnes, & concoctu faciliores, numquam affecto corpori valetudinem afferet, quia cognoscit solum quod vniuersum, & commune est, quod est peculiare, ac singulare prorsus ignorat. Itaque solus ille valetudinem pariet, qui notit non vniuersim modo leuiores carnes esse valetudinis conficientes, verum etiam nominatim, & proptie carnes auium esse leuiores, coctuque faciliores, & salubriores. ex hoc igitur exemplo satis ostenditur, virtutem, quæ sit actuosa, vel in actione posita, non tam generalia, & communia spectare oportere, quam peculiaria, & singularia. numquam enim animo medicinam faciet, aut salutem, ac valetudinem afferet, qui solum intelligat vniuerse, Temperantiæ, Iustitiæ, Liberalitatis, ac Fortitudinis honestatem esse valetudinem animæ, nisi nominatim etiam norit, hoc loco, ac tempore, hac ratione modoque promenda esse Temperantiæ, Iustitiæ, Fortitudinis, opera ad valetudinem animæ vel procreandam, vel retinendam, & amplius conseruandam. Sed hoc Prudentiæ munus est proprium, videre, & consultare quid, & quatenus, & qua ratione modove sit agendum honeste, ac fini proposito congruenter. Est enim architectonica. Ergo prudentia generalibus, & communibus haud contineri potest, sed necesse habet multo magis in peculiaribus hærere, ac singularibus, vt initio diximus. Id videlicet est, quod ad extremum ita caput hoc septimum claudens ait Aristoteles.

Quapropter vtramque habere oportet, vel hanc potius.] significat enim, viro prudenti, vtramque necessariam esse cognitionem, hoc est illam generalem, communemque, & hanc peculiarem, ac singularem; quod si alterutram malit, hanc potius eum deligere sibi oportere, quam illam, quia, vt dictum est supra, longe minus ad agendum valent homines generalium rerum scientissimi, & peculiarium expertes, quam ignari generalium, & communium, sed in peculiaribus, & singularibus experti, vsuque peritissimi. Efficacissimus enim, vt à Plinio dicitur, rerum magister est vsus, & vt Cicero ait, vsus omnium magistrorum præcepta superat. quod sane multo verius est, quam quod mutata velitatione contendit idem Cic. in orat. pro Archia, hoc est, eruditum virum, & qui præcepta teneat, maiorem ad res gerendas habere vim, quam eum, qui multarum rerum periculum fecerit. Sed hoc dixit ad suæ seruiendum causæ potius, quam quod sic animo, & existimatione sentiret. Denique, quod Afranius poëta apud Gellium, lib. 13. cap. 8. de gignenda, comparandaque prudentia dixit, in hunc locum aptissime conuenit. Sic enim prudentiam ipsam, quam sapientiam nominat, loquentem facit.

Vsus me genuit, mater perperit memoria.
Sophiam vocant me Graij: vos sapientiam.

Conuenit, inquam, id in hunc locum; cum memoriam, hoc est doctrinam, & disciplinam fœminam faciat, vsum marem; haud dubie significans, vsum efficaciorem, & fortiorem esse, quam scientiam ac disciplinam.

EPILOGVS.

1. *Sapientiæ nomen cum vsurpatur improprie, tribuitur excellentiæ cuiuscumque rei. Phidiam quippe, ac Polycletum sapientes dicimus, hoc est, excellentes, ac perfectos artifices.*
2. *Sapientia proprie cognitio quædam absolutissima & perfectissima est, ex intellectu siue mente, scientiaque composita.*
3. *Sapientia non est eadem, ac ciuilis doctrina, siue prudentia, sed ab vtraque differt plurimum, & eam ab illis longe differre omnes intelligunt. Anaxagoram enim, & Thaletem Sapientes dicunt, prudentes minime.*
4. *Notæ, differentiæve, quibus à prudentia distinguitur sapientia, sunt hæ. sapientia versatur in ijs, quæ se aliter habere non possunt, prudentia in rebus inconstantibus, & mutabilibus, & consultationi subiectis. Illa, res etiam diuinas attingit, hæc hæret in humanis. illa res vniuersas, & generales tantummodo comprehendit, hæc etiam in peculiares, ac singulares inuadit, multoque magis has, quam illas perpendit, & tractat.*

QVÆSTIO VNICA CAPITIS SEPTIMI LIB. VI.

An Sapientia sit virtus.


INgens hîc quæstionum esset, non seges modo, sed silua: quam ingredi penitus, omnesque scrutari latebras, & recessus, eorum est, qui aliud profitentur doctrinæ genus. Vnus hic morali Philosopho relictus est locus, quem præterire non potest. Num sapientia verè propriéque sit intelligentiæ virtus, iis adnumeranda, quas huius initio libri recensuit, suisque distinxit nominibus Aristoteles. Nam si ea, quæ ipse de sapientia in hoc capite pronunciat, quæque supra de virtute multis sane locis explicate disserit, diligentius attendamus, sapientia profecto non videbitur virtus.

Primo quidem quia quælibet virtus vniusmodi est, & habitus quidam solitarius, ac simplex, non varia, & multiformis. sed hîc sapientia ex duobus conflatur habitibus, intellectu, & scientia. Non igitur est simplex, sed multiformis, ac varia, ideoque non virtus. Deinde. Quælibet siue intelligentiæ, siue morum virtus cum prudentia non recte modò, ac facile, sed necessario se conciliat, nec habet quicquam cur vnà cum prudentia esse, ac velut habitare non possit. Quin in 7. Polit. libro sic dicitur [*Vnicuique tantum felicitatis adiicitur, quantum virtutis & prudentiæ.*] Sed sapientia societatem prudentiæ respicit, vt Anaxagoræ, ac Thaletis, aliorumque his similium philosophorum exemplo demonstrare conatus hîc Aristoteles est, quos appellari, & esse sapientes dixit, non autem prudentes, hoc est eos, qui sibi ipsis, vitæque suæ prospicere possent, aut scirent.

Nullum fortassis in tota philosophia nomen est, quod pluribus præditum notionibus sit, quam sapientia; quæ tamen à me contrahetur ad paucas, hoc est, ad eas, quarum hîc apud Aristotelem mentio, & recensio est. Ergo de sapientia illa, quæ diuina dicitur, haud vllus hoc loco sit sermo. Recte enim Plato soli eam Deo congruere ait in Phædro ad extremum; affirmatque, vnum Deum vere sapientem esse, homines autem dici potius oportere philosophos. Et Aristot. in proœm. Meta. iure laudat sententiam illam, dictumque Simonidis; sapientiam Deo relinquendam esse, non homini tribuendam. Hæc, inquam, sapientia, quia non humanæ rationis est virtus, hunc in sermonem, disputationemque non veniet: sed humana tantum, quæque humanæ possit esse virtus intelligentiæ. Huius autem sapientiæ, quæ appellatur humana, multiplex est notio, sed hîc apud Aristotelem duas tantum diuiditur in formas; quarum altera vniuersa dici possit, altera vero peculiaris, aut ex parte. Quam sane partitionem ab Homero decerpsit, vt supra vidimus. Cum enim de Margite canat Homerus, eum nec aratorem fuisse, nec fossorem, aut colonum terrarum bonum, nec alia vlla in re sapientem, significat haud dubie sapientiam aliquam esse, quæ peculiaris, & ex parte sapientia sit. si enim arator bonus, ac bonus fossor, aut gnarus colonus, aut alicuius artis fuisset bene sciens, & peritus ille Margites, appellari aliqua ratione potuisset sapiens, hoc est ex parte. Sed quia nullam prorsus callebat artem, & tam bardus, ac stupidus erat, vt ne numerare quidem vnquam potuisset addiscere, nullam sapientiæ meritus appellationem est. Sed hanc sapientiam, quæ dicitur ex parte, duplicem facere rursus oportet. Aut enim ad cognitionem, aut ad actionem, effectionemque refertur. Si ad actionem, singularis aliqua, & excellens prudentia dici sapientia

poterit. Qui enim in obeundis magistratibus, aliisve reipublicæ muneribus administrandis, aut in re familiari procuranda, aut in vitæ ciuilis & morum cultu cæteris antecellunt, appellantur ab omnibus sapientes. Quam sane peritiam nominat Plato sapientiam morum in epist. 10. Audio te, inquit, ante alios, & nunc esse familiarem Dionis, & per omne tempus sapientiam morum ad philosophiam pertinentium in primis exercuisse. Nam firmitatem, sinceritatem, fidem, veram esse philosophiam existimo. Et in Theæteto, virum iustum vere sapientem appellat, quòd iustitiæ beneficio simillimus Deo videatur. Quin ipsi Stoici hanc vitam iudicarunt vere sapientiam esse, adeoque definiendo dixerunt, sapientiam esse artem vitæ degendæ, vel esse bonorum, malorum, neutrorumque scientiam. Ac de sapiente sic informato incredibilia illa ab iis extitere pronunciata, quæ παράδοξα, nominantur: solum sapientem esse formosum, diuitem, regem &c. vt significarent, cum tantum veræ pulchritudinis, verarum diuitiarum, verique imperii possessionem obtinere, qui moribus eximie cultus esset, qui esset virtutibus opulentus, qui animo imperaret suo, perturbationesque haberet in officio, ac potestate; quæ omnia solus faceret, qui supra cæteros virtute morali præstaret, & quem ipsi sapientem proprie nominabant. Et quoniam alIis in ipso morum genere præstabiliores esse videntur ii, qui pii maxime, religiosique in Deum sunt, dicere Plato non dubitauit in Epinomide, viro sapienti propriam inprimis esse religionem, ac pietatem, quæ nostros ipsorum animos ex infimis ac terrestribus, ad diuina, & cælestia subuehunt. Quare illi maxime, ac præter cæteros sapere dicuntur ab omnibus, qui prudentia quadam Heroica supra se positi, ac velut in altum subducti, negligere non dubitant ea, quæ prima putantur inter mortales ac solum immortalia quærere.

Cum ergo sapientiæ nomen sæpe transeat in significationem prudentiæ, factum est, vt astutis hominibus, & belluis quibusdam callidioribus idem sapientiæ nomen interdum tribuatur. Est enim calliditas imitatrix, effictrixque prudentiæ; ideoque quoniam prudentiæ haud semel sapientię nomen imponitur, id etiam imponitur astutiæ, quæ laruata quędam prudentia est. Vlysses astutia, calliditate, ac versutia nobilitatus est, qui tamen ab Homero sapiens, hoc est summa prudentia præditus appellatur. Et serpens ille primis hominibus suppar, & æquęuus mundo, quacunque bestia sapientior siue φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων, hoc est sapientissimus omnium animalium in sacra Moysis historia dicitur, quia callidior erat. Hæc, inquam, est sapientiæ notio, cum hoc nomen cadit in actionem, atque ad significandam eximiam aliquam prudentiam adhibetur. ipsa enim etiam excellens prudentia est sapientia peculiaris, atque vt dicitur ex parte. Cum autem eadem sapientiæ peculiaris, & ex parte confertur in effectionem, quicunque aliquo præstiterunt artificio, eiusque summum fastigium attigerunt, sapientis appellationem sunt consecuti, non quidem absolute, sed cum ipsius artis additamento. Quam in sententiam Aesculapius, & Hippocrates medici sapientes appellati sunt; Dædalus quidam, & alii sapientes fabri, Phidias, & Polycletus signorum artifices sapientes.

Quod si ad peritiam aliquarum liberalium artium, aut ad veri cognitionem referatur idem peculiaris, & ex parte contractum sapientiæ nomen, tum Rhetores magni, Dialectici, Grammatici sapientes dicuntur, tum alii quidam in aliqua scientiæ parte præstantes, & nobiles. Astrologi enim, vel geometræ, vel Arithmetici sapientes appellati sunt plurimi. Thales Milesius Physicus, dictus est sapiens, alii in suo quisque genere sapientes habiti sunt, quia in illo scientiæ genere præstiterunt aliis; vt intelligamus hanc sapientiæ notionem quæ peculiaris, & ex parte dicitur, haud aliud esse, quam alicuius doctrinæ præstantiam, aut exuperantiam artis. Sed huiusmodi sapientia non est ea, de qua in hoc cap. 7. disserit Aristoteles, & quam intelligentiæ virtutem atque habitum facit. Non enim in eam, de qua disputat, cadit actio, vel effectio. non actio: quia vult à prudentia longe illam differre. non effectio: quia Polycleti & Phidiæ sapientiam improprie dici contendit, & ab arte distinguit suam. Neque vero illa, quæ alicuius scientiæ, vel liberalis artis cognitionem significat, cum hac Aristotelica congruit. hæc enim ab omni scientia seiuncta est, atque ab omni secernitur arte.

Hac ergo prætermissa sapientię notione, quæ sapientes solum ex parte facit, videamus eam, quæ reddit omnino, vniuerseque sapientes, ac propterea dici potest vniuersa. Hanc etiam in duas diuidi partes oportet, vt demum intelligamus, de quanam disserat Aristoteles, in hoc cap. 7.

Prima est ea, quam vere non possumus vnum aliquem certum distinctumque à cæteris habitum ac doctrinam, sed omnium aut multarum potius disciplinarum doctrinarumque complexionem, ac veluti congeriem & cumulum dicere, quæ in vno, eodemque prorsus homine reperiantur. hunc enim sapientem potissimum appellare soliti sumus, appellauitque nominatim Aristoteles in primo lib Metaph. cap. 2. vbi sapientem virum vult non aliquid solum peculiare, ac certum, sed omnia quoad eius fieri possit, intelligere, ac scire, hoc est eo modo, quo scire omnia fas homini est. vult eumdem prętereà non modo facilia, & quæ sunt in promptu, sed difficiliora quæque, ac reconditiora cognoscere, eaque sic scire penitus, ac tenere, vt nihil addubitet, ac docere alios eadem possit, illorumque causas explicare, ac tradere. Huic notioni similis (nisi fortasse sit eadem) videtur alia esse, quam ita quidam constituunt vt sapientia non sit vnus aliqui habitus, definitus, ac certus, sed perfecta quędam omnium comprehensio, ac veluti congregatio disciplinarum, cuius vi, & facultate probe munitus & instructus vir sapiens, de omnibus ferre sententiam possit, ac certissime iudicare. Exemplum ac similitudinem petunt à iustitia hęrente, ac posita in voluntate, quæ non modo significat habitum peculiarem, ac proprium à cęteris segregatum

moralibus, verum etiam cumulum, complexionemque virtutum moralium omnium. Quam notionem significatumque secutus videtur Cicero in 4. Tuscul. & in lib. off. 2. cum dicit, sapientiam esse rerum diuinarum, & humanarum, causarumque, quibus hæ res continentur, scientiam; & alij veteres philosophi, cum pronunciabant, sapientiam esse rerum omnium, earumque proprietatum cognitionem. Id enim efficere, ac præstare non potest vna certa & definita scientia, sed comprehensio & cumulus omnium.

Ex his appellationibus vniuersæ sapientiæ nulla conuenit in vniuersam illam, quam in hoc cap. 7. tractat, & describit Aristoteles. vult enim, hanc sapientiam habitum esse vere vnum, ac proprium, distinctum ab aliis quatuor, non autem complexionem, & comprehensionem habituum, aut habitum aliquem à scientia non separatum. Numeratur quippe ante habitus quinque, in quibus est etiam ipsa scientia; à qua distingui debet, vt quintus sit. Hæ vero sapientiæ notiones, quamquam sapientiæ cuidam vniuersæ, generalique conueniunt, non congruunt tamen habitui vni, ac definito, sed habituum complexioni, & cumulo.

Igitur vniuersæ sapientiæ notio ab Aristotele patefacta, & tradita illa est quæ cadit in certum, vnum, ac definitum cognitionis habitum, excellentissimum, & perfectissimum, quo qui sit instructus, sapiens absolute simpliciterque, non solum ex parte, dicendus est. Sic enim ipse decernit. *Ceterum inquit, esse aliot quosdam omnino, & non ex parte sapientes existimamus, neque aliqua tantum in re sapientes.* & paulo post. *Quapropter scientiarum perfectissimam sapientiam esse perspicuum est.*] Huius autem sapientiæ conditiones quasdam, notasque designat, vt ab aliis habitibus distinguatur planius; inter quos ipsa ponitur, & eorum quinto loco numerum caplet ac perficit. Prima est ea, quam verbis paulo ante productis indicauit, cum dixit, sapientiam esse scientiam & cognitionem exactissimam, siue absolutissimam, & perfectissimam, aut exquisitissimam, & subtilissimam. Est enim Græce ἀκριβεστάτην quæ vox hæc significat omnia, & his adiectiuis nominibus apud Latinos ex æquo responder. Secunda perfectionem illam, & exactam cognitionis explicat subtilitatem. Dicitur enim sapientia non solum ex principiis rem cognoscere, sed in principiis etiam ipsis verum tenere. Id videlicet est, quod alii dicunt, sapientiam non modo contemplari causas altissimas, maximè vniuersas, & summa, communiaque rerum omnium principia, verum etiam de propriis aliarum disciplinarum principiis iudicare, eaque confirmare, & demonstrare contra proteruos. Tertia conditio sapientiæ petitur à rebus, quas contemplatur. Ait enim esse res difficiliores, à sensu remotiores, & diuinas. quæ enim obuiæ sunt, & faciliores, quæque sensibus ipsis percipiuntur, eas nosse non est eius, qui proprie dicitur sapiens, sed hominis vulgo docti, ac mediocriter intelligentis. Quarta conditio compositionem longe difficillimam habet, & quæ fieri non posse videatur. Quippe confirmat, sapientiam nihil aliud esse, quam cognitionem rerum honoratissimarum, & præstantissimarum ex intellectu, scientiaque compositam, & quasi capitis in statu obtinentem. Idque iterum habet in primo lib. Mag. Moral. cap. 33 his plane verbis: sapientia porro ex scientia, & mente constituitur. Est namque sapientia circa principia, ipsa quoque mentis particeps. at quatenus est circa ea, quæ post principia sunt cum demonstratione, scientiæ particeps est. ac proinde dubium non est, quin sapientia ex mente, scientiaque confletur. Ideoque in iis versabitur, in quibus versatur mens, & scientia.] Quæ quidem verba si plane sic accipiantur, vt proferuntur, & vt significantia vulgo sunt, omnino fatendum est, sapientiam ex scientia & mente, vel intellectu compositam, & coagmentatam esse. Sed id videtur aliquibus affirmari vere, & ex Aristotelis opinione non posse. Si enim vere sapientia ex mente, siue intellectu componeretur, & scientia, non essent habitus, siue virtutes intelligentiæ numero quinque. sed tantummodo quatuor. Cum compositæ simplicium numerum augere non possint. Itaque verba illa interpretanda & explicanda putant, explicationemque à vocabuli distinctione ducunt huiusmodi. Sapientiæ nomen, quantum attinet ad rem nostram, ad duo potissimum significanda solet adhiberi. Nam primo quidem pro tota illa vsurpatur amplitudine cognitionis, quam ipsum sapientiæ vocabulum præse fert. In quam sententiam accepta sapientia, mentem, siue intellectum complectitur, & scientiam ex mente proxime prodeuntem, adeoque à scientia & mente seiungi, distinguique non debet. Secundo loco sapientię nomen vsurpari potest ad significandum habitum aliquid habentem in se, quo à cęteris habitibus, & virtutibus intelligentiæ distinguatur, id enim sibi proprium vindicat, vt cognitio sit consecutionis proxime prodiens ex principiis absolute primis quod fortasse fabulis adumbrarunt ii, qui finxerunt prodiisse Palladem ex capite Iouis. significarunt nimirum, sapientiam ortum ex mente ducere. In hunc ergo modum contracta sapientia simplex est, ac minime composita, & inter virtutes illas quinque suo loco, ac numero constituta. Atque, vt planius hic habitus intelligatur, eius notas, ac differentias singillatim exquirunt, & recensent hoc modo. Sapientia differt à mente, quia eius proprium est, proxime ex mente manare: differt à scientia, tum quia proxime pendet ex primis, maximéque communibus principiis, tum quia versatur in omni eo, quod est, cuius solam partem sibi vindicant cęteræ disciplinæ; tum quia sua principia non accipit, aut mutuatur ab alio, sed ipsa per se dicitur exquisitissime illa pernoscere, quo nomine plurimum distat ab aliis intelligentiæ cognitionibus, & disciplinis; cum illę sua ipsarum principia desumant à sapientia. Quę causa est, cur sola sapientia dicatur libera, capite prædita, cuncta cognoscens, supremamque manum & perfectionem doctrinis, ac disciplinis omnibus admouens.

Hæc ab Aristotele commemorata & virtutibus adnumerata sapientia talis est, & eiusmodi conditionibus instructa, vt Metaphysica videa-

tur. Itaque plerique iam omnes Metaphysicam esse pronunciare non dubitant, tametsi nodus iis valde perplexus obiicitur. Metaphysica enim est vere, proprieque scientia. Scientia vero habet inter virtutes intelligentiæ quartum locum. Ergo Metaphysica quę scientia est, non debet occupare quintum, sed ipso scientiæ loco se tenere, quo aliæ disciplinæ scientiæ dignæ nomine contentæ sunt. Respondent ex D. Thom. 1. 2. q. 57. ar. 20. vnum, eundemque prorsus habitum duas se ipsa rationes obtinere, quarum causa duo constituere possit eius membra partitionis, in qua virtutes intelligentiæ quinque numerantur. Sic, inquam, vt habitus ille, qua parte consecutiones ex propriis intelligit principiis, scientia dicendus sit, qua vero per altissimas ingrediens causas de aliarum disciplinarum principiis iudicat, sapientia nominetur, & sit.

Quæ cum ita sint, de quæstione proposita dicendum est, sapientiam, de qua disserit hîc Aristoteles, esse vere propriéque virtutem, cum perfectio sit intelligentiæ ipsa per se, multo sane maior, atque præstantior, quam scientia, vel alia eiusmodi cognitio sit. Intuetur enim & contemplatur altissimas res, & diuinas, & est quacumque scientia certior, ipsarumque caput disciplinarum.

Quod vero ad compositionem illam ex intellectu & scientia pertinet, quam in sapientia ponere videtur Aristot. declaratum est supra. Non enim qua parte sapientia composita est, dicitur esse virtus intelligentiæ, sed qua simplex habitus est, vniusmodi & à cæteris distinctus habitibus ob eas differentiæ notas, quas designauimus.

Illud etiam quod de Prudentia dicitur, tractatum est satis in explanatione verborum Aristotelis, vbi exemplo Thaletis, Anaxagoræ, & aliorum ostendimus, idcirco à sapientia, & politica seiungi posse Prudentiam, quod ii Philosophi, aliique illis similes, sapientes essent, prudentes vero non essent. Ex quo colligi non debet prudentiam, & politicam non posse se cum sapientia conciliare, cùm permulti fuerint sapientissimi, iidemque prudentissimi, maximéque politici; sed id solum, quod apud Aristotelem est, sapientiam non eandem esse atque prudentiam, quia sapientes inueniuntur aliqui, qui prudentes non sint.

CAPVT VIII. LIB. VI.

DE PRVDENTIÆ PARTIBVS.

SVMMA.

Prudentia triplex. Politica. Oeconomica, Militaris.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *De Politica, & de Prudentia constituitur, doceturque, qua ratione differant, quæ conueniant.*
2. *Errare eos, qui putant, prudentiam in solis versari bonis, quæ ad ipsum propriè pertinent.*
3. *Prudentia non solum vniuersa spectat, & generalia, sed peculiaria quoque, & singularia.*
4. *Prudentia cum intellectu, scientiaque comparatur.*

PRIMA. CAP. VIII. PARS. LIB. VI.

Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ, καὶ ἡ φρόνησις, ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις· τὸ μέντοι εἶναι, οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν, ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις, νομοθετική· ἡ δὲ ὡς τὰ καθ᾽ ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα πολιτικὴ, αὕτη δὲ πρακτικὴ, βουλευτική. τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν, ὡς τὸ ἔσχατον, διὸ πολιτεύε-

Est autem & Politica, & prudentia idem quidem habitus; essentia tamen haud eadem ipsis. Eius autem, quæ circa ciuitatem versatur, vna quidem velut architectonica prudentia legislatrix est: altera vero, vt res singulæ, commune habent nomen, politica ipsaque actuosa est, & consultatrix. Plebiscitum enim in actionem cadit tanquam extre-

πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσι. μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι. δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα, καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις. ἐκείνων δὲ, ἡ μὲν οἰκονομία, ἡ δὲ νομοθεσία, ἡ δὲ πολιτική. καὶ ταύτης ἡ μὲν βουλευτικὴ, ἡ δὲ δικαστική. εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτὸν εἰδέναι, ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν.

mum. Idcirco ciuitatem administrare hos solùm dicunt. Soli enim agunt hi velut quidam operarii. Videtur autem & prudentia ea esse maxime, quæ circa se ipsum & vnum est; habetque hæc commune nomen, prudentia. Illarum vero alia quidem Oeconomica, alia legum condendarum ratio, alia politica est: atque huius altera deliberatiua, altera iudicialis. Genus igitur aliquod esse videatur cognitionis, sibi ipsi scire: sed habet differentiam plurimam.

EXPLANATIO.



DE Prudentiæ partibus hîc acturus, differentias primum inter Politicam, & Prudentiam ipsam exquirit, ad eam constituendam partem, quæ quoniam reipublicæ prospicit, ciuilis Prudentia nominatur. Ait ergo primum, Politicam, & Prudentiam eumdem quidem habitum esse, cum vtraque sit recta quædam ratio rerum agendarum in bonis, ac malis humanis inspiciendis, & diiudicandis occupata; differre tamen inter se forma, vel essentia, hoc est propterea, quod prudentia sit recta rerum agendarum ratio in iis, quæ vni homini bona, vel mala sunt; politica vero sit item ratio recta, posita in cognoscendis, & secernendis iis, quæ bona, vel mala multitudini, ac toti reipublicæ sunt. Nimirum ita Politica cum Prudentia comparatur, sicut legalis iustitia cum virtute, quæ re quidem ipsa à legali, siue communi iustitia non differt, sed forma, & ratione distinguitur, vt dictum est in lib. 5. cap. 1. in fin. Illa igitur intelligentiæ virtus, quæ vnum regit, & dirigit hominem in rebus agendis eiusdem hominis priuatis, ac propriis, prudentia dicitur; & eadem cum ciuili multitudini moderatur, aut vnum etiam hominem informat tamquam partem ciuitatis, appellatur Politica. Eademque distinctio Oeconomicam à Prudentia separat, vt docet hîc D. Thom. & Gualt. Burl. Positis enim extremis, facile quod medium est, intelligitur. Itaque cum illæ differant ideo, quod prudentia in vno, ac solitario versetur homine, in hominum cœtu ac multitudine Politica, sequitur haud dubie, illo quoque nomine ab eadem Prudentia Oeconomicam differre, quòd hæc in domo, siue in multitudine domesticorum, & familia regenda sit posita. Denique sit hîc vt in scalis fieri videmus, & gradibus. ascensus enim & descensus est idem, forma & ratione vel vsu diuersus. Tota enim huius differentiæ ratio peti videtur ab vsu; quia prudentia cum eam adhibemus ad solitarium hominem gubernandum, prudentia est; cum eadem vtimur ad regendam rempublicam, est politica, cum vtimur ad temperandum domum & familiam, Oeconomica est.

Eius autem, quæ circa ciuitatem] Cum duas fecerit prudentiæ partes, quarum altera proprium, & priuatum intueatur bonum, ac proprie prudentia sit, altera ciuitatis, & reipublicæ commodum commune procuret, appelleturque politica, hanc posteriorem iterum partitur in duas: quarum altera nomothetica, hoc est legum condendarum, ferendarumque scientia, altera communi quadam appellatione politica nominetur. Ex his nomotheticam ait architectonicam esse, quia legum scriptor, & conditor nihil agit ipse per se, sed actionis modum præscribit, vt Dominus, & architectus. Latis enim legibus, explicatisque præceptis, docet, iubetque, quid agendum in ciuitate sit, qui legendi sint magistratus, qualem esse oporteat vitam, moresque priuatorum. Atque id est causæ, cur leges, ciuitatum reginæ dicantur, & ferantur in vniuersum, rerumque gerendarum genera percurrant, de peculiaribus, & singularibus taceant. Actio quippe priuatorum est, & cadit in singularia. Itaq; architecti, & Domini, qui rerum agendarum describit præceptiones vniuersim, non est actio.

Altera

Altera prudentiæ politicæ pars versatur in singularibus, retentoque communi nomine, politica dicitur, cuius omnis opera in agendo, & consultando consumitur. Fit nimirum hîc quod apud iurisconsultos factum esse comperimus, vt monet Gifan. qui cum adoptionem in pattes diuisissent duas, alteram arrogationem, alteram appellatione communi, adoptionem dixetunt. Cur autem commune nomen huic alteri Politicæ parti sit priuatim impositum, ipsemet Aristoteles indicat; cum ait, eos, qui hanc politicæ partem obtineant, maxime πολιτεύεσθαι, hoc est eos potissimum videri esse politicos, siue reipublicæ curatores, & administros: est enim πολιτεύειν reipublicæ operam dare. Nempe legum scriptor, & lator, quia non, vt hi, versator in singularibus, sed est ab agendo remotus, & communia quædam tractat, ac generalia, eiusmodi est, vt non tam politicus, quam philosophus dicendus esse videatur. Qui autem in rebus agendis, in gerendis magistratibus, in deliberationibus, in legationibus occupantur, hi vere politici sunt, ac politici censentur ab omnibus; idque declarat exemplo plebiscciti, siue senatusconsulti, aut alicuius decreti sententiæve; hęc enim omnia significat ψήφισμα; qua voce hîc vtitur ad singularem, & peculiarem actionem exprimendam, in qua versatur proprie politicus. Itaque malim hîc ψήφισμα Latinè dicere iudicium, siue sententiam, quam senatusconsultum aut Plebisscitum, vt alii. Nam vtrumque, hoc est tam senatusconsultum; quam plebisscitum legis obtinet vim, vt est apud Iustinian. in Instit. lib. 1. de Iur. nat. gen. & ciu. Hæc autem politicæ prudentię pars non est eius, qui condit & scribit leges, sed illius, qui custos est legum, exequiturque quod legibus imperatur. Aptius igitur hîc ψήφισμα ponetur pro iudicio sententiave iudicum, cum ex legibus aliquid peculiare decernunt. Legislatores enim vniuersim præcipiunt; iudices, & qui deliberant, ab vniuerso ad peculiare descendūt. Huius igitur interpretatione verbi sic posita, hæc Aristoteli maxime congruens sententia fuerit: eum, qui hac politica prudentia sit prędītus, in actionibus versari singularibus, vt cernere licet in iudicibus, qui sententiam non vniuersim, sed de re peculiari, ac certa, & in certum hominem ferunt. Est enim sententia nihil aliud, quam vniuersæ generalisque præceptionis vsus ad rem peculiarem, & quidem agendam accommodatus; cum sententia nisi de re agenda ferri non possit. res autem agenda singularis, & peculiaris est. Itaque recte ab Aristotele sententia dicitur aliquid extremum. Nam ab vniuersa, generalique legum sanctione gradum facimus ad singulare, de quo sententia est veluti quoddam extremum, cum in ea sententia humana consistat actio, nec vltra progrediatur. Qui Platonem Aristoteli conciliant, arbitrantur, has duas politicæ prudentię formas esse ab eodem Platone adumbratas ex Homero. In Dial. enim de leg. docere videtur, Nomotheticam, hoc est eam partem, quæ in condendis, scribendisque legibus est posita, expressisse Homerum in Minoë, quem sapientissimum facit legislatorem; alteram vero, quæ scita legum exequitur, in Rhadamanto, demonstrasse, quem iudicem esse vult, quęsitoremque perdiligentem, & curiosum. Huiusmodi ergo homines iuris, legumque custodes, ac certis de rebus deliberatores, & cognitores ait proprie, communique vocabulo appellari Politicos, quia soli agunt, soli rempublicam administrant; solique manum admouent operi tamquam οἱ χειροτέχναι, hoc est tamquam operarii quidam fabrorum famuli, qui lacertis vtuntur, & manibus. Neque enim Solon Athenis, vt obseruate Victorius monet, dictus esset πολιτεύεσθαι hoc est reipublicæ, ac ciuitati operam date, cum scriberet leges, sed Pericles, Themistocles, Demosthenes, qui sententiam in concilio dicete soliti erant, cum de pace, vel de bello deliberabatur. Præclare quidem M. Tullius, sed translate in epistola quadam ad Varronem vtramque huius Prudentiæ Politicæ partem expingit, vbi ait: Non deesse, si quis adhibere velit, non modò vt Architectos, verum etiam vt fabros ad ædificandam rempublicam. Appellauit enim fabros eos, quos hîc Aristoteles vocat χειροτέχνας, Architectos vero quos idem nominat legislatores, & præceptores ab opere, & actione remotos.

Videtur autem Prudentia ea esse maxime.] Noua hîc est Prudentiæ diuisio, superioris complectens partes, & adiiciens alias, satis enim habuit in priore partitione, Politicam Prudentiæ communi subiunctam diuidere in partes duas quarum altera scriberet, & poneret leges, altera quod legibus esset scriptum, & positum exequeretur, & faceret. In hac posteriore id præstat amplius vt constituta primum illa Prudentia, quæ communi nomiue Prudentia dicitur,

& ſpectatur in iis, qui ſibi proſpiciunt vnis, alteram eſſe demonſtret proſpicientem aliis, & quidem diuiſam in partes tres, quarum prima œconomica eſt, domus, & rei familiaris procuratrix, & gubernatrix; ſecunda conſtituendarum ſcientia legum, Architectonica illa, & præceptrix; tertia operaria, & actuoſa, quæ legum imperata facit, & reipublicæ adminiſtrandæ manum admouet, diciturque propterea χειριχὴ. His partibus ita dictinctis, hanc extremam in exercitatione poſitam iterum partitur in eam, quæ ad deliberandum, & conſultandum valet, inquiritque quid ſalutare, aut pernicioſum reipublicæ ſit, & in eam, quæ lites in foro, ac iudicia tractat. Itaque illam βουλευτικὴ, deliberatiuam, hanc δικαστικὴ, iudicialem appellat. Vtriuſque, hoc eſt iudicialis, & deliberatiuæ prudentiæ ſunt illi labores, quibus ſe leuatum aliquando profeſſus eſt M. Tullius. Cum defenſionum laboribus, inquit, ſenatoriiſque muneribus aut omnino, aut magna ex parte eſſemus aliquando liberati. Deliberatio enim propria Senatoris eſt, accuſatio, & defenſio, totumque iudicium eſt oratoris. In M. Tullio, qui Senatoris, oratoriſque perſonam egregie ſuſtinuit: vtraque huius actuoſæ Prudentiæ ſpectata mirifice pars eſt.

Genus igitur quoddam &c.] Diſputationis huius diuiſioniſque iam traditæ concluſio hæc eſt: Prudentiam illam, quæ communi nomine Prudentia dicitur, & vnius tantum intuetur ac prouidet bonum, videri poſſe genus quoddam humanæ cognitionis, ſibi ſubiectas, & ſubiunctas habens veluti formas, ac ſpecies œconomicam familiæ moderatricem, legiſlatricem Architectonicam, reipublicæ operatiam, hoc eſt adminiſtratricem politicam, eamdemque deliberatiuam in concilio, & in foro iudiciariam; ſed tamen id ait verum non eſſe, & illam ipſam Prudentiam idoneam habere cauſam, cur aliarum genus dici non debeat, & ab iis tamquam ſpecies ipſa per ſe ſua nota longe differat, ac diſtinguatur. Eſt enim eorum propria, qui ſibi ipſis conſulunt, propriumque conquirunt bonum, & malum propulſant, aliæ vero qua domus & familiæ, qua ciuitatis & reipublicæ proſpiciunt commodis. Itaque ſuperius aliquod, ac longe communius conſtituendum eſt Prudentiæ genus, quod non aliàs ſolum, bono multitudinis operam dantes, verum etiam illam ipſam monoſticam, & ſolitariam Prudentiam complectatur, quæ ſibi vni laborat, & proſpicit. Cur autem Prudentiam genus humanæ cognitionis appellet, quærendum non eſt, cum Prudentia ſit intelligentiæ virtus: virtus autem intelligentiæ non aliud, quam humana cognitio ſit.

II. CAP. VIII. PARS. LIB. VI.

Καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων, φρόνιμος εἶναι· οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες. διὸ καὶ Εὐριπίδης.

„ Πῶς δ' ἂν φρονοίην, ᾧ παρῆν ἀπραγμόνως,

„ Ἐν τοῖσι πολλοῖς ἠριθμημένῳ στρατοῦ

„ Ἴσον μετασχεῖν.

„ Τοὺς γὰρ περισσοὺς καί τι πράσσοντας πλέον,

Ζητοῦσι γὰρ τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν, καὶ οἴονται τοῦτο δεῖν πράττειν. ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε τὸ περὶ τοὺς φρονίμους. καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ ἄνευ οἰκονομίας, οὐδ' ἄνευ πολιτείας· ἔτι δὲ τὸ αὐτοῦ πῶς δεῖ διοικεῖν, ἄδηλον καὶ σκοπτέον.

AC videtur is, qui ea, quæ ad ſe ipſum pertinent, intelligit, eaque tractat, prudens eſſe; politici vero, multipliciter negotioſi. Quapropter Euripides etiam,

„ Quomodo autem prudens ſim, cui licebat abſque negotio

„ Vnà cum multis numerato in exercitu

„ Æqualem partem accipere?

„ Etenim curioſiores & aliquid agentes plus nimio, oderim

Quærunt namque quod ipſis eſt bonum, & putant, hoc oportere agere. Ex hac igitur opinione venit illud, hos prudentes eſſe: quamquam fortaſſe non conſiſtit id, quod proprium eſt abſq; œconomica; neq; ſine politica: ad hæc autem ſuum vnumquemque quomodo oporteat adminiſtrare, obſcurum eſt, & conſiderandum.

EXPLANATIO.



Aduersus ea, quæ dicta sunt pugnare posse, intelligit vulgi quamdam opinionem absurdam, & prorsus errantem, quam hoc loco conatur euertere. Existimet enim, ac fortasse dicat aliquis, nullam esse, nec œconomicam, nec politicam prudentiam, sed illam solùm monasticam & solitariam vni prospicientem homini, & communia negligentem, esse vere, appellarique debere prudentiam, cum politici qui rempublicam administrant, non possint communia procurare, quin plurimis, iisque alienis se negotiis implicent, & iidem torqueantur: sunt enim inquit πολυπράγμονες, hoc est anxii, curiosi, negotiosi, & studio rerum nouarum, ac nihil ad se pertinentium erecti. Quippe πολυπραγμονῶν apud Iulian. dicitur is, qui molestia & curis afficitur, cuique negotium & difficultas exhibetur, & πολυπραγμονῶ est anxie nimis, & curiose aliquid inquiro, vel impensius indago, ac tanquam sine requiete satago, propriéque de rebus dicitur à nostris alienis rationibus, ac nihil pertinentibus ad nos. Itaque Plato in 4. de repub. τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν, inquit, καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, hoc est: suum agere negotium, & alienis minime implicari, ea demum iustitia est. Denique politicos istos tam anxios, & occupatos Ardelionibus similes vulgus putat, quorum est propria illa πολυπραγμοσύνη, quam graphice depinxit Phędrus Augusti libertus in Fab. Æsop. lib. 2. cap. 36.

Est Ardelionum Romæ quædam natio
Trepide concursans occupata in otio
Gratis anhelans, multa agendo nihil agens;
Sibi molesta, & aliis odiosissima.
Hanc emendare, si tamen possum, volo.
Vera fabella &c.

Cum inquam vulgus inspicit eos, qui reipublicæ curam suscipiunt, esse πολυπράγμονας, & tam multis excruciari curis aliorum causa; & ob aliena negotia continenter angi, eos iudicat imprudentes, & Ardeliones: prudentesque solum existimant esse qui rei suæ separatim, ac proprie sint intenti. Habentque, cur opinionem, errotemque suom Euripidis testimonio tueantur. cuius versus hoc loco proferuntur, quibus Philoctetam inducebat, cuidam, à quo prudens appellabatur, apposite respondentem, dicentemque appellari se non debere merito, ac vere prudentem qui cum potuisset in exercitu vitam degere quietam, communisque vtilitatis, & prædæ, stipendiive æqualiter, vt cæteri, particeps esse, publicas tamen, ob gloriæ cupiditatem, suscepisset curas; ex quo in grauia decidisset mala, eiectusque cum ignominia ex publica illa rerum administratione fuisset. leguntur hi versus etiam apud Plutar. in libello, cuius titulus est. Quando possit quis citra inuidiam se laudare, sed leguntur tantummodo tres priores, quorum postremus est mutilus, plenumque non habet numerum, neque sententiam, sed farciendum hoc modo quidam existimant.

ἴσον μετέχειν τῷ σοφωτάτῳ τύχης.

hoc est, æqualem sapientissimo cuique sortem accipere vel nancisci. Quantum vero, qui numeris quidem integer est, sed curtus, imperfectusque sententia, sic expleri commode posse putauit Eustratius, si adderetur Θεοὶ μισοῦσι. Dij oderunt. Plena enim & perfecta sententia hæc esset: diis ipsis odiosos esse, qui plus nimio sunt actuosi, iisque se rebus, & negotiis induunt, quæ ad ipsos minime pertinent. Hic est, inquam, vulgarium hominum error, ex illo rerum priuatarum amore, quem Græci nominant φιλαυτίαν. Ait enim ad extremum; plerosque mortalium sua tantum perquirere commoda, & in ea esse omnes opinione, vt arbitrentur vnumquemque sua curare debere, aliena deserere: atque ex hoc vulgari iudicio factum esse, vt hi solum, qui se ipsos, ac res sibi vtiles intuentur, prudentes habeantur, ipsumque prudentiæ nomen rerum priuatarum curæ, ac diligentię tribuatur, quod longe tamen patet amplius, curamq; prorsus omnem rerum hominibus vtilium vniuerse, generatimq; complectitur.

Quamquam fortasse.] Sed hos qui sic arbitrantur, errare, ac decipi demonstrat ex eo, quod suum agere negotium, securitatemque rebus suis impertiri nemo possit absque bonorum reipub. cura, quæ communia quidem sunt, sed fortuois priuatorum vtilia: quorum videlicet status, aut casus, à statu, vel ruina

reipublicæ pendet. Nemo igitur communibus inseruit commodis, quin inseruiat suis; neque domus suæ, vel ciuitatis incolumitatem tuetur, quin suam ipsius salutem tueatur, & velit. Atque hoc illud est; quod Liuius in lib. 26. præclarè monet his verbis. Respub. incolumis, & priuatas res facile saluas præstat. Publica prodendo, tua nequicquam seruaueris. Nimirum reipublicæ partes singuli sumus, quas solui, ac dilabi, soluta republica, necesse est; illa incolumi, stare, ac permanere, adeoque vere pronunciat, id quod proprium & priuatum est, absque domestica disciplina, quæ dicitur Oeconomica, & sine politica, quæ rerum publicarum est administratio, consistere, ac securitatem habere non posse. Quin intelligere, ac nosse qua ratione vnicuique priuatæ res instruendæ, ac disponendæ, administrandæve sint, incertum, inquit est, & obscurum, ac difficile; idque plurimum curæ, & cogitationis efflagitat, planéque percipi absque rei domesticæ ciuilisque tractatione non potest. Itaque tametsi prudentia in sola priuatarum cura rerum posita esset, difficultatem tamen exhiberet plurimam, quam absque Oeconomica & politica amoliri, ac vincere non possemus.

TERTIA. CAP. VIII. PARS. LIB. VI.

ΣΗμεῖον δ' ἐστὶ τοῦ εἰρημένου, καὶ διότι Γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται, καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστι· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν. ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἄν τις σκέψαιτο, διὰ τί Μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἄν, σοφὸς δὲ ἢ φυσικός, οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστι, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας· καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι, ἀλλὰ λέγουσι. τῶν δὲ τὸ τί ἐστιν, οὐκ ἄδηλον. ἔτι ἡ ἁμαρτία, ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι, ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον. ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τὸ δὶ βαρύσταθμον.

INdicium autem eius, quod est dictum, hoc est, quod iuuenes Geometrici, & Mathematici fiunt, atque in talibus sapientes, prudens vero non videtur vllus fieri: causa autem est, quod rerum singularium est prudentia, quæ fiunt cognitæ experimento, iuuenis vero expertus non est: multitudo enim temporis efficiet experimentum. Nam & hoc aliquis considerauerit, quare puer Mathematicus quidem fieri posset, sapiens autem, siue physicus minime. An quia illa per abstractionem sunt, horum autem principia ex vsu: & hæc non credunt iuuenes, sed dicunt. horum autem, quæ sit natura, & vis non est obscurum. Præterea peccatum accidit in consultando, vel de vniuersis, vel de singularibus. vel enim an omnes, grauesque aquæ, sint prauæ, an hæc grauis quæritur.

EXPLANATIO.



QVorsum pertineant hæc, & quo nexu superioribus adligentur, haud facile dictu est. obscurissimum esse locum fatetur Gifanius, nec D. Thomæ, nec antiquioris interpretis Eustratii sententiam probat. Ille enim existimat, Aristotelem nunc ad superiora reuerti, vbi dixerat, Prudentiam esse rerum etiam singularum: quæ profecto remotiora videntur esse, quam vt his adnecti nunc possint. Hic autem opinatur iterum tradi confirmative quod dictum est, prudentiam absque domestica & ciuili disciplina consistere non posse. Dabit vterque veniam recedendi de via. verum enim puto quod ipsemet Gifanius arbitratur; hæc esse coniungenda potius cum superioribus proximis. Dixit enim Aristoteles extremo loco, Prudentiam non esse cognitionem obuiam, fa-

cilemque, sed remotissimam, ac difficillimam. Quam ad rem confirmandam, exemplum nunc puerorum producit in medium tamquam signum, & argumentum eius difficultatis. Illi enim, vt discere Geometriam & Mathematicam possint, prudentiam tamen discere, ac sibi parare non possunt. Dicuntur hæc ab Aristotele, quia pueri olim ipso statim initio, atque ab ineunte ętate, vt est apud Platonem in Axiocho sic imbuebantur Mathematicis, vt nunc à nobis Grammaticis informantur. Cur autem pueri Mathematicis perdiscendis idonei sint, Prudentię vero non sint idonei, causam hîc iterum producit illam, quam alibi supra non semel commemorauit. Nimirum Prudentia in singularibus inspiciendis, & obseruandis est posita, vsuque comparatur, & experimento, quæ longitudinem temporis, ac diuturnitatem postulant vitæ. Mathematica vero nec in singularibus occupatur, nec indiget experimento, vt postmodum amplius explicabit. Nam a Prudentia gradum facit Aristoteles ad Physicam, & ad sapientiam, hoc est ad Metaphysicam, aliasque huiusmodi disciplinas. Pergens igitur in eamdem disserere sententiam, per episodium, & in parergo ait, id etiam quæri posse; cur pueri Mathematicam percipere satis, abundéque possint; Physicam vero & sapientiam, hoc est Metaphysicam non possint addiscere. Quam quidem quæstionem vtrum ipse decidat, dubium merito sit. Sed assentior Eustratio, eumque secutis authorem, ac ducem longe plurimis explanatoribus, qui profligatam ab Aristotele quæstionem putant in hunc modum. Illa, quæ contemplanda Mathematicæ proponuntur, ex abstractione sunt, hoc est per abstractionem, & quamdam ab aspectabilibus, & corporatis, aliáve ratione sub sensum cadentibus rebus separationem cognoscuntur, illiusque vi facultatis intelliguntur, quæ imaginatio dicitur, & phantasia; ac propterea non postulant experimentum, vt aspectabilia illa, & subiecta sensibus, quæ etiam singularia sunt, nec requirunt temporis diuturnitatem, qua demum colligitur experientia. Res autem Physicæ non abstrahuntur ab iis, quæ subiecta sunt sensibus, nec alia ratione cognoscuntur, & via, quam per singularium experimentum rerum, & longitudinem temporis. Quare puer Mathematicus quidem effici potest, inquit, Physicus autem idem fieri non potest. Atque hanc huius rei causam accommodatam, & idoneam putat. Cur autem percipere puer Metaphysicam nequeat, & sapientiam, nouam causam videtur afferre, sed producit eamdem, & quidem hoc modo. Pueri, atque adolescentes res Metaphysicas, & eas, quarum contemplatio est sapientiæ propria, non credunt, hoc est, mente atque intelligentia non attingunt, nec magistris eas docentibus fidem habent, tametsi dicunt, hoc est, verbis ostendunt, eas se mente, & cogitatione percipere, & quæ audiunt lingua tantum, & ore pronunciant, sed non putant sic esse, quemadmodum audiunt. Non credunt autem nec sibi persuadent sic esse, quia etiam horum perceptio, vt docet hîc Eustrat. pendet ab vsu, cum ex iis, quæ cernuntur oculis, & sensu tractantur, ad cœli rerumque diuinarum cognitionem ipsi quoque Philosophi sint deducti. Neque vero frustra mentionem fidei facit hîc Aristoteles, significatque, eos, qui discere velint, aliquid in rebus obscuris & remotis à sensibus, nonnulla credere oportere. Est enim probabilis ipsius quoque sententia Platonis in Gorgia, sine fide nullas artes comprehendi, ac retineri animo posse; duasque disciplinarum omnium esse pestes, obliuionem, & eam, quam Martianus iurisconsultus appellat incredulitatem. Cum autem Mathematicis maior habeatur fides, quam Physicis, aut Metaphysicis, fit, vt pueri facilius reddi Mathematici, quam Physici, aut Metaphysici possint. Hęc, inquam, ab instituto digressus ita disserit Aristoteles. Nam id illi propositum erat ostendere, quam difficilis paratu prudentia sit. hoc autem explicare se posse percommode putauit exemplo pueri, qui cum ad Mathematicā perdiscendam accommodatus omnino sit, non tamen est ad prudentiam item perdiscendam idoneus. Sed quoniam idem puer in Physicis, ac Metaphysicis eamdem offendit difficultatem, earumq; rerum minus est capax, aut particeps, id quoq; pręterire silentio non debuit, vt intelligeremus, prudentiam æque propemodum difficilem esse, ac Physicam & Metaphysicam; cum pueri ad Mathematica percipienda ingenio prędita sint opportuno, ad intelligenda vero Physica, vel Metaphysica atque ad parandam prudentiam nullo sint præditi.

Præterea peccatum accidit in consultando.] Nouo demonstrat argumento esse difficilem adeptionem Prudentiæ. Ac demonstrat ex eo, quod Prudentia, & vniuersarum sit rerum & singularum, atque in vtrisque recte debeat sapienterque deliberare. Difficillimum vero est generalia, & singularia, eorumque attributiones,

& quas circumstantias dicimus sapienter, ac recte perpendere. Aliæ disciplinæ satis habent in generalibus, vniuersisque consistere, attributionum varietate prætermissa. Id autem Prudentiæ non est satis, quæ non solum de vxore ducenda, verum etiam vtrum hæc, an illa ducenda sit, in vtramque partem ratiocinando, & disserendo deliberat. Probe cognitum habet vir prudens, vrbana vectigalia meliora esse, quam rustica, pacem optabiliorem esse, quam bellum, vt Cicero scribit in Offic. Sed multa persæpe mutantur, faciuntque, vt quod vniuersim vtilius videtur, & optabilius, certo quodam tempore minus vtile sit, & optabile. Rerum enim mutationes generalibus illis legibus intercedunt. Præclare id explicat hic Aristoteles aquarum exemplo, de quibus duplex esse quæstio potest, generalis vna; peculiaris altera, & definita. Quæri enim non solum vniuerse potest, vtrum aquæ graues, & ponderosæ sint insalubres: sed etiam vtrum hæc aqua, quæ nunc vtenda proponitur, grauis sit, ponderosa, & insalubris. Nempe Prudentia non satis habet priori similem quæstioni consultationem tractare, sed versari multo magis in deliberatione debet, quæ posteriori sit similis. Denique summa hæc est. Communia, & generalia colliguntur vsu, pendentque prorsus à singularibus, quorum longa experientia, & difficilis est, acutumque ac perspicax iudicium postulat: adeoque serius, ac multo negotio Prudentia comparatur, pluraque tractate, ac versare quotidie, nec à foro, aut à strepitu conciouum abstinere oportebit eum, qui velit Prudentiam obtinere.

PARS. CAP. VIII. QVARTA. LIB. VI.

ΟΤΙ δὲ ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν. ὥσπερ εἴρηται. τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον· ἀντίκειται δὲ τῷ νῷ. ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος. ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵα αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δὲ ἄλλο εἶδος.

Prudentiam vero non esse scientiam, est perspicuum: extremi enim est, sicut est dictum. Quod enim sub actionem cadit huiuscemodi est; opponitur ergo menti. Nam mens terminorum est, quorum non est ratio. hac autem est vltimi, cuius non est scientia, sed sensus, non is, qui propriorum est, sed quo sentimus in Mathematicis extremum esse triangulum, sistet enim etiam illic. Sed hic magis est sensus, qui Prudentia est; illius autem alia species.

EXPLANATIO.



Væ sermonis huius cum superiori continuatio sit & cohærentia, perobscurum est, omnesque de illa silent interpretes, præter Eustratium antiquiorem. Auctarium quippe putat hoc esse, ex iis, quæ modo dixerat Aristoteles, necessario consequens. supra enim prudentiæ, scientiæque differentiam satis quidem ostenderat, sed quia postremo puerum, aut adolescentem fieri non posse prudentem ex eo docuit, quod experientia careat, à singularium cognitione collecta, in qua posita prudentia est, efficitur hinc iterum, Prudentiam à scientia differre plurimum, tum quod scientia inter res vniuersas, generalesque contineat se: Prudentia vero etiam ad peculiaria se promoueat, tum quod iuuenis fieri possit sciens, effici prudens, expertusque non possit. Ait ergo primum, vel hinc constare planissime quæ, quantaque differentia inter prudentiam, ac scientiam intercedat, quod Prudentia sit extremi, hoc est singularium; eum etiam supra singularia nominarit extrema, quia cognitio à generalibus exorsa quosdam veluti per gradus ad singularia demum, & peculiaria peruenit: prudentia inquit, extremorum, & singularium est, quia est eorum, quæ cadunt in actionem. in actionem autem non cadit, nisi quod peculiare est, & singulare.

Opponitur ergo menti &c.] Quemadmodum id quod modo sumus hîc interpretati, additam entum fuit eorum, quæ paulo ante de discrimine scientiæ, prudentiæque tradiderat; ita nunc appendicem adiungit iis, quæ de intellectus, ac Prudentiæ differentia supra iam dixit. Quippe confirmat, Prudentiam haud minus à mente, vel intellectu, quam à scientia contemplatrice differre. Sicut enim scientiæ dissimilis est Prudentia, eo nomine, quod illa generalia solum & vniuersa contempletur, hæc autem illis minime contenta finibus, ad peculiaria & singularia quoque peruadat, sic ab intellectu distat in eo, quod intellectus terminorum siue finitionum sit, Prudentia vero sit extremorum, hoc est singularium, vt paulo ante vocem hanc explicauimus. Porro quosnam terminos, atque, vt Græcè loquitur, ὅρους hîc commemoret, plane non liquet. Eustratius ita diuinat. Termini dici possunt, inquit, rationes, definitionesque similes iis, quibus ipsi vtuntur Mathematici, cum exempli causa definiendo pronunciat Arithmeticus, quid sit numerus, aut quid impar & par: vel Geometra quid sit punctum, aut linea, quid circulus, aut triangulus, aliæve figuræ, quæ illius disciplinæ sunt propriæ. Dici etiam termini possunt ipsa disciplinarum & doctrinarum principia; quia cum reteximus, & dissoluimus ea, quæ ab ipsis traduntur disciplinis, inquirere demum desinimus, ac velut in termino consistimus, vbi ad ipsa principia deuenerimus. Igitur, aut eas definitiones, aut hæc prima principia terminos vocat. Hæc est, inquam, Eustratii diuinatio, nec respuenda. significat adeo hîc Aristoteles, Prudentiam ab intellectu differre, quia hic versatur in terminis, hoc est in definitionibus illis & in primis principiis, de quibus ratio, hoc est ratiocinatio, & disputatio non est, sed absoluta cognitio;' Prudentia vero in extremis, hoc est in singularibus, quorum neque scientia est, neque intellectus, sed potius sensus; sensus autem, inquit Arist. non propriorum, sed eiusmodi, quo sentimus in Mathematicis, triangulum esse vltimum. Quorum sententia verborum hæc esse videtur Eustratio. Sensum ea percipientem, quæ Prudentia tractat, non sic appellamus, vt aliquem intelligi velimus ex iis quinque, quorum vnicuique proprium quiddam, ac peculiare percipiendum, & sentiendum proponitur, quemadmodum esse cernimus in coloribus visum, auditum in sonis, in odoribus olfactum, gustatum in saporibus, in corporibus tactionem, sed eum, qui absolute peculiaria, ac singularia percipit, & ea, quæ sentientis animæ cognitio comprehendere solet. Si quis enim de bello quodam, aut de quadam pace consultet, an fieri debeat, aut si fieri debeat, quo pacto, & quam ob causam debeat fieri, is non de re, quæ alicuius sit propria sensus, & ab eo solo percipiatur, sed de re absolute, communiterque sub sensum cadente deliberat. Cuius rei proponit exemplum à Mathematicis petitum, in extremo triangulo. Quamuis enim Mathematica de iis agat, quæ triangulo per se insunt, eaque demonstret vniuersim, vltimus tamen triangulus, id est indiuiduus, & singularis non scientiæ percipiendus proponitur, sed sensui cognoscendus, non quod color, aut sonus, aut aliud quidquam sit, de quo sensus iudicet aliquis, sed ideo solum, quod peculiaris sit, & singularis. Id vero esse sensibus expositum docet Aristoteles iis verbis, quæ subiungit obscure. Sistet enim illic, inquit, quasi dicat, esse vltimum triangulum sensu cognoscibilem inde constat, quod illic quoque, hoc est etiam in Mathematicis, à communioribus, & iis, quæ comprehendunt reliqua, ad peculiaria, & sub iis comprehensa descendens aliquis tum demum sistat, cum ad vltimum quiddam deuenisse se senserit. Denique id Aristoteles hoc loco significat, quod planioribus verbis ab aliis traditur: sensum hominis esse duplicem, externum vnum, intimum alterum: externus est visus, auditus, alii, quorum vnicuique sua res proprie, priuatimque noscenda, & percipienda proponitur. Sensus intimi sunt plures, sed ex iis videtur hîc Aristoteles tantum commemorare cogitantem facultatem, quæ in sentiente anima est: cuius vi omnium nos indiuidua prædicamentorum agnoscimus; veluti substantiam hanc, illam, aut alteram quantitatem, & in Mathematicis triangulum vltimum, hoc est figuram extremam. Si enim plurimum figuram angulorum resoluere velimus, atque ad sua principia redigere, velut in sexagonum, in pentagonum, & inde in tetragonum; ad triangulum aliquem postremo deueniemus; cum angulorum duorum nulla sit omnino figura ex iis, quæ rectis lineis conformantur.

Vt igitur intelligamus, quisnam ex his duobus sensibus ad Prudentiam proprie pertineat, claudit orationem his verbis. *Sed hic magis est sensus qui Prudentia est, illius*

antem alia species] Perinde ac si diceret: Vterque quidem sensus, tam externus ille, quam hic intimus versatur in singularibus, & extremis: sed tamen hic intimus est magis Prudentia, idest, hoc sensu magis vtitur ipsa Prudentia, quam alio. Nimirum cogitandi vi Prudentia magis vtitur, quam externo aliquo sensu, quia cogitandi facultas proxime subseruit intelligentiæ, in qua posita Prudentia est; & is, qui deliberat, non intuetur id singulare, quod in sensus cadit externos, cuiusmodi est hic candor, hic odor, aut sonus, sed hanc pacem, & hoc bellum, quæ non oculis, aut auribus, sed intimo sensu, hoc est cogitandi facultate percipiuntur. Itaque recte subiungit, externi sensus longe aliam esse rationem, ac speciem, siue genus. Cogitandi enim vis, quæ sensus intimus est, multo præstantior est, quam sensus externus; cum ipsa sit, quæ proxime subseruit & præsto est intelligentiæ, percipitque rerum species, & simulacra sensibus externis haud subiacentia, qualis est amicitia hæc, aut illa inimicitia, illa fœdera, hæ induciæ, aliaque huiusmodi; quæ tametsi percipit intelligentia per se, & quidem præstantiori modo, vtitur tamen velut administro hoc intimo sensu, id est cogitandi facultate.

EPILOGVS.

1. *Ciuilis facultatis & Prudentiæ idem reipsa est habitus, sed diuersa ratio. Est ergo genus quoddam Prudentiæ politicum duas diuisum in partes, quarum prima princepsque legisfera est, secunda in agendo versatur, duasque rursus in partes distinguitur, quarum altera deliberatiua, altera iudicialis est.*
2. *Inter varias Prudentiæ species ea maxime dici Prudentia videtur, qua sibi soli quisque prospicit, & rebus suis. hæc enim commune Prudentiæ nomen obtinet, aliæ peculiaribus appellationibus distinguuntur; cum aliqua dicatur Oeconomica, aliqua legisfera, aliqua ciuilis, & in ciuili quædam deliberatiua, quædam iudicialis.*
3. *Ea Prudentia, quæ priuatum procurat commodum, facilis videtur esse, cum proprij boni cognitio sit; sed est ardua quod apparet in pueris: qui Mathematicis idonei sunt disciplinis, huic parandæ Prudentiæ non sunt idonei. administratio enim rerum suarum experientiam postulat, experientia longitudinem vitæ, quibus pueri carent, sed pollent ea facultate, quæ in animo rerum consignat imagines, & εικασία nominatur.*
4. *Prudentia tum in peculiaribus versatur rebus, tum in generalibus, & vniuersis. Nam in vtrisque accidere peccatum, & error potest dum consultatur; cum ignorare possit aliquis vtrum omne bellum aduersus quoslibet hostes suscipiendum sit, & an hoc bellum aduersus hos hostes suscipiendum videatur.*
5. *Prudentia non est scientia, nec intellectus: sed conuenit illi aliquo modo cum intellectu. Hic enim in principiis versatur, quorum non est demonstratio; illa autem versatur in extremis, hoc est in singularibus, quorum non est demonstratio, sed sensus; non quidem externus, sed intimus ille, quo Prudentia velut administro proprio magis vtitur, quam externo.*

QVÆSTIO CAPITIS VIII. PRIMA LIB. VI.

Quænam sint, qualesve Prudentiæ partes.



NTequam penitus id attingam, quod in quæstione differendum proponitur, illud hoc loco commemorabo, quod scitum inter philosophos est, partium genus non vnum esse, sed triplex. primum quidem earum, quæ quoniam rem, cuius sunt partes, absoluunt, atque integram faciunt, dictæ sunt integrales; cuiusmodi sunt fundamentum, parietes, tectum, quæ perficiunt, & integram faciunt domum; ita prorsus, vt earum vna subducta, domus integra dici, & absoluta non possit. Secundum genus earum est partium quæ generi subiiciuntur, formæque dicuntur; ac species generi subiunctæ, ac propterea subiectiuæ nunc appellantur; qualis est bos, equus,

ac leo, species nimirum, & partes animali subiectæ. Tertium est earum, quæ facultates, & potentiæ nominantur; quales in anima cernimus intelligentiam, ac voluntatem, sentiendi vim, & nutriendi, quæ vulgo tam partes potentiales appellantur. Triplici adeo ratione, ac modo possunt alicui virtuti partes assignari. quorum primus similitudinem obtinet partium quæ rem integram faciunt. Ea enim dicuntur esse virtutis alicuius partes, sine quibus eius actio virtutis integra, & perfecta esse non potest. Secundus iis similis est partibus, quæ generi subiiciuntur. Quippe virtutis alicuius illæ sunt huiusmodi partes, quæ eidem virtuti subiunguntur, vt generi species. Tertius comparari potest cum partibus illis extremis, quæ potentiæ sunt, & facultates Dicitur enim aliqua virtus habere partes, quia facultates habet aliquas ad agendum perfectius. Triplicem igitur hunc partium ordinem licebit in ipsa quoque relegere Prudentia. Habet enim primo partes integralibus similes, & numero quidem octo, memoriam, intelligentiam, docilitatem, solertiam, rationem, prouidentiam, circumspectionem, cautionem. Habet subiunctas siue subiectas, aut subiectiuas, monosticam. politicam, œconomicam, militarem; quæ species ac formæ quædam prudentiæ sunt. Habet potentiales, qualis est gnome, synesis, eubulia, aliæque nonnullæ, quibus veluti facultatibus vtitur ipsa Prudentia.

Sed in hoc octauo capite cæteris in alium destinatis locum, eas tantummodo partes attigit, quæ subiectiuæ dicuntur; nullas enim commemorauit alias, nisi monosticam, politicam, & œconomicam, quæ sunt tamquam generi subiectæ, Prudentiæ species. De militari verba non fecit, sed eam hîc ego posui, quia inter has partes recensetur ab aliis. Sunt qui regiam, siue regnatricem, quam vocabulo nouo regnatiuam appellant, ad has etiam partes adiungant: sed hæc à Politica non distinguitur, aut subiungenda Politicæ est.

agitur, vt singillatim harum nomina partium, & officium explicemus, primam dicemus, esse Prudentiam solitariam, illam μοναστικὴν quæ propterea sic appellatur, quod qui ea sunt præditi, sibi consulant sapienter, & vitæ prospiciant suæ, non in aliquo cœtu, sed in solitud ne traducendæ Denique huiusmodi Prudentia regit hominem ipsum per se, ac secum habitantem, non in societate domestica, vel in communi ciuitate degentem. Homo enim, quantumuis à conuictu remotus & solitarius: modo probus esse velit, necesse habet ipsa perfici morum virtute. Virtus autem muris ductum, ac regimen prudentiæ sequi: [illegible] quippe patet Prudentiæ functio, sed princeps, ac præcipua est, vnicuique virtuti describere præsidia illa, quibus finem virtutis, hoc est. medium rationis attingimus. præcipit quidem recta natura, & virtus ipsa, quæ naturam informat, vt hoc medium rationis agendo perquiramus, & consequamur; sed qua via, quibusve præsidiis illud persequamur, & teneamus, haud sane demonstrant Itaque hoc prudentię munus est proprium, vnicuique virtuti sua pręsidia ad consequendum, tenendumque finem idonea designare. sed in toto moralium numero virtutum illæ etiam sunt, quæ solitariam vitam ornant, atque perficiunt. Igitur aliqua debet esse Prudentia, quæ homini solitario noret, ostendatque pręsidia illa, quibus adipisci virtutis finem, ac beatitudinem possit. Ad summam, hæc Prudentia, quę communi vocabulo Prudentia dicitur peculiaris, & priuati hominis est erga se ipsum, cuius beneficio, & vita recte disponit, quæ ad suam ipsius vtilitatem & institutionem animi congruentem pertinent; cui aduersaria est imprudentia, quę sui ipsius, bonorumque suorum negligentia est.

Cæterum, quia prudentia intra cancellos tam angustos contineri non potest, a rerum suarum procuratione ad alienam se conuertit vtilitatem. geminasque parit formas, ac species, quarum altera, quia bono publico ciuitatis operam dat, politica, siue ciuilis, altera quia domum, ac familiam regit, Oeconomica, hoc est domestica dicitur. Ac politicam quidem aliquam constitui oportere Prudentiam, supra didicimus ex Aristotele; sed est operę pretium ante videre quam nam demum nos hoc Politicę nomine Prudentiam velimus intelligi. Nam Aristoteles ipse Prudentiam, quę versatur in ciuitate, partitus sic est. Eius inquit, quæ circa ciuitatem versatur, alia quidem architectonica Prudentia est, leges constituens, alia vero commune nomen habet Politicę, & in actionibus posita singularibus est.] Quæ verba causam D. Thomę prębuerunt, cur Prudentiam Politicam dicendam putaret non communem aliquam, & superiorem Prudentiam, quæ sibi subiectas, subiunctasque contineat prudentias cęteras, quauis demum ratione ciuitati subseruientes, sed peculiarem, & propriam hanc qua superiorem facit dominatricem illam, & regnatricem, quam ipse regnatiuam appellat. Existimat enim sub regnatrice tamquam sub absolutissima Prudentia comprehendi debere Prudentias cæteras politicas haud ita perfectas. Sed necesse tamen est aliquod statuere politicę Prudentię genus, cui prudentiæ politicæ [illegible] totius omnes, atque adeo ipsa regnatrix etiam Prudentia subiiciatur. Id enim plane sibi vult Aristoteles iis verbis. Est autem eius, quæ circa ciuitatem versatur, alia quidem architectonica, alia &c. Quid enim hæc significant aliud, quam vniuersam & communem quandam esse politicam debere Prudentiam in ciuitatis publico bono versantem, cui subiunctæ sint alię, quę aliqua demum ratione idem ciuitatis bonum, salutemque procurent? Illa vero regnatrix Prudentia haud alia, quam politica Prudentia est, sub hoc genere comprehensa. Intuetur enim etiam ipsa communc multitudinis bonum si vere regia Prudentia est, non calliditas, astusque Tyrannicus. Quin hoc loco, atque in hac diuisione partium haud est facienda mentio regnatricis Prudentię, quam Aristoteles prætereit, ac ne commemorat quidem. Neque enim hęc Politicæ Prudentiæ partitio petitur à vario dominationis genere, quod est triplex, regium, aristocratium, populare, sed ab vsu Prudentię vario, quod suas diuisum in species spectatur in

singulis: cum nolla sit ciuilis Prudentiæ forma ex hia, quas memorat Aristoteles, quæ non æque in Monarchia, in Aristocratia, atque in populari dominatu cernatur. Nam architectonica illa nomothetica, hoc est legifera Prudentia, & actuosa illa, quæ legum facit imperata, & huic subiectæ deliberatiua, & iudicialis, communes omnium sunt, sed inter se inuicem differentes. Quod si regiam hic inter cæteras numerare, ac ponere Prudentiam deberemus, haud sane possemus Aristocratiam, & popularem Prudentiam præterire, quæ duo genera dominatus sunt, à regia, & soluta vnius potestate distincta. Sed est prætereunda; quia ex iis variæ dominationis fontibus, haoc partitionem non duxit Aristoteles, ratus, opinor, exiguam inde peti distinctionem, ac diuisionem prudentiæ posse: noo autem eam, quam ipse conquisiuit ex vsu, & officio prudentiæ variam; cuiusmodi est, leges ferre, exequi quod legibus est decretum, deliberare, decernere, ac iudicare; quorum singula io dominationibus singulis à prudentibus ciuibus exercētur. Vnum est, quod perpulit D. Thomam ad regiam hanc prudentiam in hac partium diuisione constituendam; idque apud Aristot. legimus in Politicorum lib. 3. cap. 3 Ait enim, prudentiam esse virtutem regiam, & propriam principis. Sed hoc ibi nihil est, aut significat aliud, quam prudentiam politicam in principe potius, atque in magistratu esse oportere, quam in iis, qui principibus & magistratibus obtemperant. Sed principes aliqui, & optimates, ac magistratus etiam in Aristocratia, & Democratia sunt, quibus ipsa prudentia congruentior, quam cæteris ciuibus aut popularibus est.

Igitur expuncta regnatrice prudentia quam prudentię politicæ communi esse subiectam oportet, politicam ipsam prudentiam communem, & vniuersam ita diuisit, & partitus est Aristoteles. primam huius formam, ac speciem fecit Nomotheticam, hoc est eam, quæ leges ac iura constituit. leges enim idoneas condere tam est difficile, vt summæ prudentiæ sit, in iis constituendis, & sanciendis omni reprehensione carere. Intelligitur hoc ex tam multis illis, variisque politicæ generibus, quæ singillatim, curioseque in secundo libro polit. Aristoteles, & recenset, & magna damnat ex parte, illo potissimum nomine, quod legibus essent minus idoneis, ac prudentibus institutæ. Nam primo quidem reprehendit Socratem Platonis, quod non modo rerum omnium illam communionem voluisset in ciuitate, sed quod alia etiam octo præcepta & incommoda reipublicæ, & ratione prorsus aliena propofuisset. Reprehendit Phaleam Carthaginensem, quod æqualem singulis ciuibus rerum possessionem assignasset. Reprehendit Hippodamum Milesium, quod non apposite suas in partes ciues distribuisset, cum eos partitus est in agricolas, artifices, & bellatores. Reprehendit Lacedæmones, in primisque Lycurgum Lacedæmonum legislatorem, quod cum viris seuerissimas descripsisset leges, nullas imposuisset fœminis, sed eas omnino liberas, exlegesque fecisset; ex quo probrosa earum licentia consecuta esset, & non ferenda lasciuia. Reprehendit Cretenses, quod principes reipublicæ facerent eos, quos appellabant Cosmos, Ephoris Lacedæmoniorum similes, sed longe deteriores, quia ex omni hominum genere legebantur, hoc est, tam probi, quam improbi, nec poterant vnquam à principatu depelli, qui solo eorum obitu terminabatur. Reprehendit demum Carthaginenses qui profecto minus reprehendendi videri possunt, cum id facerent quod apud plurimos in vsu non accusabili est; reprehendit eos tamen, quod regem crearent, eligerentque ex vna tantum familia, & genere, & cum quidem, qui primo in eadem familia genitus loco esset. Necesse enim fuisse putat etiam aliquem minus idoneum, etiam malum, aut bardum aliquem, & stupidum eligere, si eiusmodi fuisset, qui primus natus esset & ex legibus esset eligendus. Significabant, inquam, hæc esse per difficile idoneas, & reipublicæ accommodatas instituere leges, adeoque Prudentiam oportere aliquam esse, quæ nominatim, & proprie dicenda legifera seu Nomothetica sit.

Putabit hic aliquis ad hanc partem eam pertinere legum cognitionem, tractationemque, quæ iurisprudentia dicitur. Est enim prudentia, & versatur in legibus. Sed animaduertendum est, hanc Nomotheticam non esse quamcumque legum cognitionem, tractationemve, sed peritiam scientiamque condendi leges sapienter. Ea vero, quæ iurisprudentia dicitur, non idem semper, omninoque significat, nec vna definitione potest. Est enim interdum iurisprudentia nihil aliud, quam interpretatio legum, & explanatio, ipsique iurisprudentes legum interpretes, & explanatores sunt. In quam sententiam accepta iurisprudentia, Nomothetica dici non debet, quia nullas ponit, aut constituit leges, sed constitutas, & positas interpretatur. Interdum iurisprudentia, ipsa videtur esse iurisdictio ex legum sanctione profecta. Nam apud Græcos nulli erant iurisconsulti, præter iudices, vt est apud Cic. in lib. 1. de orat. & apud Plat. in legibus & apud Aristot. in Polit. Quin apud omnes gentes, & ipsos quoque Romanos haud alios, quam iudices fuisse iurisconsultos affirmat pompon. in l. 2. ff de orig. iur. Itaque ne hi quidem iurisprudentes, ad Nomotheticam pertinet ad Nomotheticam, cum nullum ius condant, sed ex iure iam condito, & legum constitutione decernant. Sed si quam habet hæc vtraque iurisprudentia cum politica Prudentia coniunctionem, habebit cum eius alia forma, & specie de qua dicturi postmodum sumus. Est enim quædam Politicæ Prudentiæ pars in iudiciis, & foro versans, quam appellat Aristoteles δικαστικὴν hoc est iudicientem siue iudicialem, persequiturque, ac tractat singularia, cum eiusmodi iurisdictio, siue iudicatiia Prudentia nihil aliud sit, quam legum scriptarum ad causas singulas vsumque vitæ communis accommodatio. Restat notio quædam iurisprudentiæ, quæ ab hac Nomotheticæ ratione non abhorret. Cadit enim in responsa quædam iurisconsultorum, atque prudentium, quę vim obtinent iuris, ac publicæ legis. Romana enim posterior illa iurisprudentia, quę Iustiniano cultore, ac

Domino demum refloruit, hæc etiam respon-sa pro legibus habuit. Inst. lib. 1. tit. 2. de Iur. nat. gen. & ciu. Merito igitur ea iurisprudentia, à qua huiusmodi responsa promanabant, Nomothetica est, legifera, & iura constituens atque ad hanc, de qua loquimur in præsentia, reuocanda. Hæc ergo prima est politicæ Prudentiæ species in condendis ferendisque legibus posita, ac propterea Architectonica, & præceptrix, adeoque cellatrix, & otiosa est, si rationem operis habeas. ouinet id enim proprium, vt agenda præcipiat, ab agendo tamen ipsa remota.

Sequitur itaque pars, & species altera prorsus actuosa, & operatia, atque in singularibus actionibus posita, quibus ea, quæ à Nomothetica decreta sunt legibus, pro feruntur in actum. Itaque hæc sola nominatum communi voce, ac vulgo solet, inquit Aristoteles, appellari politica Prudentia, quia plerique omnes eos tantummodo prudentiam suam ad communes reipublicæ vtilitates, & commoda conferre putant, qui meditatione, præceptisque generalibus haud contenti, agunt semper aliquid sapienter, ac strenuè, suntque quodammodo χειροτέχναι, hoc est opifices suis vtentes manibus, ac semper in labore versantes. Sed hanc idem Aristoteles diuisit in partes duas, quarum alteri deliberationem, alteri iudicium permittit, dicique adeo illa deliberatiua, hæc iudicaria potest.

Prima ergo cernitur in consultatione, siue in consilio, debeturque iis, qui de re aliqua peculiari suscipienda, vel omittenda in senatu, vel alibi differunt, cuiusmodi reipublicæ senatores sunt, aut consiliarii principum. Hos enim oportet plurimis esse munitos ornamentis, de quibus infra dicemus in cap. 9. sed potissimum valere prudentia; si verum est, quod supra dixit Aristot. in cap. 7. viri prudentis hoc esse proprium munus, rectè consulere. Atque id causæ est, cur plerumque deligantur ætate prouecti, nec adhibeantur in consilium nisi senes, à quibus ipse mutuatus est nomen senatus. iis enim, vt ait Salust. corpus quidem est annis infirmum, sed ingenium sapientia, & prudentia validum, animusque aduersus dolos, & fallacias instructissimus. Adolescentes autem haud satis prouidi sunt, nec per ætatem, aut experimentum sapientes, ac propterea dolis, & fraudibus sunt opportuni. Rectè adeo dicitur ab Aristotele, aliquam esse debere prudentiæ Politicæ partem, quæ consiliarius propria sit, eosque satis abunde præparet ad consultandum.

Secunda Politicæ Prudentiæ pars in iudicando versatur: deliberationem enim, & consultationem excipit iudicium, quod ita perfectum censetur, si ex optima deliberatione, & consultatione nascatur. Est igitur hæc politicæ Prudentiæ pars iudicum propria, ac propterea δικαστική, hoc est iudicialis, aut iudicatia dicitur, ipsa etiam operaria & actuosa, ipsique Nomotheticæ subseruiens, quæ leges condit, pœnasque sceleribus statuit, vt improbi coërceantur, & in pactis, conuentisque prohibeatur iniuria Nam octo iudicum genera constituit Aristotele in postremo cap. Politicorum, quorum singula vel plectunt malos, vel pacta corrigunt, & conuenta tum ciuium, tum exterorum. Primum genus eorum est, qui peccantes vniuersim aduersus decreta legum afficiunt pœnis. Secundum eorum, qui animaduertunt in eos, à quibus iniuria facta est magistratui, vel prætori, vel aliis publico munere fungentibus, aut rem communem ciuitatis administrantibus. Tertium eorum, qui puniunt rerum nouarum cupidos, & aduersus totam rempublicam delinquentes, cuiusmodi sunt seditiosi, aut patriæ proditores. Quartum eorum, qui cognoscunt de damnis, ac fraudibus quibuscumque hominum ordinibus illatis, siue personæ illæ publicæ sint, siue priuatæ, siue honestæ, ac nobiles, siue populares, & infimę. Quintum eorum, qui controuersias diiudicant ortas ex pactis, conuentisque priuatis quidem. & inter priuatos initis, sed tamen grauibus, ac magnis: quales fuer latifundiorum venditiones, emptionesque, ac generatim eorum bonorum, quæ dicuntur immobilia, permutationes. Sextum eorum, qui de ciuium interfectoribus, & parricidis supplicium sumunt. quos sane iudices Aristoteles plures, ac multiplices facit, quia multiplex ac varium parricidium est. Est interdum insidiosum, & meditatum: interdum patratum, & in confesso, sed quod iure patratum contendatur: interdum adscriptum, & tributum authoribus, qui fecisse se negant: quo loco permittebatur olim sortibus, ac fortunæ iudicium, quemadmodum ait Aristoteles, Athenis fieri solitum, vbi reo dabatur optio, vt si vellet, in puteum aquæ plenum demitti se vinculis obligatum pateretur: Hac enim optione accepta, si mergebatur, existimabatur noxius, & damnabatur. Sin minus, habebatur innocens, & absoluebatur. Sed huc raro factum esse, nec rationi consentaneum fuisse arbitrio fortunæ iudicium committere idem docet Aristot. Septimum genus eorum esse ait, qui de peregrinorum iudicant causis, hoc est, siue de iis, quæ inter peregrinum, ac peregrinum, siue de iis, quæ inter peregrinum, & ciuem intercedunt. Octauum eorum, qui paruis de rebus controuersias tractant, in quibus minimi compendii res agatur, hoc est, ea, quæ drachmarum quinque non superet pretium. Hos, inquam, iudices in ciuitate statuit Aristoteles, quos oporte te prudentes esse, illorum haud dubie declarat officium ita multiplex, & varium, atque in rebus euentu contingentibus exercendum. Iudices enim haud sane minus, quam consiliarii, versantur in singularibus, & peculiaribus rebus, de quibus iudicant; nec ipsis est satis habere cognita, quæ legibus vniuersè constituuntur, nisi etiam generalia illa sancita legum tamquam fontes ad peculiares controuersias, causasque deriuent. Denique iudex, vt ait in primo lib. Rhetoricorum Aristoteles, de præsentibus, definitisque disceptat, ac statuit rebus: quia quæcumque in iudicium veniunt, ea certis personis, certisque temporibus, ac rebus implicita quodammodo sunt, certamque, ac definitam quæstionem habent, quam Rhetores, & dicendi magistri causam appellant. Iudices igitur personas illas & causas peculiares, ac

singulares agnoscere coguntur, quæ in iudicium cadunt. Eas autem cognoscere penitus, atque intelligere non potest, nisi diuturno rerum experimento, & prudentia sit instructus, quæ sola generalibus egressa finibus, intrat, & peruadit in singularia, exploratque, ac ponderat omnia, quæ causam ipsam velut ambiunt, ac circumstant.

De monostica, ac de politica prudentia diximus, quæ principes sunt communis prudentiæ partes. Restat œconomica, quæ postrema ex iis est, quas distinguit, & numerat Aristoteles. Multus huic etiam disciplinæ domesticæ, quæ dicitur œconomica, & assiduus quidam vsus prudentiæ est; ita prorsus, vt hac virtute non præeunte, nullas explere possit œconomus partes muneris sui. Eius enim officium pluribus ab Aristotele describitur, quod contractum à nobis breuiter his partibus explicatur. Quatuor sane sunt, vt idem docet Aristoteles, in quibus œconomi, siue patrisfamilias officium maxime cernitur, vxor, liberi, serui, res familiaris. In vxore id eum videre oportet vt iuniorem ducat; ne si grandior ætate sit alienis imbuta moribus, ad viri voluntatem, ac mores fingere se non possit: vt ductam fuco, ac fictis ornamentis vti non patiatur, ne animi mores etiam emenriri discat vna cum habitu corporis: vt eam iniuria non afficiat, ne ipsa quoque reponere viro velit eamdem iniuriam: vt nullum illi metum incutiat, ne se habeat pro mancipio putet, quæ in æqualem vitæ societatem adscita est. Erga liberos autem id præstabit officii, vt videat, ne antequam adolcuerint, atque ad primum & vigesimum annum peruenerint, consuetudine seruorum vtantur, sed ab aspectu, audituque rerum turpium, ac seruilium longius arceantur: vt disciplinis ingenuis, ac probis moribus instituantur: vt domestico patris exemplo ad virtutem atque ad omnia vitæ ciuilis decora concitentur. In seruos affectum & constitutum animo patremfamilias esse sic oportebit, vt quoniam duplices sunt, quorum alii curatores, hoc est præpositi negotiis ab Aristotele dicuntur, alii opifices, aut operarii, hoc est ii, qui manibus opus aliquod faciunt rusticum; cuiusmodi est humum fodere, serere, arare, ligna cædere, suam vtrisque curam adhibeat, & impendat officium. Ac primo quidem ita tractabit vtrosque, vt eos neque superbos per facilitatem, neque plus nimio demissos per asperitatem efficiat. Secundo: videbit vt seruis honestioribus, quales negotiorum curatores sunt, & operis præpositi, congruentem honorem habeat, vt ab aliis etiam, quibus nomine patrisfamilias imperant, auctoritate vicaria, æstimentur, & habeantur in pretio: aliis autem operatus, & opificibus seruis non tam honorem tribuat, quam copiosum abundantemque cibatum suppeditet; quem ipsi, quoniam abiectiores sunt, atque in laborioso versantur opere, pluris faciunt, quam honorem. Tertio: curabit, vt seruis aut vini nihil, aut parum præbeatur, & quidem raro cum eiusmodi potus etiam liberos homines ad spiritus arrogantiores, atque insolentiam concitet. Quæ causa fuit, cur apud aliquas gentes ipsi etiam à vino se continerent ingenui: idque demonstrat Aristoteles exemplo Carthaginensium; qui vino prorsus abstinebant cum militarent. Quod etiam traditur à Xenophonte de Persis. Quarto vt in seruis tria diligenter attendat, opus, cibum, castigationem. opus quidem ad commodum pertinet domus cibus ad victum idoneum, & conseruationem seruorum, castigatio ad emendationem peccati, sine qua improbus seruus, & inutilis fieret. Quinto vt melioribus, & vtilioribus seruis plus aliquid tribuat benignitatis & præmii, idem laboris aliquid remittat, vt hunc demum fidei, ac sedulitatis suæ se percipere fructum intelligant, & excitentur ad opera maiora, & ampliora. Sexto vt seruos opifices, & operarios eos sibi paret, & retineat, qui neque plus nimio timidi sint, ac deiecti, neque plus nimio fortes & audaces. Illi enim opus timide facient, & parce; hi vel imperata contemnent, vel ad fugam, atque ad repugnandum, animos erigent. Septimo: vt finem seruitutis denunciet aliquem, certumque constituat iis terminum, ac spatium temporis, quo præterito, libertatem inuenturos aliquando se sperent, si fidem interea, operam, & sedulitatem domino probauerint suam. Octauo: vt à seruis gigni filios sinat, qui domino velut obsides, ac pignora sint, quorum causa parentes in potestate retineantur, & deterreantur à fuga. Nono: vt multos pluresque seruos non habeat eiusdem generis aut nationis, veluti plures Dalmatas, plures Cares. Secessionem enim facient, & ex communione linguæ, quam alii minus intelligunt se facile concitant, & conspirant in dominum. In re familiari multa circumspicere patrem familias & œconomum oportet, quorum ex eodem Aristotele, summa hæc est. Vt diuitias & pecuniam paret honesta ratione, ac via, cuiusmodi est agricultura, aut alia minime sordida negotiatio; partasque tueatur ac seruet, vt eas cum decoro, ac dignitate cum domesticis, cum communibus quærendis vtilitatibus impendat, hoc est sumptibus faciendis idoneis, ædibus exædificandis, aut sarciendis, alenda familia, vestibus conficiendis, vtenda beneficentia priuatim aduersus amicos, proferenda publice magnificentia aduersus ciuitatem & patriam, cum stultum sit, obtinere pecuniam, & pecuniæ parcere, abundare simul opibus & egere. Vt parandis opibus & pecunia vnum tantummodo negotium, aut alterum tractet, nec plura permisceat, velut agriculturam, & agriculturæ singulas partes, aut rerum plurimarum mercaturam, cum maritimam, tum terrestrem, & eam, qua vtuntur argentarii, siue nummularii, aut mensarii, & collybistæ, vel trapezitæ: ne tam varia negotia velut in vnum coacta locum se ipsa collidant, atque inuicem trudant, neuè eorum vno dilabente detrimentum sentiatur in singulis. Vt res plures fructuosas, quam infructuosas quærere velit ac possidere, veluti plures agros, quam plures domos; plures merces, quam plures vestes; plura pecora, quam plures seruos. Vt cum amplificandæ rei ac pecuniæ studet, caueat, ne vni tantum negotiationi censum omnem, & quicquid habet possessionis aut æris in discrimen exponat. Vt denique in tuenda, augenda, & amplificanda re modum sequatur apud

Atticos,

Atticos, Perſas, & Lacones vſitatum: ſolemnis autem apud Atticos erat is modus, quem retinuit Pericles Athenienſis, vir clarus, & in re familiari ſeruanda, atque augenda ſolertiſſimus. Quippe ſingulis annis fructus ex agris perceptos vendere ſolitus erat, & ex redacta pecunia, quicquid alendæ familiæ neceſſarium eſſet, ſeorſum emere, vt & redituum conſtaret ratio, & modus ac menſura ſumptus minime lateret; quæ duo ad ſummam frugalitatem, ac diligentiam pertinent. Hunc, inquam, modum non Periclis ſolum, ſed Athenienſium fuiſſe omnium, indicat Ariſtoteles, cum de ipſis vniuerſe pronunciet, ſolitos fuiſſe vendentes emere. Quæ cautio videtur eſſe laudatiſſima. Si enim diſtrahuntur, & venduntur illico percepti fructus, nullus per annum ex iis aliquid ſurripit, nullus intercipit; nec tam facile res empta conſumitur, quam quæ domum importatur ex prædiis, & ſeruatur in horreis. Quæ cauſa fuit, cur apud eoſdem Athenienſes nulla penus inſtitueretur. Cum enim fruges, & fructus venderent omnes, & in diem viuerent, ac diaria propemodum emerent omnia, nullus eſſe poterat apud eos penoris vſus. Atticam hanc regendæ domus rationem probat Ariſtoteles in paruis præſertim adminiſtrationibus, hoc eſt in venditione, vel emptione rerum paruarum, ac minutarum, quæ nec facile cuſtodiuntur, nec temporis diuturnitatem ferunt. In magnis autem adminiſtrationibus, hoc eſt in venditione, vel emptione rerum magnarum, quæ & cuſtodiuntur facilius, & ſeruantur diutius, & vſum præbent aſſiduum, quemadmodum in frumento cernimus, aut in vino, ſecernendam putat Ariſtoteles eam partem, quæ familiæ ſatis ſit, & domi retinendam ad quotidianos vſus; alteram vero, quę ſuperat, diſtrahendam, & diuendendam. Ita fiet, vt rerum exilium, & minutarum nulla ſit inſtitutio penoris, & horreum ſit rerum maiorum, ſine quibus exigi quotidie vita non poteſt. De modo Perſarum tria tradit Ariſtoteles; eaque patrifamilias imitanda proponit. Quorum primum eſt, vt omnia quæ domi fiunt, & domi ſunt, videat ipſe per ſe, diſcutiat omnia, præſcribat, & imperet omnia. Hæc eſt inquit, Perſica regula; œconomum omnia iubere, omnia per ſe inſpicere: nullus enim æque ac rei ſuæ, curam gerit alienæ: laudatque dictum Perſæ, ac Lybici, qui variis verbis idem omnino ſignificarunt. Perſa quippe interrogatus quid eſſet, quod maxime redderet equum obeſum, ac pinguem? reſpondit: oculus domini: Lybicus vero interrogatus item quæ fundo eſſet optima ſtercoratio, veſtigia domini reſpondit. Secundum, vt pater-familias, aut œconomus ſomni parcus, & maxime vigilans ſit. Quod Perſarum præceptum, inſtitutumque Ariſtoteles probat & commendat his verbis. Cum hæc, & ad virtutem honeſta ſint, & ad rem familiarem tuendam vtilia, expergiſci decet prius dominum, quam ſeruum, & cubitum ire poſterius; nec v[...]m eſſe incuſtoditam domum, quemadmodum nec vrbem, neque die, neque noctu, & ante lucem ſurgere, quod & ad valetudinem, & ad curam rei domeſticæ, & ad philoſophiæ ſtudia prodeſt plurimum. Sitque in magnis domibus ianitor, inutilis ad cætera, qui ea, quæ importantur, & exportantur, obſeruet. Hęc Ariſtoteles ex inſtitutione Perſarum tradit, inutilem ſeruum appellans claudum, aut alioqui mancum, ac debilem, cuius operæ iactura non tanta ſit. Tertium, vt paterfamilias in parandis & conſtruendis ædibus hæc intueatur, & prouideat animo, vt ad res conſeruandas vtiles ſint, vt ſint habitatoribus, incoliſque percommodæ, vt ſalubrem corporibus habeant diſpoſitionem, & poſitum. Hæc etiam ex Perſarum exemplis hauſta ſic agenda præcipit Ariſtoteles. Ædes parandæ ſunt, inquit, vt & rerum poſſeſſarum, & ſalubritatis, & commoditatis rationem habeamus. Rerum poſſeſſarum dico, ceu veſtium & fructuum: vt videamus quænam conducant aridis, quæ ſuccoſis, & humidis, quæ animatis, quæ inanimis, quæ ſeruis, quæ liberis, quæ maribus, quæ fœminis, quæ ciuibus, quæ peregrinis. Commoditatis vero & ſalubritatis ea ratio eſt, vt æſtate quidem bonum ventorum afflatum, hyeme autem ſolem excipiant: erunt autem huiuſmodi, ſi ad Boream obuerſæ fuerint, nec æqualiter latæ. Ita de his diſſeruit Ariſtot. Vbi animaduertendum eſt, cur Perſæ, & Ariſtoteles adprobans Perſas, noluerint domeſticas ędes æqualiter latas. Nimirum eiuſmodi, niſi fallor, eſt cauſa. Poſſet aliquis dicere, fruſtra præcipi poſituram è regione Boreæ; quia domus ex altera parte Boream ſpectans, ſpectabit ex altera Notum, & meridiem. Cum reliqua latera duo poſita ſic eſſe neceſſe eſt, vt eorum vnum orientem ſolem aſpiciat, alterum occidentem. Id, inquam, poſſet aliquis contra diſſerere. Sed reſpondet Ariſtoteles, idcirco ſe velle domum non æqualiter latam, ſed laterum inæqualium, & oblongam eſſe, quod pars longior omnia pene cubicula, & concluſuia contineat, pars autem breuior vno vel altero cubiculo terminetur, quales ſunt duæ ad orientem ſolem atque ad occidentem verſæ. Itaque domus, quamquam aliquas habet partes ad alios etiam ventos obuerſas, dicitur tamen aduerſus Aquilonem poſita, quia longe maior, ac potior pars aſpicit Aquilonem. Meridies vero maiorem exhibet difficultatem, quia fieri non poteſt, vt Boream longior altera pars domus aſpiciat, quin meridiem altera quoque ſpectet ęque longa, & diſpoſita membris ęqualibus ac paribus alteri. Non ergo dicenda potius eſt ad Boream, quam ad Auſtrum & meridiem eſſe conuerſa. Sed reſponderi poteſt, Ariſtotelem cum proſpectum in Boream laudauit, non damnaſſe proſpectum in meridiem. Sciebat enim vnum ſine altero eſſe non poſſe, ſed rationem potiſſimum habuiſſe venti frigidioris, & cæli ęſtate ſalubrioris, atque optabilioris, quod vult eſſe maxime patens, nec vllis circa vel montibus,

vel propinquis ædibus, vel aliis obicibus impeditum, quominus Aquilone perfletur. Quippe maius æstate periculum aduersæ valetudinis imminet à cœlo, quam hyeme, adeoque huic periculo consulendum primò, ac prospiciendum est. Quod enim attinet ad meridiem, posito ad aquilonem vno prospectu, necessario sequitur ad meridiem, alter, & quidem minime noxius, sed salubris: quia sol æstate altius supra nos commeans, domus ad meridiem versas vix ingreditur. Hyberno autem tempore, quoniam, demissior & remotior à nobis, hoc est è regione fenestratum incedit, totus penè per easdem fenestras infunditur. Ita fit, vt domus æstate vmbræ ventique beneficio, hyeme vero calore solis, & ventorum silentio perfruatur. De Laconicis vnum tantummodo commemorat, idque sequendum putat, quoniam & factu perfacile, & vsu commodissimum est. Pertinet enim ad rerum dispositionem, & collocationem in domo, quo factu nihil facilius, nihil vsu commodius est; cum res ordine, ac loco rectè dispositæ præsto sunt, & quodammodo semper habeantur ad manus. [Ad rectum vero instrumentorum vsum, inquit, illud Laconicum valet. singula suo loco iacere. sic enim parata non anxie perquiruntur. Quod vtique dictum non solum ad vsum instrumentorum valet, verumetiam ad alia. Nam domi quælibet diuersa diuersis disponenda sunt locis, vt sic ordinata bene seruentur, promptaque, & ad manus sit eorum vsus, cum oportuerit.]

Hæc de œconomicæ partibus & officio ex Aristotele sunt à me sic descripta, & memorata, quod ex iis intelligatur, eam regendæ domus, reique familiaris administrandæ disciplinam absque peculiari prudentia non posse consistere; cum nihil hîc de legibus œconomico propositis dictum sit, quod animi solertiam, quod consilium & prouidentiam non efflagitet, in quibus tota vis, & natura Prudentiæ posita est. Sunt ergo tres Prudentiæ principes, & præcipuæ partes, officiis distinctæ, ac muneribus suis, monostica, quæ solitarie prospicit homini, politica, quæ reipublicæ consulit, œconomica, quæ rem familiarem administrat & domum.

Restat militaris Prudentia, cuius apud Aristotelem, vt supra dixi, nulla mentio est. Sed præteriri non potest, quia summa est illorum authoritas, qui hanc quoque recensent inter cæteras partes, & quia hæc disciplina absque peculiari quadam prudentia exerceri non potest Sunt enim plurima, quæ in bello tum suscipiendo, tum gerendo, ac demum terminando cauere oportet, quorum nihil vacare prudentia debeat. In suscipiendo, non solum, iniustitia, sed omnis abesse temeritas, & inconsiderantia debet. Sunt enim belli, pacisque certa quædam iura minime violanda. nec minus iuste, quam fortiter administranda & gerenda sunt bella vt apud Liu. est in lib. 5. Denique belli suscipiendi fiduciam, & victoriæ spem non acies instructa, sed iustitia pollicetur, & causa. Nam vt rectè, vereque Propertius ait.

Frangit & attolit vires in milite causa,
Quæ nisi iusta subest, excutit arma pudor.

Atque vt Lucan. de belli cecinit exitu.

Causa iubet superos melior sperare secundos.

Ac ne iustitia quidem satis est, nisi animi praua confidentia, & temeritas absit. Non enim simul ac affulget, apparetve iustitia, iani fores aperiendæ sunt, aut inconsulto descendendum in campum. Temere quippe aleam belli poscere, & in acie versari velle, immane quiddam, vt ait Cicero, ac belluarum simile est. Deliberationem ergo tam magna res postulat, ac diuturnam quidem, & bene longam. Nam omne bellum sumi facile potest, facile tolli, ac finiri non potest: nec in eiusdem potestate hominis est initium & finis belli; quod inchoare cuiuis, etiam ignauo licet, sed ab eo desistere, ne forti quidem ac strenuo licet, nisi ex arbitratu, & voluntate victoris. Sapienter ergo illud à Thucydide monitum est; quicquid euenire præter opinionem in bello potest, antequam aggrediare, diligenter, ac sedulo considerandum esse. Suscepto autem, & probato iam bello, ad idem gerendum videnda sunt hæc, pecunia, annona, siue commeatus, & armatus miles. Pecunia dicitur esse vitalis calor, & spiritus belli, nec immerito comparatur à Petronio cum neruis. sicut enim, quod medici dicunt, absque neruis haud ambulat homo, ita res bellica progredi, ac promoueri sine pecunia non potest. Polybius administrandi belli scientissimus in pecunia ponere videtur omnia. Eius enim illa vox, & oraculum est, plerasque belli res consilio confici, & pecuniæ vi, ipsumque bellum haud in armis consistere maxime, sed in expensis, ac sumptibus, à quibus arma & vtilia, & efficacia fiunt. Annona vero quam necessaria sit, ex eo licet intelligi, quod sine illa exercitus non modo vincere, sed ne viuere quidem potest. Vincitur sine ferro inquit Veget. Qui frumentum necessariumque non præparat commeatum; & reliquis casibus potest in tempore subueniri; pabulatio & annona in necessitate non habent remedium, nisi ante condita. Quod autem ad armatam multitudinem attinet, scitum est, habendum primo delectum esse, delectos inde continendos in officio, & disciplina, tum educendos in aciem consilio & iudicio præeunte. De delectu vere pronunciatum est illud à Seneca, peditum, equitumque multitudinem ignauam, & imperitam quantumuis magnam, non vires habere, sed pondus; & illud à Liuio, eandem multitudinem impedimentum maius, quam auxilium esse. Denique in omni conflictu, sicut ait Veget. non tam prodest multitudo, quam virtus. Sed quid demum delectus absque disciplina possit? Hæc nimirum tenacissimum vinculum exercitus est, quæ si dilabatur, summam rei bellicæ dilabi necesse est. Hæc, inquit Valer. acriter retenta Principatum terrarum

Romano imperio peperit. Consilium vero, & consiliatiorum subsidium ita præsto esse in bello debet, vt absque illis cætera omnia frustra paronat. Clamant historici omnes, & veluti classico, ac tuba denunciant, magnos duces plura consilio, quam vi perfecisse, nec minus imperatoris esse, consilio superare, quàm gladio, & periculo, atque negotiis esse compertum ingenium in bello plurimum posse. Sapienter adeo, ac summa ratione Carthaginenses, vt scriptum reliquit Valerius duces, qui prauo consilio bella gessissent; etiamsi prospera subsecuta fortuna esset, cruci tamen affigere soliti sunt. Quod enim bene gesserant, Deorum immortalium auxilio; quod male commiserant, ipsorum culpæ tribuendum esse dicebant. Huc illa etiam callida & astuta consilia pertinent, quæ Græco vocabulo Stratagemata nominantur à duce fortasse, qui dicitur στρατηγός, vel quia nascuntur à duce, vel quia bono, & probabili digna sunt duce. Damnantur à multis, qui putant veri militis esse, ac vere viri, non fraude, neque occultis dolis, sed palam, & armatum, hostes suos vlcisci. sed laudantur à pluribus; & vox illa Chorœbi, lex & venia cœpit esse.

Mutemus clypeos, Danaûmque insignia nobis
Aptemus, dolus an virtus, quis in hoste requirat?

Quin Polyb. dicere non dubitat, facinorum militarium ea esse minoris laudis, ac momenti, quæ propalàm, ac per vim parantur, quam ea, quæ per occasionem, ac per dolum. Et Plutarchus in Marcello Spartanorum hanc fuisse quoque sententiam ita commemorat. Spartæ, inquit, è ducibus, qui se abdicant, ille qui rem dolo, ac suasione confecit, bouem immolat, qui prælio, gallum. Quid enim est maiorem illi victimam dare, nisi decernere, eum rem longè maiorem confecisse? Ne Romani quidem ipsi, honoris alioqui, & gloriæ cupidissimi ab hoc fonte petere laudem erubuerunt. Vt enim est apud Vlpian. l. 1. de dolo, dolum quemdam appellabant bonum, & pro solertia hoc nomen accipiebant, maxime si aduersus hostem, latronemve quis machinaretur. Ne multa. D. Augustinus in Iosue. quæst. 1. sic statuit. Cum iustum bellum, inquit, suscipitur, aut aperte pugnet quis, aut ex insidiis, nihil ad iustitiam interest. Neque vero permultum reformidare necesse est auctoritatem aliquorum, qui eiusmodi dolos, & insidias improbant. loquuntur enim de dolis, insidiisque contra fœdera, & obligatam fidem adhibitis. Id vero quis est qui non modo non improbet, verum non etiam detestetur?

Denique in finiendo, ac terminando bello haud pauciores, quam in gerendo sunt cautiones, ac Prudentiæ leges, à quibus aberrare homini gnaro, & sapienti non licet. Pugnam quippe, aut victoria sequitur, aut strages. Si victoria, vtendum ea est, non modo modestè, ac temperatè, verum etiam cautè. Modestè quidem, quia, vt Arist. ait etiam egregii duces rebus secundis insolescunt. Temperate vero, ac leniter; quia sine his virtutibus non modo crudelis, sed periculosa etiam solet esse victoria. Cum enim victi extrema omnia sibi ferenda esse intelligunt, ex desperatione ad audaciam accinguntur. Ignauum quoque necessitas auxit, inquit Curtius, & sæpe desperatio spei causa est. Grauissimi vero sunt morsus irritatæ necessitatis, vt, in declamat. dixit Portius Latro. caute demum, & callide; quia ferme, ac plerumque fit, vt secundæ res superbiam ac negligentiam pariant, atque aliquod vulnus per nimiam arrogantiam, & fiduciam accipiatur. Hæc, inquam, præstanda in victoria sunt. Sin autem strages sequatur, & clades, sapienter ea ferenda, & fortiter est. Habet enim has vices conditio mortalium, quemadmodum denunciat in Panegyrico Plinius, vt aduersa ex secundis, secunda ex aduersis nascantur. Itaque vir prudens, ne victus quidem abiicit hastam, aut ex vnius prælii succumbit euentu. Quin Mars communis, inquit, Liuius, victum sæpe erigit, & affligit victorem.

Sed ex vtraque, hoc est, tam ex clade, quam ex victoria colligenda demum Pax est, nisi bella velimus æterna. Pax inquam, & quies optanda, non victis modò, sed victoribus etiam est, nec aliud in deligenda pace inter vtrosque discrimen est, nisi quod victis est necessaria, victoribus vtilis, vt in Herc. Furen. Seneca Tragicus ait.

Pacem reduci velle victori expedit,
Victo necesse est.

Sed Pax etiam suis circumscribitur cautionibus à prudentia, quas aliqui contrahunt ad duas; & videndum in componenda pace præcipiunt; vt honesta, vt simplex sit. honesta inquam, quia non nisi cum aliqua tolerabili conditione accipienda est. Quamuis enim, vt Cic. ad Atticum scribit, Pax, vel iniusta, vtilior sit iustissimo bello, intolerabilis tamen est ea, quæ labem, ignominiamque nominis affert, & haud minus est repudianda quam bellum. simplex autem esse debet, hoc est minime fucata, nec fallax, & verborum perplexis ambagibus inuoluta. Nam pace suspecta potius bellum esse, vox Taciti verissima est.

Cum ergo disciplina militaris, siue in deligendo, & suscipiendo bello, siue in eodem tractando atque administrando, siue demum pace composita terminando, ac finiendo tam multa perpendere debeat, quæ videre, ac recte diiudicare sine prudentia non potest, iure à sapientibus viris dicitur hæc esse distincta prudentiæ species, quæ à castris ac bellis, vbi versatur; & cernitur, nomen militaris obtinuit. Quantum vero discriminis habeat & distinguatur à cæteris, in proxime consecutura quæstione videbimus, vbi de omnium inter se differentia disseremus.

QVÆSTIO CAP. VIII. LIB. VI.

Quo gradu Prudentiæ partes, Monosticæ, Politica, œconomica distent inter se.

OCtaui capitis, quod habemus in manibus, hoc exordium est. ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς. Est autem politica, & prudentia idem quidem habitus, essentia tamen ipsis haud eadem est. Quæ verba faciunt, vt quærere debeamus, quænam inter has Prudentiæ partes, de quibus explicauimus supra, constituenda distinctio, & differentia sit. Aliqui locum hunc commentationibus illustrantes, Aristotelis nomine pronunciant, has Prudentiæ partes inter se distingui, ac differre specie, siue has tres Prudentiæ partes habitus esse inter se specie distinctos, ac differentes: idque conantur ostendere ex operum varietate, in quibus ipsæ versantur, ex varietate rerum, quę obiiciuntur singulis, ex diuersitate finium, quos sibi præstituunt, ex varietate difficultatum, quas nanciscuntur, & superant. Ex operum quidem varietate: quia alia sunt, quibus politicæ multitudinis bonum administratur, alia, quibus administratur, & regitur bonum œconomicæ; ex varietate rerum, quas tractant singulæ, quia earum aliquæ vni, ac solitario sunt expedientes homini, aliæ multitudini, siue ciuili, siue domesticæ congruentes, ex diuersitate finium; quia longe alius est prudentiæ monosticæ finis, qui in vnius hominis priuato, ac proprio bono positus est, alius œconomicæ, vel politicæ, qui communi bono plurium, vel domesticorum vel ciuium continetur; ex varietate demum difficultatum; quia difficultas alia nobis obiicitur in vnius bono quærendo, alia in domus, aut ciuitatis bono procurando; cum plurimi sint, qui se ipsos regere probe sciunt, domum aut ciuitatem regere prorsus ignorant. Hæc isti sic disputant, sententiam hanc & rationes sententiæ magna ex parte ab Eustratio mutuati, cuius hic ego dissertationem

„ in summa subiungo. Specie, inquit, hi
„ tres habitus diuersi esse conspiciuntur,
„ quandoquidem subiectæ ipsis res, specie
„ quoque inter se differunt. Prudens enim
„ (hoc est monosticus) cum propria curet, tam corporis, quam animæ saluti
„ priuatim operam dat; prospicitque, vt
„ illud bene constitutum sit, & valeat; hæc
„ vt recta vtens ratione affectuum moderationem præ se ferat in actionibus suis.
„ Familiaris vero, & œconomus in eo studium ponit, vt domum bene positam habeat non tam ædificii stabilitate ac firmitate, quam ventorum opportunis flatibus, cælique temperie ad frigus, caloresque pro incolarum commoditate tolerandos. Deinde, vt familia victu abundet, vt non lædatur ab aliquo, neue quempiam ipsa lædat: tum, vt habitantium
„ quisque suum proprie munus obtineat
„ pro qualitate corporis, & animę, pro
„ ætate, pro sexu, quantum ad imperandum, & obediendum spectat; cæteraque alia prouideat, quæ in familiis diuersitatem aliquam habent, siue ad studia cuiusque, siue ad amictum, siue ad cibi, potusque rationem attinet. Sed politicus
„ de legibus agit, atque id curat, vt optimæ, atque vtilissimæ constituantur quæ
„ tum ad mores ciuium, tum ad situm vrbis sint accommodatæ, vt & cum finitimis, & cum longinquis etiam populis
„ commercia facilia reddantur, quo necessaria comportari, & inde exportari commode possint. Moenium item curam habet, vt firma sint, imo sordibus expurgandis prouidet, vt non solum ad valetudinem ciuium aër salubris conseruetur,
„ verum etiam vt mundæ intus viæ nulla cœni fœditate transeuntes inquinare, ac polluere queant. De aquis etiam, & balneis
„ nihilominus cogitat; de venalium rerum,
„ quæ pręcipue ad cibum, & potum spectant, expositione, de bello item ac pace; quibuscum ineunda amicitia sit, aduersus quos bellum gerendum: de iure, de
„ iniuria, de pœna, & honoribus, quibus
„ vel mali coercendi, vel boni honestandi sunt. De artibus item, disciplinisque præscribit, quas discere, à quibus
„ abstinere, quibus vti, & quatenus ciues
„ debeant; deque cæteris huiusmodi, ioptimisque de iis, quæ ad pietatem, Deique cultum ac venerationem pertinent.
„ Videmus igitur hæc omnia, quæ tribus his subiecta sunt, diuersa esse specie, & postulare experientiam, cognitionem, tractationemque. Quod si hæc
„ specie sunt diuersa, diuersæ quoque specie ipsæ facultates erunt. Hæc, inquam,
„ ita differit. Eustratius, id omnino certum, & exploratum existimans, tres prudentiæ partes, monosticam politicam, œconomicam habitus esse specie varios, ac differentes. Quæ sententia hoc præterea modo confirmatur ab aliis. Moralis doctrina, quæ monostica dici potest, hoc est ea, quæ traditur ab Aristotele in his libris Ethicorum, longè differt à scientia rerum ciuilium, quæ traditur ab eodem in Politicis, & ab arte regendæ familiæ, quę demonstratur in œconomicis. Sunt enim hæ specie inter se differentes disciplinæ. Ergo etiam hæ Prudentiæ partes, quarum singulæ tractantur in singulis his disciplinis, specie differunt inter se.

Sed hæc cum ipso pugnant Aristotele, iisque sunt omnino contraria, quæ nos docet huius octaui capitis initio cum planis, apertisque verbis enunciet, harum partium habitum vnum esse, non plures. Qui vero sit vnus, si tres esse ponantur, & quidem specie differentes? Quin euidens ostendit ratio, eam inter has prudentię partes esse differentiam, distinctionemq; non posse, quę faciat,

vt omnium habitus idem vnusque non sit. Sic enim licet ratiocinari. Experimento nouimus, eum, qui repente à monosticæ vitę studio gradum facit ad statum œconomicæ, vel ab œconomica ad politicæ rationem promouetur, explere sæpissime confestim partes omnes muneris sui, quæ postulant tamen aliam prudentiam, & ab ea distinctam, qua præditi ante fuisse putantur, cum aliam vitæ modum sequerentur. Is quippe, qui regendam suscipit domum, non iam solum res suas, sed totius familiæ bonum per prudentiam administrat: & qui ab ipso familiæ, domusque regimine ad temperandam rempublicam & moderandam ciuitatem euocatur, communia ciuitatis, totiusque populi commoda prudentiæ beneficio conquirit. Ergo, si distinctæ inter se prudentiæ, ac specie differentes habitus essent, consequens esset, vt is, qui solam habuerat monosticam confestim adipisceretur œconomicam; & qui sola præditus erat œconomica, statim obtineret politicam absque vlla, vel certe cum exigua illorum operum exercitatione, quibus omnis paratur habitus. Id autem à ratione prorsus abhorret, atque omnium dictis Philosophorum aduersatur, qui habitum quemlibet exercitatione, tempore, experimento gigni, adolescere, confirmari docent. Neque vero satis idonea Gualteri Burlei responsio est, contendentis, idquod diximus, verum non esse, quia cernimus aliquos ad gubernaculum familiæ vel ciuitatis admoros haud statim regendæ domus, ciuitatisque prudentem rationem, ac modum tenere; sed eum paulatim exercitatione, atque operum frequentatione perdiscere. Non enim de his loquimur, qui sine dubio sunt aliqui, sed de iis, qui confestim apparent ad rem ciuitatis moderandam abunde prudentes, atque ad commune totius reipublicæ procurandum bonum accommodati, qui plurimi sunt, nec secum afferre veluti domo potuerunt politicam prudentiam, quam vsu & exercitatione numquam didicerunt. Necesse namque est existimare, ac dicere, vnum esse omnium harum habitum partium, & qui vnam earum obtineat, illum alteram etiam obtinere: adeoque mirum non esse, quod is, qui probe monostica sit instructus, ornatusque prudentia, confestim etiam regendæ familiæ sit idoneus, & qui œconomica præditus prudentia sit, statim ad ipsam quoque moderandam ciuitatem sit comparatus. Id videlicet est, quod Aristor. in hoc lib. cap. 5. tradidit cum dixit, habitum illum, qui simpliciter, absoluteque prudentia dicitur, hoc est eum, qui vitam vnius dirigit hominis, beatam, & perfectam reddere totam hominis vitam, siue quodlibet vitæ genus; & eum, qui eiusmodi consecutus sit habitum, dici debere omnino prudentem, & non ex parte; quia videlicet omnes prudentiæ partes vnum efficiunt habitum. Idem intelligere quoque licet ex lib. 3. Polit. cap. 3. vbi dicitur eadem esse virtutem boni viri, ac boni ciuis, siue boni magistratus ac præsidis. Virtus enim boni viri, virtus est priuati hominis, & solitarii. Possumus ideo sic disserere. Quemadmodum boni viri virtus comparabilis est cum virtute boni præsidis aut boni ciuis, sic viri boni prudentia comparabilis, ac similis est prudentiæ boni ciuis, ac præsidis boni. Sed boni viri virtus eadem est, ac virtus boni ciuis, & præsidis. Ergo prudentia viri, ac boni ciuis, & præsidis eadem est.

Amolienda solum est difficultas, quam verba nobis Aristotelis exhibent. Neque enim ait tantum has tres prudentiæ partes vnum habitum esse, verum etiam esse differentes τῷ εἶ, hoc est essentia. τὸ μὲν τοι εἶ(ναι) οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς [illegible] sentia vero non eadem ipsis. Videndum igitur est, quænam his verbis sententia sit, & cur omnium idem dicatur habitus, essentia vero non eadem. Sunt qui eum locum sic interpretantur, vt dicant, eas prudentiæ partes vnum habitum esse, quia in vna, eademque intelligentia sunt omnes, & quidem inseparabili nexu. Nam prudentia monostica absque œconomica, & politica perfecta non est, neque politica, vel œconomica absque monostica consistere possunt. bonum enim proprium absque communi bono domus & ciuitatis adipisci perfecte non possumus: nec ei bonum proprium esse perfecte cognitum, & perspicuum potest, qui bonum commune domus, & ciuitatis ignoret. idque putant Aristotelem aperte sibi voluisse cum in hoc octauo cap. de monostica prudentia locutus sic est. tametsi fortasse vniuscuiusque bonum absque œconomica, & ciuili non est. Dicunt ergo, tres has Prudentiæ partes quæ propter vnam intelligentiam, in qua sunt, & ob nexum illarum omnium necessarium vno contineri videntur habitu, esse tamen essentia tres & re ipsa separabiles haud minus, quam res aliquæ tres sint: exemplumque, ac similitudinem proferunt vulgatam à dulcedine & candore petitam, quę in eodem lacte duæ res sunt, re ipsa inter se, ac specie differentes. sed aduersus hanc interpretationem, ac sententiam valent ea quæ disputauimus supra; nec est necesse, quicquam hoc loco preterea confutare, nisi quod de illa omnium connexione dicitur. Non enim ea sola, quantumuis arcta, & necessaria facere potest, vt vnus idemque vere sit, ac dicatur habitus omnium. Quippe morales virtutes obtinent cum prudentia singulæ necessarium ac mutuum nexum, nec tamen earum omnium, ipsiusque prudentiæ idem est, aut dicitur esse habitus. Certior ergo, & explicatior aliqua inuenienda est via, quæ illam huic loco lucem afferat, quam postulat hæc morum doctrina popularis, & facilis.

Planior ergo, & morali philosopho congruentior esse mihi videtur explicatio Buridani, quæ strictim, summatimque comprehensa, eiusmodi est. Prudentia monostica, & solitaria vnius hominis, in eo maxime spectatur, quod de proprie parando, & conseruando bono recte deliberet, œconomica in eo, quod apposite consultare de bono totius familiæ procurando, & tuendo queat; politica demum in eo, quod de communibus reipublicæ commodis apte disserere, & consilium capere sapientissime possit. Sed bonorum homini congruentium tria sunt genera. primum eorum, quæ bona dicuntur animæ, solisque continentur virtutibus, & virtutum operibus, quibus tantum ornatur, & perficitur animus.

ſecundum eſt eorum, quæ bona corporis appellantur, cuiuſmodi valetudo eſt, pulchritudo, apta conuenientia, & compoſitio membrorum omnium. Tertium eorum eſt, quę ſunt externa, dicique ſolent ab omnibus bona fortunæ; cuiuſmodi ſunt agri, pecora, pecunia, ſerui, propinquitates, clientelæ. Ex his ſola animæ bona per ſe, ac ſimpliciter eſſe bona dicuntur: alia vero non ſimpliciter, ac per ſe bona putantur, ſed ſolum comparate cum bonis animæ: ita enim bona dicuntur, ſi virtutum, quæ bona ſunt animi, præſidia quædam ſint, & inſtrumenta. Quæ cauſa eſt, cur in lib. 2. ſupra poſitum ſit, nullum eſſe bonum, quod aliqua ratione non ſit honeſtum. Niſi enim bona corporis, & fortunæ virtuti ſubſeruiant, bona dici vere, ſimpliciterque non debent. Sed cum virtuti ſubſeruiunt, honeſta ſunt, quia ab ipſa virtute, cuius ſunt inſtrumenta, honeſtatem, & excellentiam mutuantur. Ex hoc triplici bonorum ordine facile, ac plane monoſticæ prudentiæ munus apparebit. Sunt enim eius partes, non ſolum deliberare, & conſilium capere de parandis, & conſeruandis animæ bonis, quæ virtutes, ac virtutum opera ſunt, verum etiam alia corporis, & externa fortunæ bona ſic diſponere, vt ad virtutem, vel adipiſcendam, vel augendam, & conſeruandam omnia referantur. Nam qui probe paratus eſt ad deliberandum de corporis, ac fortunæ bonis, nec ea refert, aut dirigit in virtutem, non prudentia præditus, ſed vituperabili armatus aſtutia dicitur ab Ariſtot. infra in lib. 5. cap. 8. Implet ergo ſatis partes ſuas monoſticus prudens, ſi non modo virtutes & animi ornamenta ſibi contendat acquirere, ſed cætera etiam bona, velut inſtrumenta quædam adhibeat, ad eaſdem virtutes adipiſcendas, adeptaſque ſibi ipſi tuendas, & conſeruandas. Nec de huiuſmodi φιλαυτία ſuoque ipſius amore vituperandus aut reprehendendus eſt. Nam Ariſtot. in illo cap. 8. lib. 9. hac quæſtione propoſita, vtrum quiſque debeat amare ſe ipſum maxime, ac ſupra cæteros, in ea profliganda partitionem adhibuit, ita decernens eos, qui ex ſuo ipſorum amore plus ſibi tribuunt, ac ſumunt, quam permittant aliis ex pecuniis, honoribus, ac voluptatibus corporis, eſſe vituperabiles: qui autem ex eodem erga ſe ipſum amore de virtute plus aliquid ſibi ſumit, & in iuſtitię, temperantię virtutumque omnium exercendis operibus ſtudet cæteris antecellere, eum non modo nullum opprobrium, verum etiam laudem promereri. Cæterum quia virtutum opera, quantum attinet ad id, quod foras erumpit, & agitur extra, poſita potiſſimum ſunt in amicis, propinquis, popularibus, ac ciuibus adiuuandis, vt dicitur in primo lib. Rhetoricorum, ac ſupra pluribus locis eſt declaratum, nemo poteſt monoſticæ vitæ ſibi ipſi virtutes, & præſidia quærere, quin ea ſibi quęrat, & paret adiumenta, quæ ad benefaciendum aliis, ipſa per ſe ſuaque natura, & intima vi ſint inſtituta. Itaque prudentia monoſtica habet tamquam in ſtirpe conditam ipſam quoque prudentiam œconomicam, & politicam, quæ ſtatim foras erumpunt, & florem, fructumque fundunt vbi monoſtica ipſa tanquam ſolum mutarit, & in domum atque in ciuitatem tranſlata ſit. Contra vero, quia is, qui œconomicæ, ac politicæ virtutes exercet, bonum etiam ſibi proprium parat, dum quærit alienum, in monoſticæ quoque vitæ munere cernitur eſſe, dum in œconomicæ, ac politicæ ratione verſatur. Non enim plus aliis, quam ſibi prodeſt is qui dum prodeſt aliis, aut nouam ſibi virtutem parat, aut partam amplificat. Ex quibus agnoſci facile poteſt quid ſibi denium velit Ariſtoteles, cum ait, has tres prudentiæ partes, quibus vnus eſt habitus, eſſentiam tamen habere diuerſam. Nam eſſentiæ nomine rationem ſignificat, quę facere poteſt, vt vna res a ſe ipſa etiam differat, quemadmodum Socrates in foro, differt à Socrate in Templo, vel in Theatro. Nempe hîc trium Prudentiæ partium vnus habitus vere vnus eſt, ſed à ſe ipſo differt ratione, cum alius in ſolitudine, ac vita monoſtica videatur, alius domi, alius in ciuitate, vbi alium habet vſum, aliam materiam, & actiônem: ſicut Socrates à ſe ipſo diuerſus, in foro litigat, in Templo litat, in Theatro hiſtrionibus, & cantôribus operam nauat. Sed pugnare videntur aduerſum hæc ea, quę confutauimus ſupra. Nam ſi monoſtica, œconomica & politica prudentia idem, vnuſque re ipſa ſunt habitus, nemo erit à monoſtica ad œconomicam, aut ab œconomica ad politicam traductus, qui non ſit illico ad moderandam domum, ac ciuitatem accommodatus. Sed fatendum eſt quod experimento didicimus, eſſe multos, qui non ſtatim ad hæc agenda reperiantur idonei, ſed oportere eos debere iuſtum tempus, multiſque ſe operibus exercere, antequam ad familiam, aut rempublicam temperandam ſint recte comparati. Ad expediendum hunc nodum, præſto mihi eſt ſimilitudo paulo ante à plantis, ac ſtirpibus accepta. Quemadmodum enim plantarum aliquę ex vno in alterum tranſpoſitæ ſolum, ac ſub alio latæ cælo, ſtatim radices agunt & frondes, fructumque proferunt, aliæ vero non niſi multo pòſt tempore frondeſcunt, ac pomiferæ fiunt, ſic aliquorum prudentia monoſtica ad domum, ciuitatemque moderandam tranſuecta, & tanquam in nouo conſita ſolo citius apparet, & floreſcit in opere, aliquorum vero ſerius vſum, & exercitationem operis veluti viriditatem, ac fructum habet.

Atque hinc demum intelligitur, qua via propoſitis initio rationibus, argumentiſque reſpondeatur. Eſt enim ponendum, ac pro certo conſtituendum, prudentem virum, antequam agat, aut materiam ſibi propoſitam tractet, ſiue illa priuatæ vitæ ſit propria, ſiue œconomicæ, ſiue ciuilis, pręſtituere ſibi communem finem, hoc eſt bonum humanum, & felicitatem qua ſane ratione humani boni, humanæque felicitatis opera colorat omnia, reique omnes quodammodo conueſtit, in quibus aliquid agere cernitur. Ergo, quamquam eius opera eſſe videntur varia, ſuntque alia boni priuati, alia boni familiaris, & domeſtici, alia boni ciuilis conficientia, vnum tamen opera ipſa intuentur, & efficiunt humanum bonum, in quo poſita eſt felicitas. Idem adeo exiſtimandum, ac dicendum de finibus eſt, qui tametſi videntur varii hoc eſt priuatum domeſticum, & ciuile bonum, ſub vno tamen illo fine communi quod bonum

humanum & beatitudo est, comprehenduntur omnes, quæ ratio communis humani boni, humanæque felicitatis tam priuatam, quam œconomicam, & ciuilem prudentiam excitat ad agendum. Vnus ergo re ipsa prudentiarum omnium finis est, sed singularum fines sunt ratione diuersi: quæ varietas haud impedit, quominus eadem omnium substantia sit, sicut idem omnium finis est, sed efficit tantùm, vt varia, & diuersa sit ratio, quæ vni prudentiæ officia varia, & varia nomina ex ipsis officiis impartitur. Cum enim priuatim vnius hominis animum virtutibus instruit, monostica dicitur, cum domum, & familiam temperat: œconomica, cum reipublicæ partes attingit, politica. Sed vna demum, eademque prudentia est, quæ tam variis exercetur officiis. Idem denique de difficultatibus esse iudicium debet. Quamuis enim vnicuique prudentiæ sua difficultas obiici videatur, vna tamen est omnium difficultas, in qua singulæ continentur. Difficultas quippe nihil est aliud, quam repagulum, & obex ad finem impediendum, adeoque totidem esse difficultates oportet, quot fines sunt. Sed finis communis, ac princeps omnium prudentiarum est vnus. vna ergo communis erit difficultas, & ratione tantummodo multiplex, ac varia sicut sunt fines: adeoque difficultates ratione variæ nihil facere possunt aliud, nisi, vt prudentiæ partes ratione distinguantur, & differant, quod dandum est. Quod autem de monosticæ, œconomicæ politicæque scientiæ habitibus varius dicitur, haud aliquid vincit, nec ea similitudo prudentiæ congruit. quia illæ doctrinæ, siue artes, ac disciplinæ differunt inter se propter communes aliquas generalesque rationes diuersas, ac varias, quarum singulæ intelligentiæ cognitione percipi possunt, non perceptis, aut cognitis aliis: doctrina enim intelligentia & cognitione continetur. Cognitio vero scientiæ monosticæ & cognitio œconomicæ, & cognitio politicę possunt singulę per se consistere; itaptolus, vt vna sine alia obtineri queat, & earum quælibet ab alia separari. Sed prudentiæ illæ tres partes, quæ in agendo positæ sunt, & solum inter se distinguuntur ob rationes quasdam singulares, hoc est ob experientias varias, quæ singulares sunt, non possunt separatæ consistere, cum illæ experientiæ singulares ita sint inter se connexæ, vt vna pendeat ab altera, nec experientia politica absque œconomica, nec œconomica absque monostica perfecta sit, vt diximus supra; adeoque nec politica prudentia absque prudentia œconomica, nec œconomica absque monostica recte, perfecteque agere possit. Denique aliud est cognoscere, aliud agere. possumus doctrinas separatim cognoscere, non possumus per vnam, aut alteram prudentię partem separatim agere, aliis partibus actionem non adiuuantibus.

Finem denunciare quęstionis hîc ego possem nisi militaris prudentia superesset. Hanc enim diximus à multis inter ipsius partes prudentiæ recenseri: sed vtrum ab iis tribus, quas modo commemorauimus, distincta sit, an sit eadem, & earum aliqua non diximus. Id ergo breuiter hîc agamus. quęramusque primum, an militaris aliqua prudentia sit, deinde si sit aliqua, num à cæteris partibus aliqua nota, & ratione propria distinguatur.

Quod ad primum attinet, videtur nulla prudentiæ pars esse quæ dici debeat militaris. Quia prudentia longe differt ab arte, vt nos docet Aristot, in hoc lib. 6. cap. 3. & 4. Militaris vero quædam est ars ad belli res administrandas instituta, quemadmodum ab eodem Aristot. significatur in horum moralium lib. 1. cap. 1. & 2. Ergo nulla prudentia est, quę debeat appellari militaris. Qui enim prudentiam dicit militarem, dicere videtur, artem esse prudentiam, aut prudentiam artem esse. Præterea. Quicquid est rei bellicæ, vel negotii militaris, id sub re politica demum continetur. Sed alię sunt plurimę res, & negotia plurima, quę continentur sub re, negotioque politico; cuiusmodi est mercatura, opificium, alia: ergo singulorum esset aliqua ponenda prudentia, si ponatur, & dicatur esse prudentia militaris. Sed aliorum nulla peculiaris esse prudentia dicitur. Ergo ne militaris quidem dici proprie prudentia debet. Denique rei bellicę summa videtur esse posita in fortitudine. Ergo si qua virtus est militaris, ad fortitudinem potius quam ad prudentiam pertinet.

Dicendum nihilominus est, & ex sententia D. Thomæ pronunciandum, militarem prudentiam esse aliquam oportere, quæ distinguatur à cæteris. Ea enim, quæ secundum artem, & rationem fiunt, iis esse similia debent, quæ secundum naturam aguntur. Natura vero duo contendit, & agit. Primo quidem, vt quælibet res naturalis intime, atque in seipsa regatur, & conseruetur: deinde, vt ad repugnandum externis, quæ contraria sunt, & corrumpentia, sit satis instructa. Quare non solum homini concupiscendi facultatem indidit, vt moueatur ad ea, quæ saluti suæ consentanea sunt, verum etiam irascendi vim addidit, vt obsistat, reluctetur que contrariis, quorum impetu & oppugnatione corrumpitur. Hoc, inquam, institutum naturæ ipsa quoque ratio sequitur & ars: adeoque res Politica quæ ratione tenetur, & quadam arte præceptisque sapientium, non satis habet per prudentiam illam, quæ proprie politica dicitur, conditis legibus, instituta deliberatione, atque iudicio ciuitatem intime conseruare, sed necesse etiam putat, eamdem per militare studium ab externis aggressionibus hostium, armisque defendere. In quo sane studio militari, & prudentia cernitur, & ars. Nam qua parte certas habet regulas vtendi quibusdam instrumentis externis, hoc est equis, telis, gladiis, machinis, artis obtinere modum, & rationem videtur. Qua vero contendit in bonum commune, omniaque conuertit in humanam felicitatem, cuius causa mouetur ad agendum imperandumque fortitudini, vt pro patria & requiere publica mortis pericula non reformidet, eiusmodi studium, & militaris disciplina prudentia potius est dicenda, quam ars. Neque vero propterea etiam alia ciuitatis & populi negotia vel artes, quæ Politicæ subiiciuntur, appellandę prudentię sunt. Quia ad peculiares vtilitates illę diriguntur, negotium vero militare, totum quantum quantum est, in bonum commune conuertitur, & in eo laborat, vt

tranquilla, & beata respublica sit. Non potest autem esse tranquilla, nisi multum fortitudine defendatur, quæ quoniam præcipiente, ac præmonstrante prudentia regitur, non tam fortitudo dicenda, quam prudentia nominanda est. Imperat enim militaris prudentia, paret, & exequitur fortitudo. Cæterum hæc eadem prudentia militaris haud plus ab aliis, quam ratione distinguitur, & idem prorsus est habitus, ac cæteræ sunt. Quemadmodum enim prudentia, & in solitudine, & domi, & in ciuitate eadem est, sic etiam in acie, & in castris est eadem, atque in ciuitate, & domi, idemque bonum procurat humanum, quod vnum re ipsa sed ratione multiplex est, ac diuersum, vt diximus.

QVÆSTIO CAP. VIII. TERTIA. LIBRI. VI.

An Prudentia Politica, & Nomothetica sit eadem.

VT probe intelligi possit, quid id sit, de quo hæc instituitur, & proponitur quæstio, recolere memoria necesse est, quod supra de Politica prudentia tradidit Aristoteles. Eam namque diuisit in partes duas, quarum alteram appellauit Nomotheticam, hoc est, legiferam, siue leges constituentem, dixitque hanc esse præceptricem, & Architectonicam, imperantem nimirum, & præscribentem, nec agentem aliquid, sed cessantem prorsus, & otiosam. Alteram vero communi vocabulo Politicam nominauit, quam actuosam fecit, & operariam, eaque peragentem, & exequentem, quæ à Nomothetica præceptrice atque Architectonica descripta, & demonstrata sunt legibus. Eamque diuisit iterum bipartito in deliberatiuam, & iudicatiuam, quibus actionibus omnis operariæ prudentiæ ratio continetur. Itaque Politica prudentia hoc loco non est illa communis & generalis, quæ sibi subiunctas partes, & species habet, sed peculiaris illa, quæ paret Architectonicæ, seu Nomotheticæ, ac legiferæ; facitque sapienter, ac recte quod ab ea legibus est imperatum. Quod curiosius est obseruandum; quia hæc operaria Prudentia videtur eorum esse, qui Principibus, & magistratibus obtemperant, illa Nomothetica Principum ipsorum, & magistratuum quorum est sedere, ac meditari, leges condere, præcipere, imperare, præscribere, architectari. Quæ causa est, cur huic quæstioni possit hic etiam titulus, & index inscribi An Prudentia Principum, & eorum, qui sub imperio Principum sunt, eadem sit. Cum enim illa Nomothetica legum magistra, & Architectonica Principum sit propria, hæc autem conueniat iis, qui sub Principum potestate sunt, & legum imperata faciunt, idem est quærere, an Prudentia Nomothetica & Politica eadem sit, & an prudentia principis, ac & priuati ciuis sit eadem.

Sed quærendum prius existimat D. Thomas vtrum Prudentia sit solum in Principibus, an etiam in ciuibus, & iis, qui Principibus obtemperant. Nam Aristoteles in lib. 3. Polit. cap. 3. ait, Prudentiam esse propriam viri Principis, & magistratus, alias autem virtutes esse communes etiam ciuium. Prudentia, inquit, propria virtus est præsidis. Nam ceteræ virtutes videntur communes iam eorum, qui præsunt, quam eorum, qui subsunt. At Prudentia non est virtus eius, qui subsit, sed opinio vera. Qui enim subest, est vt is, qui fistulam facit, qui autem præest, vt is, qui fistula vtitur.] Præterea: idem Aristot. in primo lib. Polit. cap. vlt. ait, seruum non habere quicquam consultatiui, ac deliberatiui. Prudentia autem omnis consultatiua est, & consiliarios optimos efficit, ergo serui, qui consilio & consultationi apti non sunt, ne ipsi quidem Prudentiæ sunt accommodati. Sed seruorum, & eorum qui Principibus subsunt, quantum ad hoc attinet, ratio persimilis, & eadem conditio est. Ergo putat Aristot. in ciuibus, & subditis Principum imperio viris, neque consultationem esse neque Prudentiam. Denique Prudentia præceptrix est, vt supra diximus: præcipere autem, atque imperare non est eorum qui sub aliena sunt potestate, sed dominorum, & Principum. Ergo prudentia propria principum & dominorum est, nec vllo modo congruit iis, qui subditione principum sunt.

Quoniam quæ sic dicuntur, & disputantur, de Prudentia communi, ac generali dicuntur, nobis autem de peculiari prudentia futura disceptatio est; dico primum, in priuatis ciuibus, & in ipsis etiam seruis esse generatim vniuerseque prudentiam; cum monosticæ œconomicæque prudentiæ singuli possint esse participes. Et quamquam ipsa generalis, & vniuersa prudentia præceptrix vere dicitur, & est, quilibet tamen vir prudens in ipsa quoque monostica, & solitaria vita sibi præceptor, & imperator est. Itaque ponendum pro certo est, Prudentiam vniuerse non in ciuibus modo priuatis, sed in seruis ipsis etiam esse Dubium igitur est, num in his esse nominatim Prudentia Politica possit, in quibus aliqua prudentia generatim est. Sed cum politicæ Prudentiæ nomen ambiguum sit, ex ipsa distinctione nominis intelligemus quid ea de re existimandum, & decernendum videatur Dixi iam paulo ante, Politicam Prudentiam ab Aristotele fuisse diuisam in genera, vel partes duas, quarum altera leges ferat, & præceptrix atque Architectonica sit, adeoque νομοθετική nominetur, altera huic obtemperet, & iussa legum faciat, proptereque politica dicatur appellatione communi, sed peculiari significatu. Quo posito, dicendum secundo loco est, legiferam illam, & Architectonicam Prudentiam, quæ Nomothetica dicitur, esse Principis, & magistratus propriam, nec eam vllo modo cum priuatis ciuibus, & iis, qui Principibus subsunt, communicari. Condit enim leges, & ea, quæ sunt agenda, nihil agens ipsa, Architectorum more describit. Condere autem leges, opus imperare, nec opus attingere, principis est, non priuati ciuis Principibus, ac magistratibus subditi Nimirum hæc illa Prudentia est, quam Aristoteles ait esse propriam præsidis, & Principis. eum enim qui eiusmodi Prudentia polleat, cum illo comparat artifice, qui fistulam non facit, sed faciendam

imperat. & virtut facta. Dicendum tertio loco est, alteram illam Prudentię Politicę formam, cui commune Politicæ nomen ab Aristotele tributum est quæque actuosa est, & prioris prudentiæ facit imperata, his parens legibus, quę ab illa sunt conditæ, in priuatis cerni ciuibus, & iis, qui sub ditione & magistratuum imperio sunt. Confertur quippe ab eodem Aristotele cum iis, qui fistulam faciunt. Sed his similes priuati sunt ciues, qui legibus obtemperant ab Architectonica constitutis. Quamquam enim idem ait Aristoteles, in his, qui alienæ potestati subditi sunt non esse prudentiam, sed veram opinionem, prudentiam tamen haud omnem iis adimit, sed eam nominatim, quam Architectonicam, & Nomotheticam vocat. Veram autem opinionem cum dicit, prudentiam ciuium priuatorum, & subditorum intelligit: quæ quoniam non imperat aliis, sed ex recta opinione, iudicioque obtemperat, dici iure potest opinio; re tamen ipsa prudentia est, quia consulto, & ex prudentiæ legibus obtemperat, quæ loco illo, ac tempore sic agendum, atque obtemperandum præcipit. Nihil igitur hac ratiocinandi via conficietur. Ciues, & ii, qui principibus subsunt, non imperant aliis, sed obtemperant. Ergo præditi prudentia esse non possunt, cum prudentia sit imperatrix, & domina. Hæc enim ratio solum vincit, eos non esse præditos illa Prudentia legifera, & Architectonica; sed non demonstrat, eosdem omnis carere prudentia. Quod si præterea contendatur, omnem omnino prudentiam esse præceptricem, respondebitur, etiam eos, qui prudenter parent, præceptores, imperatoresque dici posse: quia qui recte, sapienterque obtemperant aliis, imperant, ac præcipiunt sibi. Igitur hæc etiam Prudentia preceptrix est. subditus enim, & seruus qua parte subditus, & seruus est, non est prudentiæ particeps, quia regitur, & gubernatur, prudentię vero est regere potius, & imperare: sed qua parte ratione præditus, & munitus arbitrio est, prudentiam obtinet, quia ratio deterioribus, & inferioribus facultatibus imperat. Vt enim sapienter ait D. Thom. 2. 2. q. 50. ar. 2. seruus quidem à Domino mouetur, & a principe subditus: sed longe tamen alia ratione quam inanima, & rationis expertia cieantur à motoribus suis. Nam hæc ita cientur, & aguntur ab alio, vt se ipsa agere, ac ciere non possint, cum arbitrio careant, nec liberum in suum opus, & actiones imperium habeant. quo fit, vt rectum eorum regimen haud in ipsis, sed totum in ipsorum motoribus sit. Serui autem, & subditi sic aguntur, & mouentur ab alio per imperata, vt se ipsos tamen agant, & moueant per arbitrium, & libertatem: ac propterea necesse est eos esse regiminis, & imperii participes, qui se ipsos agunt, vt dominis, & Principibus recte, ac sapienter obtemperent. Hæc autem obtemperationis, & obedientiæ perfectio à prudentia nascitur, quæ facultatibus inferiorib. imperat dum Principibus obtemperat, & quod ab iis precipitur, opinione recta perpendit, ac rectum existimat. Quę causa est cur hanc ciuium, & subditorum prudentiam alicubi nominet Aristoteles veram opinionem, quemadmodũ demonstrauimus supra.

Constituto iam, in iis etiam esse Politicam prudentiam, qui sub aliena ditione, ac potestate sunt, videndum est quid inter eam, & Architectonicam illam virtutum Principum discriminis, ac differentiæ sit, cuius rei causa ita disseruimus hactenus. Rationes illæ, quibus aliqui, vt supra vidimus, ostendere conati sunt, tres Prudentiæ formas monosticam, œconomicam, politicam esse prorsus, omninoque distinctos habitus, vincere saltem videntur, subditorum, & Principis Prudentiam, siue politicam, & Nomotheticam Prudentiam non vnum, & eundem habitum esse, sed duos. principi enim & subditis non eadem intuenda, & tractanda proponuntur, nec ipsis eædem curæ, atque experientiæ congruunt. sed specie differentes. Ad hæc. Aristoteles in hoc cap. 8. docet, Architectonicam, seu Nomotheticam prudentiam vniuersa quædam tractare, suisque legibus comprehendere, politicam vero in singularibus actionibus esse totam & communia Nomotheticę iussa in singularibus exequi. Ergo ex materia, quam tractant specie varia, & differente Aristoteles distinguit vtramque & in primo libro Politicorum planius ait, subesse, ac dominari specie inter se differre. Ergo etiam Prudentia Nomothetica, quæ dominantium, ac Principum est, & Prudentia politica, quæ cernitur in iis qui subsunt, specie differunt interse. Quin in eodem primo Polit. disserit amplius in hunc modum. Sicut dominus, & seruus sunt domus & familiæ partes, ipsa natura distinctæ, ita princeps & subditus sunt ciuitatis partes naturaliter item inter se diuersę, ac differentes.] Igitur ex Aristot. oportet Principis, & ciuis opera vel actiones inter se naturaliter esse distinctas. Et quoniam ex operum, actionumque distinctione, distinctionem quoque metimur habituum, ipsi etiam inter se natura & re ipsa distinguentur habitus, à quibus illę actiones, & opera differentia proficiscuntur. Habitus autem Principis est Nomothetica, & Architectonica Prudentia, habitus priuati ciuis, & subditi est Prudentia politica, sicut diximus. Igitur hæ duæ prudentiæ habitus inter se re ipsa, & natura distincti sunt.

Sed aduersus hęc ex iis, quæ in proxime superiori quęstione sunt posita, & demonstrata, pręeunte Buridano disputari sic debet. Quemadmodum domus à ciuitate, siue œconomica à Politica magis distinguitur, quam ipsæ domus, aut ciuitatis, siue œconomicæ, ac Politicę partes inter se, sic œconomica Prudentia plus à politica Prudentia distinguitur, quam Prudentia Principis & Prudentia ciuium. Sed œconomica Prudentia, & Prudentia politica idem sunt habitus ex Aristot. Ergo multo magis prudentia Principis, & prudentia ciuium idem habitus est. Intelligimus autem hoc loco prudentię Politicę nomine communem illam, & generalem, quę in superiori quæstione cum œconomica, & monostica numerata est, non peculiarem hanc, de qua loquimur hîc, eamque dicimus in priuatis ciuibus, ac subditis esse. Hæc inquam argumentatio duci potest ex disputatione superiori iam profligata. Sed his prætera rationibus disserendum est amplius. prima. Discipulus haud dubie potest exinde tradere

doctrina quod ante didicerit; adeoque idem est doctoris habitus, ac discipuli iam edocti, & eruditi. Sed legislatoris, siue prudentis Nomothetici, atque Architectonici, siue Principis est docere ciues, eisque latis legibus demonstrare quid agendum sit. Igitur idem esse putandus est habitus legislatoris & ciuium, vbi docti iam fuerint, & facti per doctrinam in legum prudentiores. Secunda. Si alia Prudentia legislatoris esset, alia ciuium, sequeretur, esse in fortunæ potestate hominem conseruare prudentem, aut ex prudente imprudentem facere. Ciuis enim sine dubio prudens erit, si ea præditus Prudentia sit, quæ proprie pertinet ad ciuem, tametsi nulla præterea sit alia munitus instructusque Prudentia. Sed si eum ad statum principis ipsa rerum vicissitudo prouexerit, & ei leges condere necesse sit, imprudens extemplo fiet, & insciens, quia prudentia Nomothetica, & legisfera caret, quæ sola leges & iura præscribit sapienter, ac recte. Contra vero Princeps, ac legislator Prudentia Nomothetica præditus, a ciuium prudentia prorsus adiuncta, tam diu prudens erit, quamdiu in eo statu graduque seruabitur. Quod si casu aliquo redigatur in ordinem, & ex Principe ciuis fiat, illico fiet imprudens, quia solam illam obtinebat Prudentiam, quæ Principis est, atque à Prudentia ciuium, habitu & re ipsa distincta; ideoque in virtutum operibus exercere, versarique non poterit. Quo nihil absurdius existimat Seneca in ep. 72. Sapiens, inquit, stat rectus sub quolibet pondere; nulla illum res minorem facit, virtutem incitat quicquid infestat. Et author libell. de quatuor virtutibus. Si prudentiam amplecteris, inquit, vbique idem eris. Itaque Tullius Prudentiam definiens, eam dixit esse scientiam rerum bonarum, malarum, vtrarumque. Nam omnium operum, actionumque, quæ referuntur, & diriguntur ad vnum, vnus habitus est, vt dicitur in lib. 4. Metaphy. ab Aristot. Sed omnia opera, omnesque vnius boni viri actiones per prudentiam referuntur, & diriguntur ad vnam felicitatem. Igitur eorum omnium vnus est habitus prudentiæ, ad felicitatem dirigens quicquid ad vnum pertinet hominem. At vnus idemque homo Prudentiam habet Architectonicam, seu Nomotheticam, propriam Principis, & habet politicam illam, quæ congruit ciuibus. Igitur vtriusque Prudentiæ vnus habitus est, cum vtraque in vno eodemque sit homine, qui vnius prudentiæ compos est. Assumptio certissima est, ac plenissima, sed prætcrea sic demonstratur. Primo quidem legislator, & princeps, si perfectus sit, non solum habere prudentiam Nomotheticam debet, quod perspicuum est, sed politicam etiam illam, quæ ciuium, ac subditorum propria dicitur. Eum quippe nosse prorsus, ac penitus oportet quid a ciuibus agendum sit, quo modo, ac ratione, quo loco ac tempore sit agendum: hæc enim omnia præcipit legibus a se conditis & promulgatis, modo leges optimæ sint, & eæ, quæ ab Aristot. supra in lib. 5. sic describuntur. Leges autem loquuntur de omnibus coniectantes, præcipit enim lex quæ vir fortis opera faciat; cuiusmodi est non relinquere aciem, aut fugere; & quæ temperatus, quale est non mœchari, & quæ mansuetus, vt non percutere: similiterque de aliis virtutibus & malitiis, illa quidem iubens, hæc autem vetans.] Denique sapientum plurimi docent, virum Principem, & legislatorem idoneum ex priuatis ciuibus, ac subditis esse legendum, & prouehendum ad Principatum; idque nominatim ipse præcipit Aristot. in lib. Polit. 3 cap. 5. Hoc autem, inquit, esse dicimus ciuile regimen, quod qui præest, didicisse parendo debet, cuiusmodi est præfectum equitum esse, qui prius sub alio fuerit, & exercitum ducere, qui prius in exercitu per inferiores gradus & munera ductus sit. Quamobrem recte dicitur, neminem posse bene imperare, qui non prius sub imperio fuerit.] Vel tam multi vtriusque prudentiæ magistri, Seneca, M. Tullius, Aristoteles, aliique longe plures ostendunt, se ipsos fuisse vtraque prudentia præditos. Qui enim vtriusque tam grauia præcepta tradere potuissent, nisi vtraque haud mediocriter aspersi, sed abundanter, & copiose fuissent instructi? Cum igitur vtramque Prudentiam, hoc est Nomotheticam, & politicam esse in vno, eodemque cernamus homine. In vno autem, & eodem homine vnus tantummodo prudentiæ possit habitus esse, consequens est, vtriusque Prudentiæ vnum tantum esse, nec distingui a se ipso posse nisi ratione, ac propter munus, quo fungitur varium. Quippe in Principe positus hic habitus, leges condit, & imperat populo, collocatus in ciuibus, legibus ipsis sapienter vtitur, & obtemperat Principi, adeoque re ipsa vnus, ratione solum est à se ipso differens ac diuersus.

Vt autem ea, quæ contra sunt initio posita facile diluantur, erit hic animaduertenda duplex quædam Prudentiæ notio: vna quidem, quę conuenit ei, quæ simpliciter est, appellaturque prudentia, altera illi, quæ prudentia imperfectior est, dicitur que communi loquendi formula Prudentia, secundum quid. Ea, quæ prudentia simpliciter est, ab omni distinguitur arte, vt supra docuimus, & omnes hominis actiones ad felicitatem dirigit, adeoque vna prorsus est, in rebus omnibus humanis, siue agendis ab homine. Vir enim bonus eodem omnino Prudentię habitu diuitiis affluens, & vrgentem pauperiem ad felicitatis adeptionem conuertit: eodemque habitu ducit exercitum, ac si tesserat, opificium inter sellularios exercebit, ad vtrumque fortunæ statum ęquè compositus, & paratus. Imperfectior autem altera Prudentia, quę vulgato more dicendi prudentia secundum quid appellatur, non ex eo Prudentia dicitur, quod actiones hominis vniuersas ad beatitudinem referat, sed quod in finem aliquem peculiarem, ac proprium eiusdem hominis opera dirigat, ac de præsentibus ad eum finem consequendum apte recteque deliberet. In quam sententiam prudentem dicimus nautam, qui de nauigatione recte consultet, deque iis, quę saluum tectumque seruare nauigium possint: & prudentem imperatorem exercitus qui de bello bene deliberat, eaque præclare disponat, ac paret, quæ obtinendæ victoriæ sint idonea. Sed hæc, inquam, prudentia non est illa quæ prudentia simpliciter est, & dicitur, sed

Prudentia secundum quid, ac propterea multiplex. Sunt enim prudentiæ totidem, quot sunt artes, & studia in quibus deliberant. itaque appellandæ potius artes, ac studia, quam prudentiæ sunt. Fieri adeo potest, vt eiusmodi prudentiæ, vel ei, quæ prudentia simpliciter est, vel falsæ prudentiæ, hoc est astutiæ, versutiæque sic seruiant, quemadmodum sæpe fit, vt peculiares illi fines quos propositos habent, non consistant; sed vel ad commune bonum, & beatitudinem, vel ad malum, & improbitatem progrediantur. Propterea enim plurimi nautæ prudentes sunt, ac plurimi bellantes etiam prudentes, qui prudentes homines minime sunt, sed insigniter scelesti, ac palmari aliquo flagitio nobilitati. Cum ergo dicimus eandem esse Principis & ciuis boni Prudentiam, eam intelligi volumus, quæ Prudentia simpliciter est, cum hæc vna sit, quæ bonum simpliciter, & vbique faciat hominem. Socrates enim eodem habitu prudentiæ bonus est Princeps, eodem bonus homo, vel bonus ciuis, vniuersèque in quacumque commutatione fortunę semper, & ex eodem habitu prudentiæ bonus est. Itaque idem ille author libelli de quatuor virtutibus ita de hac Prudentia loquitur. Si Prudentiam amplecteris, idem vbique eris, & pro vt res, & temporis varietas exigit, ita te accommoda tempori: nec te in aliquibus mutes, sed potius aptes; sicut manus, quæ eadem est, & cum in palmum extenditur, & cum in pugnum adstringitur. Quibus ex verbis intelligimus, Prudentiam hanc perfectam in se ipsa non mutari, sed in opere solum, ac munere variam apparere; quod Seneca de virtute generatim vniuersèque sic prædicat in ep. 67. In alias atque alias qualitates conuertitur, ad rerum quas actura est habitum, figurata. Quicquid attingit in similitudinem sui adducit, & tingit. Hæc inquam de substantia ipsa Prudentiæ dicimus, quæ vna, & eadem in principe, atque in ciuibus est. Quod si eorum officia velimus intueri, & externa quædam opera longe varia, ac diuersa, Prudentiæque nomine, quæ principi congruit, eam intelligimus, quæ opus aliquod externum Principis proprium pro fine supremo propositum habet, & nomine Prudentiæ Politicæ, quę priuatis congruit ciuibus, accipiamus eam, quæ opus aliquod item externum, ciuibus, & subditis proprium, sibi finem præstituit, fateri debebimus, eas esse prudentias inter se differentes quidem, ac varias, sed non eiusmodi, vt earum vlla possit dici Prudentia simpliciter, cum opus non referant ad finem simpliciter vltimum, qui felicitas est. Atque hæc omnino consentanea sunt iis, quæ ab Aristotele traduntur in lib. 3. Polit. cap. 3. Monet enim in optima politica, Principem oportere sibi præstituere, & animo pręcipere tamquam finem extremum veram sui, ciuiumque felicitatem à qua vere simpliciterque, non secundum quid homines boni dicantur, & sint. Huc nimirum animum, omnesque prorsus actiones intendit: huc leges refert, omnia genera virtutum amplectentes, quæ bonum simpliciter efficiant hominem, vt dictum est in lib. 5. Mirum adeo non est, si eundem esse prudentiæ dicamus habitum, quo & prudentem hominem facimus, & prudentem Principem, & ciuem priuatum item prudentem. Obtinent enim singuli eundem hunc habitum, qui per opera, & officia varia, singulos ducit ad communem omnium felicitatem. In prauis autem politiis contra fit. Neque enim in iis Princeps animo sibi veram felicitatem pro fine constituit, sed aliquid peculiare, quod simpliciter, absoluteque neque bonum ciuem, neque probum efficit hominem.

His animaduersis & positis, ad rationes contra sententiam hanc obiectas complectendas simul, & euertendas omnes, ita rem partior, & distinguo. Si cum monasticam Prudentiam dicis, eam intelligas, quæ recte consulat de bonis corporis, & fortunæ sibi parandis conseruandisque, nec de felicitate laborat, aut cogitat, cum autem œconomicam nomines, intelligas eam, quæ domum in salubri cælo collocat, habitabilemque, ac bonis externis abundantem, omninoque commodam incolis reddit, nec tamen ad felicitatem ea bona conuertit, & dirigit, si denique cum Prudentiam politicam appellas, illam electe, ac nominatim accipias, qua quis optime consultat de ciuitate communienda, de mercatoris in eadem instituendis, de annona, de rerum omnium copia procuranda, nec interea destinat hæc ad eiusdem felicitatis adeptionem, prudentias haud dubie distingues, & facies varias, non tamen eas, quæ veræ prudentiæ sint, sed quæ sint potius artes aliquæ ac facultates, quæ deberent perfectæ prudentię ipsique felicitati subseruire. Idem fateri ac dicere necesse est de Architectonica, & de politica prudentia. Possunt enim dici duæ, sed imperfectæ, nec veræ prudentiæ, si eo modo, ac sub ea notione accipiantur, vt ipsæ ad summum bonum, atque ad felicitatem suo studio, & opere non contendant. Atque id demum est, quod significat, & sibi vult Aristoteles, cum tam multis locis videtur Prudentiam facere multiplicem, & Prudentiam Principis à ciuium prudentia secernere. Intuetur enim tunc officia, & opera prudentiæ varia, quæ solitaria, & ipsa per se, hoc est, ad beatitudinem minime directa & relata, varias efficiunt constituuntque prudentias; sed adulterinas, ac spurias.

CAPVT IX. LIB. VI.

DE EVBVLIA, HOC EST, DE RECTA *consultatione*.

SVMMA.

Eubuliam neque ad scientiam, neque ad intellectum, neque ad opinionem, sed ad consilium pertinere.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Quid non sit Eubulia.*
2. *Quod sit genus, ac differentia Eubuliæ.*
3. *Quæ definitio sit Eubuliæ.*

PRIMA. CAPITIS. IX. PARS.

Ζητεῖν δὲ καὶ βουλεύεσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι ζητεῖν ἐστι. δεῖ δὲ διαλαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστι, πότερον ἐπιστήμη τις, ἢ δόξα, ἢ εὐστοχία, ἢ ἄλλο τι γένος· ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἔστιν. οὐ γὰρ ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασιν· ἡ δ' εὐβουλία βουλή τις ἐστίν· ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ, καὶ λογίζεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία. ἄνευ τε γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἡ εὐστοχία· βουλεύονται δὲ πολὺν χρόνον, καί φασι πράττειν μὲν δεῖν ταχὺ τὰ βουλευθέντα· βουλεύεσθαι δὲ βραδέως· ἔτι ἡ ἀγχίνοια ἕτερον καὶ ἡ εὐβουλία· ἔστι δ' εὐστοχία τις ἡ ἀγχίνοια· οὐδὲ δὴ δόξα ἡ εὐβουλία οὐδεμία.

Quærere vere & consultare differunt : nam consultare quærere quoddam est. oportet autem etiam cognoscere de bona consultatione quidnam sit, vtrum scientia quadam, an opinio, an bona coniectatio, an aliud aliquod genus. Scientia quidem non est. Non enim inquirunt de ijs, quæ norunt, bona vero consultatio, consultatio quædam est. qui autem consultat, inquirit, & ratiocinatur. Sed neque bona coniectatio est. Sine ratione enim, & velox quiddam bona coniectatio est. consultant vero permulto tempore, ac dicunt, fieri quidem oportere celeriter deliberata; deliberare autem lente. Præterea solertia quiddam aliud est, ac bona consultatio: est autem solertia quædam bona coniectatio. nec sane opinio bona consultatio vlla est.

EXPLANATIO.

Tria partium genera diximus esse tributa Prudentiæ, quorum primum iis simile partibus, quæ subiectiuæ dicuntur, explicauimus supra, quæstionibus ea de re consultò propositis, & profligatis. Aggreditur hic Aristoteles exponere de secundo simul, ac tertio. Neque enim accuratiùs hæc distinguit, quia partes hæ Prudentiæ non tam vere partes integrantes, aut potentiales sunt, quam integrantibus, ac potentialibus similes: sunt enim

enim vtræque partes, ipsius Prudentiæ quædam comites, & administræ, quales vnicuique virtuti variæ tribuuntur, & plurimæ. Liberalitatis est comes adiutrixque facilitas, humanitas, hospitalitas; iustitiæ, fides, veritas sanctitas; magnanimitatis simplicitas, opum contemptio, grauitas; Temperantiæ pudor, verecundia, reuerentia, modestia, disciplina, aliæque comprehensæ sub nomine τῆς εὐταξίας. aliarum virtutum aliæ, de quibus idem agit Aristoteles in lib. de virtutibus, & alibi. Ad eumdem modum ipsi quoque Prudentiæ, suæ pedissequæ sunt, & comites, quas partes dicimus, & earum aliquas iis similes, quas integrales, aliquas similes iis, quas potentiales appellant. De his, inquam, incipit Aristoteles agere, non quidem partitè, distinctèque, sed confusè quodammodo, atque promiscuè, nunc has, nunc illas attingens, & nunc illas his, nunc has illis interserens. Cuius nos orationem & distributionem secuti, huius interpretationem capitis sic exordimur.

Ponit vnum initio tamquam fundamentum eorum, quæ dicturus est. Ponit inquam; quærere, & consultare non idem esse. Qui enim consultat, quærit, & consultare est aliquid quærere, siue quoddam quærere. Sed quærere non est consultare: nec omnis, qui quærit, consultat, vt diximus in lib. 3. Nam de siderum numero quærimus, sed non ideo consultamus. At cum consultamus, quærimus, & consultatio est inquisitio; inquisitio vero non est consultatio. Quo posito, aperit consilium animi sui: consilium autem illi est loquitete, quid sit εὐβουλία, hoc est recta consultatio, quia hæc earum partium vna, & quidem princeps, ac ptima est, quæ dicuntur potentiales. hac enim veluti potestate quadam, ac propria vi Prudentia sic vtitur, quemadmodum vtitur anima facultatibus suis, quarum alia vegetans, & nutriens est, alia sentiens, alia ratiocinando differens, & consequentia cernens. Ad deprehendendum autem quid sit Eubulia, ait prius esse quærendum, an ipsa sit scientia vel opinio, an εὐστοχία, hoc est bona coniectura, vel coniectatio ab εὐστοχάζομαι quod est coniicio, vel assequor coniectura, vel ab εὐστοχέω, quod est iaculandi peritus sum, & translatè coniecto velociter, siue coniectura celeriter assequor, vt apud Polybium cernitur; an denique in alio genere posita sit, ex iis, quæ sibi res habent subiectas plurimas, ac diuersas. Scientia quidem, inquit, non est; cum de iis, quæ probè sciuntur, & cognoscuntur, quæri non soleat. Quorsum enim de ipsis quæratur, quæ cognitione tenentur? Sed Eubulia, siue recta consultatio, & deliberatio, quærit, quia consultatio, vt posuimus, quædam inquisitio est. Videtur demum Aristoteles ad hunc modum argumentando, ac ratiocinando differere. Qui scientiam obtinet, de eo minime quærit, cuius scientiam habet, quia scientia in animo iam consignata, & confirmata, non amplius in inquisitione laborat, sed quiescit in rebus quæsitis, & cognitis. Eubulia vero, cum recta consultatio sit, est etiam inquisitio: quia supra positum est, consultationem absque inquisitione non esse. Qui enim aliqua de re consultat, is ratiocinatur, & quærit. Igitur Eubulia non est scientia. Tum demonstrare aggreditur, eamdem Eubuliam non esse rectam illam coniecturam, siue coniectationem, quæ dicitur εὐστοχία, demonstrat autem duplici modo. Primus huiusmodi est. Eustochia est bona coniectura, siue coniectatio absque rationis inquisitione, vel certè absque longa rationis inquisitione, ac mora; & est quiddam velox, ac subitum; quia bona coniectatio in iis hominibus est, qui parata, & prompta intelligentia sunt ad rectè iudicandum, quique sentiente facultate præditi sunt optima ad bene de re aliqua existimandum propter subtilitatem sensuum, & phantasiæ munditiam, & rerum diuturnam experientiam, qua pollent. quo fit, vt vel nullam, vel exiguam postulet rationis inquisitionem. Sed Eubulia, quoniam recta consultatio est, non est velox, multumque sibi temporis sumit, & inquisitionem rationis efflagitat. Consultores enim, & consiliarii longo tempore deliberant, vt perquirant & vestigent omnia, quæ ad finem assequendum necessaria præsidia sunt. Quapropter quasi quodam prouerbio dicitur, inquit, id de quo deliberaueris, esse celeriter agendum: sed de eodem esse prius tardè deliberandum, ac lentè. Igitur Eubulia, quæ tarda est, non est recta coniectatio, & εὐστοχία quæ velox est. Nimirum sapienter, ac vere dicitur à Liuio lib. 31. Nihil esse consiliis magis inimicum quam celeritatem. celeritas enim agentis ex consultatione hominis est, non consultantis:

nec in deliberando celeritas, & festinatio rem vllam adiuuat nisi scelus & improbitatem, vt in lib. 1. Historiarum Tacit. ait. scelera, inquit, impetu, bona consilia mora valescunt. Denique hoc est illud Sallustij clarum ac nobile monitum. Antequam incipias consulto, vbi consultaueris, maturè facto opus est: & quod vulgato prouerbio circumfertur: lente festina. Significatur enim oportere lente consulere, consulta vero, & deliberata festinanter, & celeriter exequi. Secundus demonstrandi modus à solertia, siue à sagacitate petitur, & ita disponitur. Si Eubulia, & recta consultatio idem esset, atque Eustochia, & recta coniectatio, consequens esset, vt quicquid sub Eustochia continetur, esset, & contineretur etiam sub Eubulia. Id vero falsum est. Quia solertia, siue sagacitas, species quædam, & forma est Eustochiæ subiecta, quæ tamen Eubuliæ nullo modo subiungitur. Solertia enim, vel sagacitas Græcè dicitur ἀγχίνοια. Quæ ab Arist. in lib. 1. Post. sic definitur. ἀγχίνοια est inquit medii, vel causæ quædam εὐστοχία. Cui definitioni si addas ea, quæ leguntur hoc loco, dicendum erit, sagacitatem, siue solertiam esse medii causæve celerem inuentionem, siue citam quamdam, velocemque medii causæve coniectationem. Vbi animaduertendum est, id quod in syllogismo dicitur medium, in rebus agendis esse, ac dici finem. Hæc enim duo simillima & maxime comparabilia sunt inter se. Sicut enim sagacitas, & solertia dum componitur syllogismus, apparet in celeri quadam inuentione medii, sic eadem, dum tractantur agendæ res, & morales, in finis celerrima coniectatione cum primis, & maxime cernitur. Nimirum causa rerum agendarum est finis, quemadmodum in syllogismo consecutionis est causa id quod dicitur medium: adeoque qui solers est, inquit. Eustratius, confestim, ac minime paratus, aut meditatus, rerum, quæ aguntur verissimam causam, ac rationem coniectat. Solet enim exigi ratio rerum, quæ aguntur, & fiunt: quam si in promptu quis habeat, rectéque, ac prudenter assignet, appellabitur solers. Causa autem est finis. Videt aliquis, vt hoc tantum exempli causa dicamus, annonam solito longè maiorem in vrbem importari, si de bello & obsidione futura statim coniectat, eumque finem & causam importari commeatus esse coniiciendo confestim agnoscit, is enim vero vulgo putabitur, & appellabitur solers, quemadmodum in Dialecticis ille, solers habetur & est, qui conspectis extremis, medium celeriter inuenit, quod est causa, cur ea coniungantur ad consecutionem, & scientiam profundendam. His de solertia cognitis, huius argumentationis vis facile cernitur. Est enim huiusmodi. Eubulia non est eadem, ac Eustochia. Quia si esset eadem, deberet Eubuliæ tamquam species subiici solertia, quemadmodum subiicitur Eustochiæ. Sed non subiicitur Eubuliæ. Nam solertia est celerrima quædam coniectatio finis. Eubulia vero neque celeris est, neque coniectatio est finis, sed est consultatio quædam lenta de iis, quæ facile ducunt ad finem. Igitur Eubulia non est solertia siue sagacitas.

Superest è tribus opinio; cum dubitari etiam possit, vtrum Eubulia quædam opinio sit. Sed ait, simpliciter eam non esse, nec dici debere opinionem: sed id hoc loco argumentis & ratione non monstrat. Demonstrat tamen infra, & alii ex ipsomet Aristotele confirmant hoc modo. Eubulia est prudens, & recta consultatio. Recta vero consultatio inquisitio bona, & prudens est. At opinio non est inquisitio. Quamquam enim qui opinatur, haud ita certò exploratéque rem scit, vt de altera propositionis parte nihil prorsus ambigat, ad alteram tamen magis adhærescit, ac propterea non inquirit. Consultatio verò quia neutram in partem ita propendet, vt in altera potius consistat, & hæreat, in vtramque deliberat, & quærit quid eligendum prudentius, & sapientius sit. Non igitur Eubulia est, aut dici potest opinio.

PARS. II. CAP. IX. LIB. VI.

Ἀλλ' ἐπεὶ ὁ μὲν κακῶς βουλευόμενος ἁμαρτάνει, ὁ δὲ εὖ, ὀρθῶς βουλεύεται, δῆλον ὅτι ὀρθότης τίς ἡ εὐβουλία ἐστίν, οὔτ' ἐπιστήμης γε, οὔτε δόξης· ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης, οὐδὲ γὰρ ἁμαρτία. δόξης δ' ὀρθότης ἡ ἀλήθεια. ἅμα δὲ καὶ διώρισται ἤδη πᾶν, οὗ δόξα ἐστίν. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ λόγου ἡ εὐβουλία· διανοίας ἄρα λείπεται. αὕτη γὰρ οὔπω φάσις. καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις, ἀλλὰ φάσις τις ἤδη. ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ, ἐάν τε κακῶς βουλεύηται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται. ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστιν ἡ εὐβουλία βουλῆς. διὸ ἡ βουλὴ ζητητέα πρῶτον τί, καὶ περὶ τί. ἐπεὶ δὲ ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα. ὁ γὰρ ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος, ὃ προτίθεται ἰδεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται· ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα ὑπειληφώς. δοκεῖ δὲ ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι. ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία ἡ ἀγαθοῦ τευκτική. ἀλλ' ἔστι καὶ τοῦτο ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν, καὶ ὃ μὲν δεῖ ποιῆσαι, τυχεῖν τούτου, δι' οὗ δὲ οὔ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὅρον εἶναι. ὥστ' οὐδ' αὕτη πως εὐβουλία, καθ' ἣν οὗ δεῖ μὲν τυγχάνειν, οὐ μέντοι δι' οὗ ἔδει. ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν οὐδ' ἐκείνη πως εὐβουλία, ἀλλ' ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ, καὶ ὡς, καὶ ὅτε. ἔτι ἔστι καὶ ἁπλῶς εὖ βεβουλεῦσθαι, καὶ πρός τι τέλος. ἡ μὲν δὴ ἁπλῶς ἡ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἁπλῶς κατορθοῦσα, ἡ δέ τις, ἡ πρός τι τέλος.

Sed quoniam qui male consultat, errat, qui vero bene, recte consultat, perspicuum est, rectum quiddam esse Eubuliam: non tamen scientiæ, neque opinionis; scientia quidem nullum est rectum, neque enim est error. Sed opinionis rectum veritas est. Prætereaque definitum omne iam est, cuius opinio est. Sed tamen neque sine ratione Eubulia est; cogitatione igitur est inferior. Hæc enim nondum enunciatio est. Etenim opinio non inquisitio, sed enunciatio quædam iam est. Qui vero consultat, siue bene, siue male consultet, quærit aliquid & ratiocinatur. Sed rectitudo quædam consilii est ipsa bona consultatio. Quapropter consilium quærendum primum quid sit, & in quo versetur. Quoniam vero rectitudo multis modis est, constat non omnem esse. Nam incontinens & prauus, id quod sibi proponit videndum, ex ratiocinatione assequetur. Itaque recte videbitur consultasse, malum tamen magnum accepisse. Videtur autem bonum quoddam esse bene consultasse. Nam talis rectitudo consilij bona consultatio est, quæ bonum assequi potest. Sed euenit etiam, vt hoc falso syllogismo assequamur, & quod oportet facere, id assequamur, non autem quo modo oportet, sed vt fallax medius terminus sit. Quare ne ea quidem bona consultatio est, qua quis id quod oportet, consequitur. Sed non qua via oportebat. Præterea fit, vt aliquis longo post tempore quod vult consultans assequatur, aliquis vero cito. Ne illa quidem igitur bona consultatio erit, sed rectitudo secundum vtilitatem, & id quod oportet, & quo modo, & quando. Ad hæc accidit, vt etiam simpliciter bene consultauerit quis, & ad quemdam finem, sed tamen simpliciter ea est, quæ ad finem simpliciter dirigit. ea vero certa quædam est, quæ ad quemdam finem.

EXPLANATIO.

MEndosiorem hic esse scriptutam opinatur Obertus, Gifanius, & inducenda nonnulla verba ex his, quę Gręce posuimus, & Latine interpretati sumus, arbitratur. Sed quia neque Victorius, neq; Lambinus, aut alius quispiam horum æqualis ea mouit, nec ipse induxit Eustratius, tam antiquus interpres & Græcus, sed explicauit vt cętera quę sunt hîc obscurissima, retinebimus eadem etiam nos, atque vt poterimus, conabimur illustrare. Quoniam satis ostendit Aristot. quid non sit Eubulia, contendit hic docere quid sit, eius perquirendo genus, ac differentiam, quibus notis vniuscuiusque rei propria vis, & natura distinguitur. Rem igitur aggressus a genere, ait, Eubuliam esse quiddam rectum, siue rectitudinem quamdam, vt verti vellet ὀρθότης à qua voce parum Latina non abhorrebimus, dicemusque rectitudinem, quod magis Latinè rectum in interpretatione diximus. Esse autem Eubuliam rectitudinem quamdam, & in Eubulię definitione, rectitudinem esse genus, ostendere videtur hac ratione. Nemo rectè consultat, nisi per rectitudinem quamdam, vt perspicuum est. Sed per Eubuliam rectè consultamus. Est enim Eubulia recta consultatio, vt ipsum declarat nomen, & cernitur ex eo, quod qui malè consultat, peccare dicitur in consultando, peccare autem & errare dicitur, quia rectitudinem in consultando non habet. Qui vero bene consultat, non errat. Non errat autem, quia rectitudinem habet. Sed ille propterea rectitudinem in consultando non habet, quia caret Eubulia, hic rectitudinem habet in consultando, quia præditus est Eubulia. Igitur Eubulia rectitudo est, & Eubuliæ genus est rectitudo. Hęc, inquam, mihi videtur esse sententia tam obscuri sermonis, presseque, ac perplexę argumentationis hæc esse summa omnis & vis.

Non tamen scientiæ &c.] Inuento genere, perquirendę differentię sunt, quibus ea rectitudo circumscribatur, & quasi limitibus concludatur; vt demum appareat, quænam rectitudo sit Eubulia. Ac principio quidem ostendit quęnam rectitudo non sit ea, quę congruit Eubulię, vt planius demum & facilius intelligatur, quęnam sit. Ait igitur, Eubulię rectitudinem non eam esse, quę scientię possit, aut opinioni congruere. Non quidem scientię: quia id rectitudine vlla non indiget, in quod nullum cadit erratum, ac prauitas, vel falsitas. Sed in scientiam, erratum, peccatumve cadit omnino nullum, cum earum tantummodo rerum scientia sit, quę mutationi, atque inconstantię non sunt obnoxiæ, ac propterea necessariæ nominantur. Ergo scientia rectitudine vlla non indiget, adeoq; rectitudo Eubuliæ non est rectitudo scientiæ. Non opinioni. Quia tametsi potest opinio subiici falsitati, ac prauitati, quarum causa rectitudinem postulet, rectitudo tamen ea, quam ad prauitatem, falsitatemq; corrigendam efflagitat, veritas est. Sed Eubulię rectitudo non est veritas immutabilium rerum, sed rerum probitas agendarum. Igitur opinionis rectitudo, Eubuliæ rectitudo non est. Cuius enim alia quędam est rectitudo quam sit Eubulię, eius rectitudo non potest esse rectitudo Eubuliæ.

Præterea. Id de quo est opinio, quamuis incertum sit, nec definitum, quantum attinet ad veritatem, certum tamen ac definitum est, quantum ad ipsam attinet opinationem. Sed id de quo esse dicitur Eubulia, non est certum, & constitutum, quod ad ipsam etiam Eubuliam pertinet: quia Eubulia non est sine perquirente ratione, ac propterea nihil habet certi, vel definiti: nec is, qui per Eubuliam deliberat, quoad deliberat, & consultat, vllam partem sibi definit, aut eligit, sed vtramque perpendit, inquiritq; ratiocinando. Itaque non dicitur Eubulia enunciatio esse alicuius rei, sed vestigatio potius, & inquisitio, cum non dicat aliquid esse agendum, aut agendum non esse, sed inquirat, quid sit agendum, aut agendum non sit. Contra autem opinio, non est inuestigatio, vel inquisitio rei, sed enunciatio. Res enim per opinationem intelliguntur, non perquiruntur. Sed per affirmationem, aut negationem enunciantur. Igitur opinionis, & Eubulię non potest eadem esse rectitudo, cum prauitas opinionis, nisi à veritate corrigi non possit, error autem & peccatum Eubuliæ corrigi velit à probitate consilii. Quo loco est obseruate considerandum, dici ab Aristotele, Eubuliam cum opinione comparatam deficere, hoc est inferiorem & deteriorem apparere. Id enim idcirco fieri ait, quod Eubulia sine ratiocinatione, ac disputatione, vel inquisitione numquam fit, nec definita sit, aut constituta, opinio vero inuen-

ta iam vetitate, ratiocinationem, & inquisitionem deponat, atque in altera parte consistat, & conquiescat.

Sed rectitudo quædam consilii &c.] Demonstratum huc vsque solum est, quid ipsa rectitudo, quæ congruit Eubuliæ, non sit. Explicatur hoc loco quid demum sit. Dicitur que esse quædam rectitudo consilii, quod videtur esse consequens ex iis, quibus hanc rectitudinem haud congruere probatum est satis. Licet enim inde ratiocinationem hanc ducere. Eubulia rectitudo quædam est. Ergo vel scientiæ, vel opinionis, vel consilii rectitudo est. Scientiæ, opinionisque non est. Igitur est rectitudo consilii. Idcirco ad absolutam Eubuliæ cognitionem consequendam, necesse, inquit, est probe videre quid consilium sit; sed quid sit, ipse non explicat, quia de illo satis est expositum in lib. 3. vnde petere fas est id, quod hoc loco veluti supervacaneum prætermittitur. Sed ne id quidem nosse satis est. Quia rectitudo consilii non vno accipitur, atque intelligitur modo, sed duplici; hoc est proprie primum, deinde translatè, ac metaphoricè. Propriè quidem accipitur in bonis, hoc est de rebus iis rectum esse consilium dicitur, quæ honæ, honestæque sunt: Metaphoricè vero, ac per similitudinem quamdam etiam vsurpatur in malis: vt cum aliquem dicimus esse consultum, prudentemque sicarium, aut latronem. Itaque non omnem consilii rectitudinem esse Eubuliam, videtur sic demonstrate. Eubulia est bona consultatio, hoc est rectitudo consilii quædam, idonea ad aliquem bonum finem attingendum, & obtinendum. Sed non omnis rectitudo consilii ad bonum finem obtinendum instituitur, aut idonea est. Ergo non omnis rectitudo consilii est Eubulia. Assumptionem probat ex eo, quod vir prauus, atque incontinens per syllogismum, ac ratiocinationem suam inuenit, & obtinet aliquando id, quod assequi contendebat; vt cum reperit idoneam viam ad Matronarum pudicitiam expugnandam. Tunc enim, inquit, dicitur recte consultare, quia rationem ac viam excogitauit ad malum obtinendum finem accommodatam. Cum enim generatim vniuersèque rectitudo consilii dicitur, aut rectum consilium, non intelligitur illud nominatim, quod bonum, ac probum est, sed commune, siue bonum, siue malum, modò sit aptum, atque ad obtinendum propositum rectà perducat, tametsi magnum inde malum accipiatur. Itaque huiusmodi rectitudo Metaphorica, est similis propriæ: rectum quippe hoc est, aptum, ad fugam suscepit Medea consilium, cum fratrem interfecit, eiusque passim membra dispersit ad patrem insequentem retardandum. Sed inuenire salutem per cædem fratris, & tanto malo sponte suscepto, improbum simpliciter est, nec rectum eiusmodi consilium dici potest, nisi per similitudinem, & metaphoricè. Constat igitur, non omnem consilii rectitudinem ad bonum finem contendere, nec omnem consilii rectitudinem Eubuliam esse, quod demonstrandum erat. In summa id agit hic Aristoteles, & in eo laborat, vt demum intelligamus, consilii rectitudinem Eubuliæ non congruere proprie, nisi eam, quæ quatuor instructa conditionibus sit. Quarum prima est ea, quam modò descripsimus, vt videlicet in bonum, laudatumque finem intenta sit. Est enim Eubulia, vt ait Linconien. non modò rectitudo consilii, sed nominatim boni consilii rectitudo: bonum autem consilium non est, nisi quod bonum finem propositum habet. Secunda conditio est, vt non modo consilium rectum à bono fine, propositoque nascatur, sed vt viam etiam ad assequendum finem sibi deligat honestam, ac bonam. Quemadmodum enim in contemplantibus disciplinis verum interdum colligitur ex inepto fonte, qui medius appellatur terminus, & ex fallaci syllogismo, sic in actionibus humanis quandoque fit, vt ad bonum finem mala via, & improba ratione perueniatur. Id videlicet est quod sibi vult, cum ait, interdum accidere, vt ad id, quod facere oportet, hoc est ad bonum finem, perueniamus quidem, sed per ea, quæ facere non oporteret, veluti per ratiocinationis fallacias, & præstigias syllogismi. Mihi venit in mentem hoc loco id, quod apud eumdem Aristotelem est in Poëticis, vbi de personarum agnitionibus agit, quæ sæpe cernuntur in Tragicis fabulis. Multiplices eas facit, & varias, quarum alia per signa quædam accidat, alia per contextum fabulæ, rerumque seriem, quæ tractantur, alia per recordationem, ac memoriam, alia per syllogismum, alia denique, eaque postrema per ratiocinationis fallaciam, ac paralogismum; cuius exemplum petit à Tragœdia, quæ non extat, sed ei titulus, & nomen erat: falsus Nuntius. Argumentum eius fabulæ hoc fuisse contendit Madius, bonus interpres,

Vlysses à nomine cognitus ad Penelopem veniens, se Vlyssem esse contendebat. Idque vt feminæ persuaderet, affirmabat se cogniturum esse Vlyssis arcum, si eius videndi copia permitteretur. Allatum arcum inter plures illico cognouit. Inde videlicet factum est, vt & Penelope, & alii qui rem præsentes inspexerant, falso hallucinati syllogismo, prorsus existimarent, & crederent, illum hominem vere Vlyssem esse, quasi nemo esse posset, qui eum arcum præter Vlyssem, agnosceret. Itaque paralogismi fallacia & captio in eo est posita, quod illi crederent, neminem, nisi Vlyssem esse qui arcum illum agnosceret, cum vere multi fortassis essent, qui eum æque atque Vlysses ipse cognoscere possent. Et tamen ex falso illo syllogismo haud minus à Penelope cognitus est Vlysses, quam Orestes ex vero ab Iphigenia in Tauris, vt eodem loco apud Aristotelem est. Igitur, vt dicam id, cuius causa diuerticulum feci, quemadmodum ex paralogismo nata tunc est vera cognitio: sic fieri potest interdum, inquit hîc Aristot. vt probus finis existat ex improbis adiumentis, quę media nominamus. Rem explicat Eustratius, & his illustrat exemplis. Vt si quis, inquit, pauper & rerum egenus ad parandas opes adulterium committat, vel aliquis captiuus idem faciat ad obtinendam libertatem. Nam quia diuitiæ pauperi & captiuo libertas bonum esse videntur, bonum quoque vtrique adulterium videri posset, quo ille diuitias, hic libertatem consequeretur. Sed hoc falsum est. Ita, inquam, rem enucleat Eustratius. Tertia conditio rectitudinis illius, quæ conuenit Eubuliæ, ea est, vt recta consultatio, quam ipsum Eubuliæ nomen significat, iustum habeat tempus, hoc est neque longius neque breuius, quam par sit: id enim est, quod sibi vult hîc illud aduerbium quando, quod inter huius rectitudinis conditiones & circumstantias ab Aristot. ponitur. Temporis igitur oportet esse mensuram aliquam singulis consultationibus accommodatam, & consentaneam, vt rectæ sint; cum aliqua breuiore, aliqua longiore perfici tempore velit. Fit enim sæpe, vt aliquis in consultando sit præceps, nec vtatur beneficio temporis, cuius luce distinguuntur ambigua. Fit etiam contra, inquit Eustratius, vt multi vel ob ingenii tarditatem, vel propter timiditatem animi, segniores natura sint, ac plus temporis, quam necesse sit, in consiliis conterant. Interea conficiendæ rei labitur è manibus opportunitas, ipsaque corrumpitur occasio, non placabilis vnquam aut reuocabilis. Idcirco monet nos prouerbium in Mustellaria Plauti, vt crines, hoc est occasionem capiamus & teneamus. sumptum est ex illo Deo, quem Græci vocauerunt καιρὸν, Tempus; Latini occasionem dixerunt, quia viderunt apud Græcos καιρὸν, non tam esse tempus, quam ipsam occasionem temporis, & opportunitatem. Nam in Demosthene legitur καιρὸς χρηστὸς, hoc est εὐκαιρία, bona occasio. Hunc igitur Deum siue hanc Deam fronte capillata fecerunt, occipitio caluo, vt significarent, oblatam arreptis illico crinibus esse tenendam, & remorandam, elapsam frustra quæri, & reuocari; cum nullos in occipitio crines habeat, quibus iterum capi, ac reprehendi queat. Itaque propinquam illi statuerunt alteram Deam, quæ Græcè appellata est Metanœa, à nobis Pœnitentia dici potest, quia eum sera pœnitentia subit, qui pendulos à Deæ fronte crines non arripuerit. Pulchrè rem totam Ausonius expressit Epigrammate quodam, quod magna duxit ex parte è Græco Posidippi in 4. Anthol. sed de suo plurimum illustrauit.

Cuius opus? Phidiæ, qui signum Pallados, eius
Quique Iouem fecit, tertia palma ego sum.
Sum Dea, quæ rara, & paucis occasio nota.
Quid rotulæ insistis? stare loco nequeo.
Quid talaria habes? volucris sum. Mercurius quæ
Fortunare solet, trado ego cum volui.
Crine tegis faciem? cognosci nolo. Sed heus tu
Occipiti calua es? ne tenear fugiens.
Quæ tibi iuncta comes? Dicat tibi. Dic rogo quæ sis.
Sum Dea, cui nomen nec Cicero ipse dedit.
Sum Dea quæ facti, non factique exigo pœnas,
Nempe vt pœniteat: sic Metanœa vocor.
Tu modo dic quis agat tecum? Si quando volaui,
Hæc manet, hanc retinent quos ego præterij.
Tu quoque dum rogitas, dum percunctando moraris

Elapsam dices me tibi de manibus.

Hanc igitur occasionem tam volucrem, & fugacem qui nolit amittere, moras oderit in consultando minime necessarias. Laudatur adeo à Thucidide Pericles eo nomine, quod explicaret ardua quæque, ac difficillima belli, pacisque negotia, consultatione breuissima.

Quarta conditio est, vt hæc rectitudo consilii referatur ad finem totius vitæ communem, qui felicitas est. Potest enim recta consultatio interdum cæteris omnibus esse conditionibus instructa, & hac tamen extrema carere, quæ in fine hominis vltimo & communi felicitate posita est; cum multi sint, qui recte consulent, sed peculiarem aliquem, ac proprium finem, honestum alioqui ac probabilem propositum habeant. Nam de iis, qui contendunt ad improbum, dictum est supra. Eubulia igitur quæ rectissima consultatio est, peculiaris honestate finis minime contenta, rectitudinem suam ad eum, qui finis simpliciter est, hoc est ad beatitudinem refert. Illa vero rectitudo, quæ ad finem pertinet, peculiarem, ac proprium, dici non potest Eubulia simpliciter, sed tantummodo quædam Eubulia. Id enim ostendit Aristot. cum ait, eam simpliciter, absolutéque debere dici Eubuliam, quæ ad finem dirigit absolute, hoc est ad finem vltimum, atque ad felicitatem.

QVARTA. CAP. IX. PARS. LIB. VI.

Εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βουλεύεσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης, ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστι.

SI ergo prudentium est bene consultare, bona consultatio erit rectitudo secundum vtilitatem ad quemdam finem, cuius Prudentia vera existimatio est.

EXPLANATIO.

EX iis, quæ disputata sunt, Eubuliæ definitio tandem existit huiusmodi: Eubulia simplex, & absoluta est consilii rectitudo vtilis ad eum finem, in quo veram existimationem habet illa Prudentia, quæ Prudentia simpliciter est. Quod si velimus adiungere conditiones alias, quas Eubuliæ supra tribuit Aristoteles, ita eam melius definiemus, ac plenius. Eubulia est rectitudo consilii, quæ per vias, ac tempus congruens ad eum finem obtinendum est vtilis, quem perfecta Prudentia vero iudicio, & existimatione probabit. Rectitudo genus est, inquit Græcus interpres, obliquitati opposita, & peruersitati, quæ ad id, quod in consultatione quæri debet, inepta, & inutilis est. Idcirco enim hanc rectitudinem spectandam esse ait Aristot. secundum vtilitatem, hoc est metiendam ex vtilitate, quam ipsa præfert ad finem consequendum: vt ea videlicet rectitudo metaphorica ex hac definitione depellatur, quæ per se vtilis & idonea non est; cum habeat improbitatem adiunctam fini obtinendo contrariam. Nam hæc etiam rectitudo apparet iniis, qui de idonea ratione, ac modo alienæ rei rapiendæ consulrant. Quapropter eiusmodi rectitudinem diximus oportere congruentem esse, hoc est cum probitate coniunctam. Illa enim est rectitudo vtilis fini consequendo, quæ non solum idonea est, verum etiam honesta. Ad hæc. Dicitur ab Aristot. eadem rectitudo debere nonmodò probum finem, sed quemdam finem habere propositum, & eum, qui probetur iudicio, & existimatione perfectæ Prudentiæ: vt finis ille videlicet exprimatur, qui non est peculiaris, & vnus quidam (neque enim is est, quem significat Aristot. hoc loco, cum ait quemdam) sed ille generalis, ac supremus, alios complectens, atque in sua ipsius amplissima perfectione continens omnes. Hic enim est, ad quem Prudentia perfecta collimat, ac tendit, quique alios fines vulgares, & obuios ad se reuocat, secumque coniungit, vt vnà omnes conficiant beatitatem, quæ humanarum omnium actionum vitæque totius supremus finis, ac limes est vltimus.

EPILOGVS.

1. *Eubulia, hoc est bona consultatio videri potest esse vel scientia, vel Eustochia, hoc est recta coniectatio, vel opinio.*
2. *Non est scientia, quia scientia, vbi parta iam est, nihil inquirit amplius recta consultatio, quoad est consultatio, vestigat, & quærit.*
3. *Non est Eustochia quia cum hæc sit bona coniectatio, velox est, nec differit, aut ratiocinatur: sed bona consultatio lenta est, & ratiocinando in vtramque disputat partem.*
4. *Non est opinio. Qui enim opinantur, alteram iam partem cognitam habent, nec super ea ratiocinantur amplius, Eubulia vero ratiocinatur & differit.*
5. *Eubulia est boni consilij rectitudo simplex, & absoluta, congruentia, & honesta præsidia quærens ad finem vltimum obtinendum.*

PLures hîc instituendæ quæstiones essent. Sed commodè tractari non possunt, nisi prius explicentur Synesis & Gnome, aliæque nonnullæ Prudentiæ partes, quarum nomen, officium & vis in capitibus proxime sequentibus, alibique melius explicabuntur.

CAPVT X. LIB. VI.

DE SYNESI.

SVMMA.

Synesim esse, perspicacitatem, eique contrariam esse tarditatem.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Quid Synesis sit, quid ei contrarium.*
2. *Qua ratione cum Prudentia comparabilis sit.*

PRIMA. CAPITIS. X. PARS.

ΕΣτι καὶ ἡ σύνεσις, καὶ ἡ ἀσυνεσία, καθ' ἃς λέγομεν συνετούς, καὶ ἀσυνέτους, οὔτε ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη, ἢ δόξῃ. πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί· οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν· οἷ κατὰ μέρος, οὔτε ἰατρική, περὶ ὑγιεινῶν γὰρ ἂν εἴη, ἢ Γεωμετρία περὶ μεγέθη. οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων, καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσίς ἐστιν, οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὁτιοῦν· ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις, καὶ βουλεύσαιτο.

E*St autem & sagacitas & hebetudo, ex quibus appellamus sagaces, & hebetes: neque omnino idem est, ac scientia, vel opinio. omnes quippe essent sagaces. Neque aliqua vna è singularibus scientijs est, veluti medicina (de salubribus enim ageret) aut Geometria (nam circa magnitudines esset.) Non enim de iis, quæ semper sunt, nec mouentur, sagacitas est: neque de ijs, quæ gignuntur quomodolibet. Sed de iis, de quibus dubitauerit aliquis, & consultauerit.*

EXPLANATIO.



QVibus nominibus appellanda Latine sit Synesis, ambiguum est. Dicitur ab aliquibus sagacitas, perspicacitas ab aliis, ab aliis intelligentia. Quocumque potius nomine dicenda sit, pars hæc etiam est vna Prudentiæ ex iis, quas potentiales appellant, cum hæc quoque veluti Prudentiæ quædam vis, ac poteutia sit, qua deliberat, & constituit quid in humanis actionibus agendum, aut prætermittendum videatur. Huic esse contrariam ait ἀσυνεσίαν quam Latinè reddere haud minus arduum, ac difficile est. Dici tamen aut tarditas, aut stultitia, aut hebetudo solet. Ac hebetudo quidem esset ad eam exprimendam vox aptior, si sono æque Latina esset ac significatu congruens, & idonea. Sed quoniam cœpimus id contemnere, & elegantiæ præferre necessitatem, ab hoc etiam nomine non abhorrebimus; cum præsertim Victorius & alii gnari Latinitatis, hebetudinem hîc dicere non dubitarint, vt Latinè verterent ἀσυνεσίαν. Tenet igitur institutum Arist. eademque methodo, qua vsus est in perquirendo quid sit Eubulia, vtitur etiam hîc ad Synesis inueniendam, & patefaciendam intimam notionem, ac vim. Principio enim explicat quid Synesis ipsa non sit, deinde declarat, exponitque quid sit. Ait ergo primum, Synesim non esse scientiam, aut opinionem, neque omnino, siue vniuersè, neque singulariter, & ex parte. Non omnino quidem (quod est apud Aristotelem ὅλως) quia Synesis non est scieotia, vel opinio generatim, & vniuersè. Non ex parte; quia nulla generalis opinionis, ac scientiæ pars, nec vlla singularis, aut peculiaris scientia, vel opinio Synesis est. Sic autem probat, & demonstrat vtramque; ac primo quidem non esse scientiam, aut opinionem vniuersim. Nullus est mortalium, qui scientiam aliquam, opinionemve non habeat. Igitur si Synesis idem est, ac scientia, vel opinio, singuli mortalium Synesim obtinebunt. Et quia Synesis est vel perspicacitas, vel sagacitas; vel intelligentia, singuli mortalium erunt συνετοὶ hoc est perspicaces, sagaces, intelligentes, quod falsum, & experimento contrarium est. Deinde non esse scientiam aliquam peculiarem, id ratione probat, & vincit hoc modo. Si peculiarium scientiarum Synesis esset aliqua, versaretur in eo, in quo eiusmodi versatur, & posita scientia est. Si enim in alia re versaretur, non idem, ac eadem peculiarls scientia esset. Sed Synesis in nulla versatur re, quæ alicui peculiarium scientiarum proposita sit. Ergo Synesis peculiaris aliqua, & certa scientia non est. Assumptioni fidem facit argumento ab inductione petito. Synesis, inquit, non versatur in eo, in quo versatur ars & disciplina medendi: si enim in eodem versaretur, & idem tractaret, de salubribus ageret, & insalubribus: non versatur in eo quod propositum est Geometriæ, quia magnitudines non metitur: non versatur in iis, quæ tractat, & considerat Physica, quia rerum, quæ gignuntur & occidunt, hoc est rerum naturalium causas, & arcana non contemplatur: non versatut in rebus immutabilibus, & sempiternis, quarum tractatio & contemplatio Metaphysica est, sed versatur & posita est in rebus agendis dubitabilibus, & incertis est, de quibus esse consilium, & deliberatio solet, hoc an illo modo, hoc an illo tempore ac loco suscipiendæ, & conficiendæ sint. Synesis igitut, quæ res sibi propositas cum vlla peculiarium scientiarum communes non habet, eadem ac peculiatis aliqua scientia non est.

PARS. II. CAP. X. LIB. VI.

Διὸ περὶ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστίν. οὐκ ἔστι δὲ ταὐτὸ, σύνεσις, καὶ φρόνησις, ἐπιτακτικὴ ἐστι. τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστιν. ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. ταὐτὸ γὰρ σύνεσις, καὶ εὐ-

QVapropter in illis ipsis est, quæ communia Prudentiæ sunt. Non est tamen idem sagacitas, ac Prudentia. Nam Prudentia præceptrix est: id enim quod decet agere, vel non, finis ipsius est. sagacitas vero critica solum est. idem nam-

ξυνεσία· καὶ γὰρ οἱ συνετοὶ, καὶ εὐσυνετοι. ἔστι δ' οὔτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν, οὔτε τὸ λαμβάνειν ἡ σύνεσις· ἀλλ' ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται συνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων, περὶ ὧν ἡ φρόνησίς ἐστιν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εὖ, τῷ καλῶς, ταυτό· καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τοὔνομα ἡ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσυνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μανθάνειν. λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν, συνιέναι πολλάκις.

queſagacitas eſt, ac bona ſagacitas. Etenim ſagaces etiam bene ſagaces ſunt. Eſt autem neq; habere Prudentiam, neq; conſequi ſagacitas; ſed quemadmodum intelligere dicitur ſagire, cum quis vtitur ſcientia, ſic cum quis vtitur opinione ad iudicandum de his, circa quæ Prudentia eſt, alio loquente, & quidem ad iudicandum præclare. Nam bene idem eſt quod præclare. Et inde natum eſt nomen ſagacitas: ex qua bene ſagaces dicuntur, ex ea, inquam, quæ in intelligendo eſt. Dicimus enim ipſum intelligere, ſagire, ſæpiſſime.

EXPLANATIO.



Dictum postremò est, Synesim in iis esse positam, & ea tractare, de quibus ambigi possit, hoc an illo modo, hoc an illo tempore, ac loco agenda sint, aut non agenda, quæ in summa deliberationum omnium materia est. Cum autem in his ipsis Prudentia quoque versetur, ac tota in deliberatione posita sit, videri etiam potest Synesis cum Prudentia materiam habere communem. Iure itaque putabit aliquis Synesim à Prudentia non differre, & idem esse quod Prudentia est. Docet nunc Aristoteles, ex dictis id malè confici, & Synesim à Prudentia nihilominus distinguendam esse, quia tametsi materiam communem habent, in ea tamen òpere versantur, & occupantur vario. Eius autem ratio sic est. Virtutes, siue habitus vniuerse, qui differentia ex se proferunt opera, differentes sunt. Est enim commune iam, ac verissimum dictum Philosophiæ, ab actibus esse petendam differentiam habitus. Sed Synesis, ac Prudentia differentes inter se proferunt actus, & opera. Nam Prudentia præceptrix est, & imperat quod oporteat agere. Qua in re ait esse positum Prudentiæ finem, hoc est opus, munus, & officium Prudentiæ. Sic enim etiam Quintilianus pro Rhetoricæ officio, munere, vel opere, dixit impropriè finem. Est, inquam, officium, opusque Prudentiæ, ea quæ sunt agenda, vel non agenda præcipere. Synesis autem, hoc est sagacitas non est præceptrix, sed disceptatrix, & critica. Eius enim officium, partesque sunt ea iudicare, quæ à Prudentia sunt imperata, & introrsus inspicere, rectáne sint & honesta. Est ergo sagacitas propria, vis quædam intelligendi, iudicandique ea, quæ ab ipsa Prudentia præcipiuntur. Idemque ait esse munus & officium εὐξυνεσίας hoc est bonæ præclaræque sagacitatis; quemadmodum iidem apud Græcos sunt ξυνετοὶ & εὐξύνετοι hoc est sagaces, & bene sagaces, hæc autem propterea nos ita docet, quod Prudentia non præcipiat, nisi ante sagacitatis vi cognouerit, ac iudicauerit recta & honesta esse quæ præcipit. Itaque tria ponit esse opera Prudentiæ, consultare, iudicare, præcipere. Quia quemadmodum contemplatricis rationis opera duo sunt, hoc est inquirendo inuenire, ac de inuentis iudicare, sic practicæ, atque ad actionem relatæ sunt tria, hoc est inquirere per consilium, quod pertinet ad Eubuliam, iudicare de rebus in consilio positis, ac deliberatis, quod est huius sagacitatis, quæ dicitur Synesis; & præcipere iudicata, quod est opus extremum Prudentiæ suis expletum numeris, ac perfectum. Igitur inter hæc opera id quod est sagacitatis proprium, positum est in iudicando; eoque nomine distinguitur à Prudentia; quia tametsi opera illa tria, ipsius Prudentiæ sunt singula, postremum tamen, quod situm in præcipiendo est, illi tribuitur vt suum. Est enim vltimum, & perfectum, nec in eo videtur aliud exposcere præsidium vel habitum, sicut exposcit in inquirendo per consilium, & in iudicando per Synesim. sed ipsa per se præcipit, & imperat deliberata iam, & iudicata, nec vllis vtitur admi-

nistris. Igitur, vt colligamus omnia, sagacitas, siue Græcè Synesis, quamquam proptet materiam quam tractat, à Prudentia non differt, longè tamen ab ea differt ob opus, & officium varium, cum ipsius sit intelligere, perspicere, ac iudicare, Prudentiæ vero præcipere & imperare.

Est autem neque habere Prudentiam &c.] Locus obscurus, & perplexus, nec vllus interpretum aut lucem præfert, nisi malignam & parcam, aut cum filo præit, nisi passim interciso. Videtur tamen cum superioribus aptus sic esse, atque hanc habere sententiam verbis ambignis obuolutam, & conditam. Dictum est, Synesim, siue sagacitatem non esse Prudentiam; quia tametsi materiam communem habent, officio tamen & opere differunt. Posset aliquis contra sic ratiocinando differere. Esto: sagacitas non sit idem quod Prudentia, tamen habere vel acquirere aut accipere Prudentiam, idem est ac Synesis, aut sagacitas. Demonstrat adeo, ne id quidem esse sagacitatem, hoc est neque esse habere, neque acquirere, aut accipere Prudentiam, siue, vt aliter hoc explicemus, sagacitatem neque generationem esse, neque possessionem Prudentiæ, quod fortasse demonstrare sic instituit, quod essent aliqui, qui de sagacitate id prorsus, quod hîc refellit, opinarentur, & crederent. Demonstratio autem, & confutatio videtur huiusmodi. Ea, quæ non sunt simul, eadem esse non possunt. Quamquam enim ea, quæ simul sunt, possunt non esse eadem, ea tamen quæ sunt eadem, esse simul oportet. Sed sagacitas, & accipere, vel acquirere Prudentiam non sunt simul. Igitur eadem esse non possunt. Non sunt autem simul, inquit Eustratius; quia suscipi, & acquiri Prudentiam tunc dicimus, cum nondum in anima est, sed comparatur, & gignitur, quod enim fit, nondum est. Sagacitas autem est Prudentia posterior, Prudentia sagacitate prior. Quia sagacitas, vt diximus, ea perpendit, & iudicat, rectáne atque honesta sint, quæ à Prudentia præcipiuntur. Ergo sagacitas, genitam Prudentiam postulat, antequam ipsa sit, adeoque non potest esse generatio adeptioque Prudentiæ. Neque vero habere, vel possidere atque obtinere Prudentiam idem esse potest, quod sagacitas est. Si enim hoc esset, sagacitas ipsa idem ac Prudentia esset. Qui enim Prudentiam habet, & possidet, genitam iam perfectamque Prudentiam possidet. Itaque si sagacitas idem est, ac habere, vel possidere Prudentiam, idem sagacitas est, ac ipsa Prudentia. Sed paulo ante ex vtriusque officio, vel opere differente, ac vario demonstratum est; sagacitatem non esse Prudentiam. Igitur neque acquirere, vel suscipere, neque habere, vel possidere Prudentiam, sagacitas est.

Sed quemadmodum intelligere dicitur sagire &c.] Docuit huc vsque quid Synesis, & sagacitas, siue perspicientia non sit, ostendens, neque scientiam, neque opinionem, neque Prudentiam; neque generationem, possessionemque Prudentiæ Synesim esse. Decernit nunc aliquando quid demum sit. Quamquam enim hoc supra iam indicauit, cum dixit, Synesim esse positam in iudicando, siue Synesim esse quamdam facultatem, & vim iudicandi, id tamen hoc loco declarat amplius, & similitudine quadam illustrat aptissima. Proponit quippe primum Doctoris exemplum, ac discipuli deinde sagacitatem cum his comparat, ad hunc modum. Quemadmodum cum sua scientia quis vtitur in docendo, discipulus adest, qui à Doctore tradita, & explicata percipiat, eaque nisi sit hebes, & plumbeus, recte diiudicet, videns, ac penitus inspiciens, vera ne sint, an falsa: sic in opere sagacitatis, & Prudentiæ fit, vt Prudentia inueniat, doceat, ac demonstret; sagacitas autem inuenta, & demonstrata iudicando perpendat, exploretque rectáne sint an secus. Officium enim sagacitatis est in rebus agendis ea percipere, ac iudicare, quæ à prudente inueniuntur, & demonstrantur; idque cum facit is, qui iure dicitur sagax, satis explet partes omnes muneris sui. Quam similitudinem aptam & congruentem esse ex verbis μανθάνειν & συνιέναι potest intelligi. Quamuis enim συνιέναι propriè est sagire, siue sagacem esse, ac perspicacem, μανθάνειν vero discere, ac percipere, idem tamen est sæpe μανθάνειν hoc est discere, ac συνιέναι quod est pollere sagacitate; vt intelligamus recte discipulum, cuius est proprium μανθάνειν hoc est discere, comparatum esse cum viro sagaci, cuiu est proprium συνιέναι hoc est inspicere penitus & acutè sentire: cum sæpe apud Græcos idem sit discere, ac penitus acutéque perspicere. Posset igitur ex his huiusmodi colligi definitio; vt distinctius appareat quid sagacitas Aristoteli sit. Synesis siue sagacitas est habitus animi factus & idoneus ad ea recte noscenda, & iudicanda, quæ à Prudentia præcipiuntur.

EPILOGVS.

1. *Sagacitas, quæ hebetudini contraria est, non est idem ac scientia, vel opinio generatim, neque aliqua scientia pecularis, aut opinio. Res enim tractat longè differentes ab iis, quæ his proponuntur habitibus.*
2. *Sagacitas in iis cernitur rebus, in quibus ipsa quoque Prudentia cernitur, idem tamen quod Prudentia non est, quia Prudentia præcipit, sagacitas iudicat.*
3. *Neque sagacitas idem est quod acquirere vel habere Prudentiam. Quia sagacitas ipsa Prudentia posterior est, adeoque non potest esse generatio, vel possessio Prudentiæ*
4. *Sagacitas est habitus, in quo principium ponitur idoneum ad rectè iudicandum de iis, quæ Prudentia iubet.*



CAPVT XI. LIB. VI.

DE GNOME, SIVE SENTENTIA.

SVMMA.

Gnomen siue sententiam esse rectum iudicium æqui bonique, vel æquitatis.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Quid sententia sit*
2. *Sententia, Synesis & Prudentia inter se comparantur.*
3. *Intelligentia, siue intellectus in rebus agendis principium dici potest, ac finis.*

PRIMA. CAPITIS. XI. PARS.

Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας, καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστι κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ, τὸν γὰρ ἐπιεικῆ φαμὲν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περί ἔνια συγγνώμην. ἡ δὲ συγγνώμη, γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή. ὀρθὴ δὲ ἡ τοῦ ἀληθοῦς.

QVæ vero nominatur sententia, ex qua bene sententes & eosdem habere dicimus sententiam, boni æquique viri est iudicium rectum. Indicium autem est hoc, quod hominem æquum, ac bonum maxime dicimus esse pronum ad consentiendum, siue ignoscendum: & æquum, ac bonum etiam esse, in quibusdam consensum præbere, ac veniam dare. Consensio autem & venia sententia est apta ad iudicandum de bono, & æquo, & quidem recta. recta autem est, quæ veracis hominis est.

EXPLANATIO.



Æc est vltima Prudentiæ pars, ex iis, quas appellant vulgo potentiales, quia Prudentiæ vires quædam esse videntur ac potestates ad rectius agendum inditæ. Græcè γνώμη Latinè dicitur vtrumque sententia. Monet enim hîc iure Lambinus, huius interpretationem capitis esse perdifficilem, & veluti Græcè linguæ iuxta,

iuxta, ac Latinitatis Antistes exclamat in hoc vestibulo, detertetq; profanos, hoc est Græcarum litterarum imperitos, quasi nondum mysteriis initiatos. Monet, inquam, hęc,& iure clamat vir vtriusq; linguę sermones apprime doctus. Sed quia nostram nos obligauimus huic operi fidem,necesse habemus in hęc etiam adita penetrare. De Gnome igitur,hoc est de sententia, ingressus hic Aristoteles dicere, explicat primo quid sit, eiusq; notas, quibus distinguatur, enumerat. Habitum igitur in nobis ait esse quendam,qui sententia nominetur ex eo,quod vti sententię nomine soliti sumus, cum aliquos homines bene sentientes dicimus esse rectamque sententiā habere de aliqua re. Nā, vt ait hic Eustrat. hoc sententię vocabulum haud ita frequenter in omniū ore versaretur,nisi res etiam inueniretur aliqua,cui sapienter,ac recte nomen illud fuisset impositum. Itaq; vel ex ipsius vsurpatione nominis ita frequenti, communiq; declarari videtur,aliquam in nobis habitudinem esse oportere, quę sit dicenda sententia. Tum quid ipsa sententia sit, ita definit. Est ęqui,ac boni viri iudicium rectum. Sic enim Latine reddere necesse est quod Grçcè dicitur ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή, cum vir ἐπιεικὴς alius esse non possit,nisi is, qui vtitur ἐπιεικείᾳ. hęc autē est id quod apud Latinos dicitur ęquitas,aut ęquum, ac bonum, vt docuimus in lib. 5. Itaq; vir ἐπιεικὴς dici posse videtur apposite bonus, & ęquus, adeoq; sententię definitionem ita vertimus: est æqui, ac boni viri iudicium rectum. Igitur, vt eam per partes nunc explicemus, iudicium genus est, quod non sententiam modo, verum etiam sagacitatem amplectitur. Et quia iudicium, alicuius hominis iudicantis iudicium est, nec potest animo absq; iudicante comprehendi,necesse fuit etiam iudicantem in definitione ponere,vt intelligeremus quid differat à sagacitate sententia. Sagax enim,siue perspicax, qua parte sagax, & perspicax est, non ex æquitate, sed ex sagacitate,ac perspicacitate iudicat: ipsa vero sagacitas,& perspicacitas eius operis quod à Prudentia proficiscitur, & finis ab eadem Prudentia propositi animaduersio quædam est & cognitio, qua & id quod factum est, esse laudabile, & modum quo factum probum, atq; ad propositum finem accommodatū fuisse percipimus. Itaq; vel hinc aliquod apparere discrimen incipit inter sagacitatem atque sententiam. Est enim ipsa quoq; sententia iudicium, & quidem rectum, verumq; sed quia cum iudicat, ex æquo, ac bono, siue ex æquitate iudicat, in hoc quoq; iudicio, quod est genus, à sagacitate differentiam habet. Cæterum cum & ipsa sententia, & perspicacitas, de actionibus, & fine Prudentiæ iudicia sint, obscurum adhuc esse fortasse possit, quo nomine, quaue nota postrema differant inter se: sciēdum igitur est, perspicacitatis illud solum esse munus, & eas partes, vt & propositum à Prudentia finem bonum esse, & modum ad eum consequendum adhibitum prorsus idoneum; & præceptionem rectam rationique consentaneam fuisse iudicet: æquitatem vero siue sententiam non omnes omnino actiones Prudentiæ iudicando persequi, sed eas tantummodo, in quibus rectène se penitus habeant, an aliqua peccent ex parte ambigi solet. Exemplum ad rem illustrandam Eustratius illius proponit imperatoris, qui cum hostium ingruisset exercitus, ciuesque ad tuendam patriam egressi quidem fuissent, sed ex murorum fiducia, quo se recipere possent, eorum impetum non sustinerent, ac subinde refugerent, mœnia confestim exturbari iussit, vt ea spe deposita, ciues hostibus reluctari fortiter, ac resistere cogerentur. Ergo si accusetur imperator, quod vrbis mœnia per temeritatem sit demolitus, in ea re vir æquus & bonus, recte, ac sapienter eum fecisse iudicabit, quod alia via nec hostium impressionem auertere, nec nisi dirutis mœnibus seruare patriam, ac rempublicam ille potuerit. Nempe in eiusmodi Prudentiæ dubiis actionibus, in quibus ambigitur, an aliquid recte sit factum, æquitatis elucet habitus, & sententia, quæ decernit, ac iudicat, id ex Prudentiæ legibus actum esse, quod Prudentiæ contrarium videbatur. Fit enim hic illi iudicio quiddam simile, quo nos ex æquo, bonoque statuimus, aliquid perpetratum aduersus Principum leges, & decreta non esse, quod in speciem summè videtur iis aduersari legibus & decretis. Sagacitas autem nihil agit eiusmodi, sed simpliciter ea, quæ geruntur, aut præcipiuntur à Prudentia, iudicat, nec vllam æqui boni rationem habet, quia non id ei propositum est, vt quæ dubitabilia sunt, & facta videntur imprudenter, ac temerè, mitiorem in partem interpretetur, & suscepta prudenter esse iudicet ac decernat, quod est officium sententiæ proprium. Itaque definitio sententiæ videtur hæc ex Aristotele colligi posse. Est iudicium rectum æqui viri, ac boni: iudicium enim rectum habet cum sagacitate commune, propriam habet æquitatem in iudicando, ei similem, qua iudex vtitur aut magistratus, cum non summo iure

vult agere, ſed ex æquo, & bono litem, cauſamque decidere. Quæ definitio videtur potius actioni ſententiæ, quam eiuſdem habitui congruens eſſe. Quod ſi definiri debeat etiam habitus, dici ſic poterit. Sententia eſt habitus, & principium, quod in viro æquo, ac bono cernitur idoneum, ac valens ad iudicandum ex æquitate acta Prudentiæ dubia, ſiue ea, quæ à Prudentia dubiè præcipiuntur. Neque enim ſententia ſignificat hîc quod ſolet vulgo ſignificare, ſed habitum principiumque iudicii cuiuſdam, quod poſſit cum æquitate comparari.

Iudicium autem] Argumentum ad eam definitionem comprobandam, & confirmandam petit ex verbo compoſito. Verbum vero compoſitum eſt συγγνώμη, conſenſio, ſiue venia, & facilitas ad ignoſcendum, ductum à ſimplici γνώμη, quod ſententiam, vt ſupra dixi, ſignificat. Ab hac enim voce συγγνώμη ſunt appellati συγγνωμονικοὶ homines ad conſentiendum, ſiue ad veniam dandam & ignoſcendum procliues. Hinc enim fit, vt quoniam homines in iudicando faciles, atque ad ignoſcendum proni συγγνωμονικοὺς dicimus. συγγνωμονικοὶ autem appellati ſunt à συγγνώμη, hæc vero ducitur à γνώμη, quæ ſententia eſt, ipſa ſententia nihil aliud ſit, quam conſenſio quædam, ac facilitas ad ignoſcendum, & veniam dandam, ſiue iudicium ad ignoſcendum procliue, cuiuſmodi in viro bono, & æquo ſolet eſſe. Itaque ſententia iure dicitur eſſe iudicium viri boni, & æqui, ſiue principium, & habitus ad veniam dandam, & ad ignoſcendum ex æquitate propendens. Conſentire autem, & ignoſcere ſeu veniam dare, quod eſt Grecè τὸ ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην, nihil aliud eſt hoc loco, quam vti æquitate in iudicando, vel ex æquo, ac bono iudicare. Animaduertit hîc Euſtratius, Ariſtotelem pulcrè demonſtrare voluiſſe vim verbi ſimplicis ex compoſito. Quamquam enim verbum ſimplex natura notius eſſe oporteret compoſito, compoſitum tamen notius eſt nobis, quam ſimplex, adeoque nobis multò quam ſimplex melius, & planius poterit vim & notionem ſimplicis oſtendere. Itaque recte ad vocabulum γνώμης explicandum συγγνώμην aſſumpſit, & ex communi omnium opinione quid ſententia ſit, demonſtrauit. Dicimus enim quaſi vulgo Syngnomonicum, hoc eſt virum æquum, ac bonum eum, qui ad conſentiendum, & ignoſcendum ſit promptus, ac pronus; & æquitatem nihil aliud eſſe, quam habere conſenſionem, & veniam in aliquibus dare, quæ à viris aguntur prudentibus, & à bonis æquiſque iudicantur hominibus, ac recta putantur, & ſi ab aliis non æquis fortaſſe reprehenduntur. Corrigit idem Euſtratius aliquot exemplaria, in quibus ea verba Græcè ſcripta eſſent, quæ ſignificarent veniam in ſingulis dare, contenditque reponendum eſſe, in aliquibus, aut in quibuſdam veniam dare; quia vir æquus, ac bonus non de omnibus iudicat, nec in omnibus vtitur æquitate, ſed ſolum in aliquibus, & in iis tantum, quæ in ſpeciem aliquid imprudentiæ, vel culpæ habere videntur admiſtum.

Ad extremum in hac definitione ponitur rectum, diciturq; ſententia non ſolum eſſe viri boni & ęqui iudicium, ſed iudicium rectum, idq; neceſſario factum eſſe ipſe Gręcus interpres docet in hunc modum. Neceſſario ſubiungit Ariſtoteles, ſententiam eſſe vim ęqui ac boni viri rectam iudicatricem. Æquus enim ac bonus vir, quia leges vniuerſim poſitę ſunt, nec potuit legiſlator omnia perſequi, quę in actionibus eueniunt humanis, incidit interdum in eas res, & tempora, quibus id exequi non oportet, quod vniuerſim imperat lex, ſed minus aliquid eſt faciendum, quam ab eodem legiſlatore pręceptum erat, id quod ſententię, ſiue conſenſionis, ſiue clementię proprium eſt. Rectè enim vir ęquus, ac bonus de rebus huiuſmodi iudicans imminuit ius, quod legiſlator vniuerſim conſiderat, & propoſuerat ciuibus, ac propterea ſententiam habere dicitur, hoc eſt iuris, ac legiſlatoris explicare ſententiam, & conſentire, ſiue peccantibus ignoſcere, ac veniam dare. Vt ſi lege iubente, inquit Euſtratius, eum qui parentem verberarit eſſe plectendum capite, noctu quiſpiam verberauerit patrem ingredi domum volentem, exiſtimans eſſe Furem, de hoc enim legiſlator cum de parricida decreuit, nihil adiungit. Minuet ergo ius in hac re vir ęquus, ac bonus, neq; patietur hanc præſcriptam à lege pœnam, ac ſupplicium lucere, cum imprudens, & ex ignoratione peccarit: adeoq; conſentire dicitur, quaſi cum eo, quem iudicat conuenire, & congruere videatur. Summa igitur hęc eſt; ſententiam eſſe Prudentię partem reſpondentem & ſimilem illi ęquitati, quę nominatur ἐπιείκεια, eſtq; ſcripti iuris emendatio quędam, de nonnullis explicans, ac decernens, de quibus ipſa lex vniuerſim ferri nō potuit. Quemadmodum enim emendatio illa eſt mens, & ſententia legiſlatoris, ipſa lege non expreſſa; ſic huiuſmodi prudentię pars, quę ſententia dicitur, ipſius quodammodo prudentię mens, & placitū eſt, quod exprimi planè inter cōmunia Prudentię pręcepta non potuit.

Εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἕξεις εὐλόγως εἰς ταυτὸ τείνουσαι. λέγομεν γὰρ γνώμην, καὶ σύνεσιν, καὶ φρόνησιν, καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν, καὶ νοῦν ἤδη, καὶ φρονίμους, καὶ συνετούς. πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσί, καὶ τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ ἐν μὲν τῷ κριτικὸς εἶναι, περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετός, καὶ εὐγνώμων, ἢ συγγνώμων. τὰ γὰρ ἐπιεικῆ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον· ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα, καὶ τῶν ἐσχάτων ἁπάντων τὰ πρακτά. καὶ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις, καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά. ταῦτα δ' ἔσχατα, καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων, καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι, καὶ οὐ λόγος, ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων, καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου, καὶ ἐνδεχομένου, καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται. ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς, γνώμην δ' ἔχειν, καὶ σύνεσιν, καὶ νοῦν· σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει, καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης.

Sunt autem omnes hi habitus haud sine ratione in idem tendentes. Dicimus enim sententiam, & sagacitatem, & Prudentiam, & intelligentiam ad eosdem referentes, sententiam habere ac mentem iam, & prudentes esse, & sagaces. Omnes enim hæ facultates extremorum sunt, & singularium. Atque in eo quidem, quod quis ad iudicandum valet de iis, de quibus prudens, sagax, & bene sentiens, siue consentiens erit. Nam æqua bona communia bonorum omnium virorum sunt, in ea re, quæ ad alium spectat. Sunt autem inter singularia & extrema, omnia quæ cadunt sub actionem. Etenim prudentem virum necesse est illa cognoscere: & sagacitas, ac sententia circa res sunt, quæ cadunt sub actionem. Hæc autem extrema sunt, & intelligentia extremorum est in vtramque partem. Etenim primorum terminorum & extremorum intelligentia est, & non ratio; hæc quidem in demonstrationibus versans immobilium terminorum, & primorum, illa in rebus consistens agendis, extremi, eius, quod aliter euenire potest, & alterius propositionis. Principia enim hæc sunt eius, cuius gratia. Nam ex singulis vniuersum existit. Horum igitur oportet habere sensum, hic autem est mens. Quapropter etiam naturalia videntur hæc esse, ac natura sapiens quidem nemo; sententiam autem habet, & sagacitatem, & intelligentiam. Signum vero huius rei est quod has etiam ætates arbitramur sequi, atque hæc ætas intelligentiam habet, & sententiam, perinde, ac si natura causa sit.

EXPLANATIO.

Cum de Prudentia, deque habitibus, & partibus, aut facultatibus ipsi Prudentiæ subiunctis supra iam explicarit, & differuerit plurimum, putat nunc eosdem hos habitus esse inter se mutuò comparandos, hoc est Prudentiam, sagacitatem, sententiam, ipsumque adeo intellectum, quod nomen vsurpatur hoc loco pro eorum habitu principiorum, quæ referuntur ad actionem, ac propterea dici solent actiua. Desideratur Eubulia; sed hæc vnà cum Prudentia coniuncta est. Ostendit igitur, hos omnes habitus conuenire inter se primum, quia in eodem homi-

ae fint; sic prorsus, vt qui prudens sit, sit etiam consultor optimus, sagax, ęquus, & bonus æstimator, principia rerum agendarum acutè, ac subtiliter intelligens: deinde quia singuli sunt extremarum, ac singularium rerum, in quibus ipsa versatur occupaturque Prudentia. Nihil enim eligit, aut præcipit prudens, nihil consultor deliberat, nihil prouidet sagax, aut æquus, ac bonus corrigit iudex; quod extremum, ac singulare non sit. Quippe diximus alibi ab Aristot. rerum agendarum extremum appellari, quod est singulare, cur autem rectè sic appelletur, id etiam diximus. Itaque quod attinet ad eum hominem, in quo sunt habitus hi, separari alter ab altero, disiungique non possunt; cum qui Prudentia sit prȩditus, eundem rectè consultandi facultate, eundem sagacitate, eundem sententia oporteat esse præditum; contraque qui sententia, vel sagacitate, vel recta consultandi vi sit instructus, eundem necesse sit omnibus his ornatum habitibus esse. Cæterum haud tanta tamen omnium coniunctio, & communicatio est, quin ratione differant inter se, cum alias atque alia sit ratio, aliud officium ac partes singulorum. Idem enim vnusque vir, qua parte dicitur prudens, inuenit, ac præcipit ea, quæ præsidia esse putat ad aliquem finem consequendum idonea; qua vero dicitur sagax, tum ea, quæ prudens intelligit, omnia percipit, tum ea iudicat esse recta, & rationi consentanea, quæ ab ipsa Prudentia præcipiuntur; qua denique dicitur bene sentiens, vel præditus esse sententia, iudicat eadem iussa Prudentiæ honesta, & congruentia esse, & ea, quæ aliqua indigent emendatione, corrigit, habita ratione rerum, personarum, & temporum, quæ legislator dum vniuersè præcipit, antecertere cognitione, ac prouidere non potuit. Vnus igitur, idemque homo est, hos omnes obtinens habitus, in actiua positos intelligentia, solaque rationis varietate differentes.

Et intelligentia extremorum est in vtramque partem.] Ex commemoratis habitibus, eum qui dicitur intelligentia, vel intellectus, sibi seponit, de quo seorsim, ac separatim copiosius explicet. Quem quidem cum intellectum nominat, eum intelligere videtur, qui communis, ac generalis est, theoricum videlicet, actuosumq; sine discrimine, ac definitione sub se complectens. Quemadmodum enim res sunt duplices, hoc est eę, quę solitarię contemplationi, & illę, quę actioni subiiciuntur, & operi, sic duplicia rerum principia sunt; & intellectus, suo habitus principiorum est duplex alter in principiis versans theoricis, alter positus in actiuis; & vterq; inquit Aristot. extremorum est; sed diuersa tamen ratione, ac modo, quia extrema ipsa diuersa sunt. alia quippe vniuersa dicuntur, & generalia; alia peculiaria, & singularia. In iis contemplans, & theoricus occupatur intellectus, in his detinetur practicus, & actiuus. Ac rectè quidem, aptéq; vtraq; principia nominantur extrema: generalia enim illa, & vniuersa, quę theoricus intuetur intellectus, extrema iure dicuntur, quia collecta cum singularibus, à quibus ortum ducit humana cognitio, vltima sunt, & postremo loco cognoscuntur; illa vero peculiaria, in quibus versatur, ac cernitur intellectus actiuus, etiam appellari postrema possunt, quia nostra ipsorum cognitio, si naturę spectetur ordo, initium capere debet à communioribus, paulatimque ad minus communia, & demum ad singularia peruenire. Atque id est, quod breuiter, & subobscurè significat iis verbis: in vtramque partem. Siue enim ex ea parte, & eo rerum ordine, qui naturæ dicitur esse proprius, hoc est ex iis, quę priora natura sunt, cognitionem aggrediaris, siue ex iis, quę nobis sunt priora, & singularia, semper intellectus ipsa principia contemplatur, quę propter eam, quam exposuimus causam, appellari possunt extrema. Et quoniam habitus illę, qui dicitur intellectus, ea principia non differendo, & ratiocinādo perquirit, sed cognitione simplici comprehendit, ac tenet; adiungit, principiorum non esse rationem, hoc est scientiam ratiocinatione quęsitam, sed intellectum, hoc est cognitionem simplicem, ac velut intuitum. Pergit vero dicere prętcrea id quod vulgo penè scitur ab omnibus, ac sępissimè supra dictum iam est, principia illa, quę theoricus intuetur intellectus, esse terminos quosdam immobiles, hoc est res immutabiles, & quæ aliter esse non possunt; cum ex iis demonstratio conficiatur, quę nisi constantissimis innitatur initiis ac fundamentis, infirma est, ac facile dilabitur: ea vero principia, quę intellectus tractat actiuus, esse extremi, hoc est rerum, quę nobis, & ex nostra ipsorum parte priora sunt cognitu, & esse eius rei, quę aliter aliterque potest euenire, & alterius propositionis, hoc est propositionis singularis. Theoricus enim intellectus principia, siue propositiones omnes habet communes generales & vniuersas, quæ solent in demonstrationibus adhiberi;

sed actiuus singularibus principiis, ac propositionibus vtitur, & ex iis eam ducit argumentationem, quæ verosimilis, aut probabilis appellatur. Cuiusmodi sunt illæ, quas verisimilitudine contenti sæpe proferunt Oratores. Nam cum Orator, (inquit Eustratius) ita ratiocinatur, hic noctu vagatur; fur igitur est: ex singulari propositione totam argumentationem componit, & quidem rectam, quia rerum agendarum principium est singulare.

Principia enim hæc sunt &c.] Sed quoniam actiuus intellectus haud prorsus vniuersas, communesque repudiat propositiones, adiungit hoc loco, alteram quidem propositionem in syllogismo intellectus actiui semper esse singularem, sed ex ea fieri gradum ad communem, & generalem: idq; præstare Demosthenem, ait Eustratius, cum dehortari vult Athenienses, ne cum Philippo rege sanciant fœdus. Postquam enim ex iis, quæ idem Philippus egit, eum insidiatorem atque hostem Atheniensium esse demonstrauit ex iis singularibus ad communia processum habet, generalemque propositionem in hunc modum pronunciat. Qui ea struit, & agit, quibus ego fallar, & capiar, is aduersum me bellum gerit, tametsi nondum tela iaciat, neque iaculetur in me. Hęc enim propositio quamuis ex ipsis verbis, ipsaque dicendi forma, singularis esse videri possit, sententiæ tamen communis est, ac generalis: perinde ac si dicatur, Quicumque molitur, & agit ea, quibus ego capiar, & circumueniar, is bellum contra me gerit, tametsi gladium non stringat aut iaciat telum in me. Ex iis ergo, quæ nominatim, definitéque aguntur ab aliquo, generalem propositionem constituens vir politicus, aut Orator id concludit, eum hostem esse, qui clam molitur insidias, & eum qui noctu vagatur, esse furem. Oportet enim primò singulares nosse propositiones, ac per eas exinde quasi per gradus ad communes & generales ascendere, tum ex generalibus, & communibus iterum ad singulares fundandas confirmandasque descendere. Propterea enim, his expositis, veluti colligens, & concludens orationem, enunciat ex singularibus vniuersum existere, hoc est, ex singularibus propositionibus demonstrari communes, & vniuersas, vnde scientia gignitur, & doctrina.

Horum igitur oportet habere sensum, hic autem mens est.] Harum itaque singularium propositionum ait sensum, hoc est rationem oportere illum habere, qui aliquid in ciuitate agere velit honestè. Sensum enim hîc eam cognitionem singularium propositionum appellat, quæ in actiua mente, siue intelligentia est; id quod ipse declarat planissimè, cum ait: hic sensus autem mens, siue intelligentia est. Hoc igitur Aristoteles his pauculis verbis, vt Eustratio placet, in summa præcipiendo significat, eum qui recta ratione in ciuitate sit aliquid acturus, plurima esse præditum experientia oportere; nosse ac vidisse permulta, & ex iis, quę nouerit, agenda prospicere, quod facile consequetur, si probè ac diligenter obseruarit quid ex re qualibet effecta, vel non effecta consecutum sit, quales ex quocumque viuendi genere suscepto redditi sint, & euaserint homines, quo pacto iuuerint suos, aut iisdem nocuerint: aliaque huiusmodi curiosè notarint, quę mentis oculum acuant, efficiantque ad res prouidendas & coniiciendas idoneum. Nam qui vel experientia caret, nec multa vidit, vel vidit quidem plurima, sed iis haud magnopere intendit animum, siue quod noluerit, siue quod ingenii tarditate fuerit impeditus, nullam ex iis quæ fiunt, & accidunt percipit ad prudenter agendum, vtilitatem; cum aut ex imperitia, aut ex negligentia, aut ex tarditate mentis & intelligentiæ, prudentiam consequi ac tenere non possit.

Quapropter etiam naturalia videntur hæc esse.] Ex iis, quæ sunt hactenus enarrata, id colligere videtur hic Aristoteles: habitus iam expositos, & enumeratos, hoc est, Prudentiam, sententiam, sagacitatem, intellectum actiuum, videri naturales esse, si cum sapientia comparentur, quæ doctrina prorsus, & institutione percipitur. Idque nascitur ex eo, quod Prudentia, sententia, sagacitas, & intellectus in singularibus versentur, quorum cognitio naturalis est. Huius autem rei hoc ait esse signum, & argumentum omnibus expositum, & patens, quod dicere soliti simus, hanc ętatem habere prudentiam, illam sagacitatem, aut intellectum: quod de sapientia profecto non dicimus, Neque enim hanc ętati tribuimus, sed doctrinę. Cęterum hęc ę comparatè dicuntur, vt indicauimus, non simpliciter, & absolutè. Habitus enim hi naturales quidem videntur, re tamen vera non sunt insiti nobis à natura, sed nos ipsi potius sumus ad eos excipiendos à natura facti, & præparati. Et quoniam aliqui homines, & aliqua hominum ętas propter temperationem aptior ad eos esse videtur, atque parατior, dicere vulgo non dubitamus, eiusmodi homines, & eam ętatem esse natura prudentem, ac sagacem.

TERTIA CAP. XI. PARS LIBRI. VI.

Διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς. ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις, καὶ περὶ τούτων. ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων, καὶ πρεσβυτέρων, ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις, οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων. διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα, ὁρῶσι τὰς ἀρχάς. τί μὲν οὖν ἐστιν ἡ σοφία, καὶ ἡ φρόνησις, καὶ περὶ τίνα τυγχάνει ἑκατέρα οὖσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα, εἴρηται.

IDcirco, & principium, & finis intellectus est. Ex his enim demonstrationes, & de his existunt. Quapropter oportet animum intendere peritorum, seniorumq; aut prudentium, prolatis etiamsine demonstratione dictis, atque sententiis, haud minus, quam demonstrationibus. Nam quia habent ab experientia oculum, cernunt principia. Quid igitur sit sapientia, & Prudentia, & circa qua versetur vtraq; quodque diuersæ partis animæ virtus vtraque sit, est dictum.

EXPLANATIO.



Olligit ex iis, quæ dicta sunt, intellectum actiuum non solum esse principium, verum etiam conclusionem, & finem. Quippe in syllogismo, qui de rebus agendis instituitur, quique nos ad agendum impellit, appellatique propterea practicus solet, minor propositio semper est singularis, adeoque singularis sit ipsa conclusio etiam necesse est. Igitur ex minori propositione singulari, quę principium eiusmodi syllogismi practici est, demonstrationes, inquit, existunt, hoc est probabiles ratiocinationes, quæ per singularem conclusionem agenda proponunt. Quicquid enim agendum est, singulare est. Porrò demonstrationem appellat practicum syllogismum, quia demonstrationi similis quodammodo est. Ex quibus egregium, ac singulare præceptum educit: hoc est seniorum, & expertorum hominum, qui prudentes dicuntur, & si nullas proferant demonstrationes, adhærendum potius opinionibus, & sententiis, & dictis esse, quam doctorum hominum demonstrationibus, disputationibusque philosophorum; quia eiusmodi viri diuturno rerum experimento quemdam velut oculum consecuti sunt, quo facillimè rerum agendarum principia, & quicquid iustum, rectumque sit, acutè cernunt, penitusque perspiciunt. Itaque mentem practicam, siue Prudentiam ipsam eleganter appellat oculum, Platonem, vt aliqui putant, secutus, qui sæpe mentem, siue animum hominis, oculum vocat, & in symposio præsertim τῆς διανοίας ὄψιν dixit. Idque videtur esse quod pluribus locis mentis aciem Cicero nominat. Cæterum quod ad fidem prudentibus, & expertis hominibus haberi solitam pertinet, idem ab ipso Cicerone luculentè traditur in offi. 2. Fides autem vt habeatur, inquit, duabus rebus effici potest: si existimabimur adepti coniunctam cum iustitia prudentiam. Nam iis fidem habemus, quos plus intelligere quam nos arbitramur; quosque & futura prospicere credimus &c. Reprehensionem ex hoc loco merentur ii, qui nemini quantumuis perito fidem habere volunt, & rerum omnium, atque ab omnibus rationem exposcunt. Quos arguit etiam iurisconsultus in. L. Non omnium, ff. de legib. & senatusconsultis. Non omnium inquit, quæ à maioribus constituta sunt, ratio reddi potest: & ideo rationes eorum, quæ constituuntur, inquiri non oportet: alioquin multa ex iis, quæ certa sunt, subuertuntur.

EPILOGVS

1. *Sententia boni, æquique viri rectum iudicium est; vir autem æquus, ac bonus dicitur is, qui est ad ignoscendum procliuis, quemadmodum æquum, ac bonum sequi ni-*

hil aliud est, quam ignoscere, ac de seueritate remittere.

2. *Hi omnes habitus, Prudentia, sagacitas, sententia, intellectus actiuus vni eidemque tribuuntur homini, quia in idem contendunt omnes.*

3. *Intellectus, cum theoricus, tum practicus, & actiuus extremorum est terminorum; ille quidem rerum vniuersarum, & demonstrationis expertium, in qua postremo contemplationis cuiusque series tota retexitur: hic autem rerum singularium, ad quas demum omnis agendi ratio terminatur. Nihil enim nobis agendum, nisi singulare, proponitur.*

4. *Quare prudentium hominum seniorum expertorumque sententiis,* etiam absque demonstratione pronunciatis haud minus assentiendum est, quam demonstrationibus ipsis. Extrema quippe, hoc est singularia probe norunt & vsu diuturno videntur oculum quemdam, & acerrimam videndi aciem ad hæc inspicienda consecuti.*

IN CAPVT. XI. LIB. VI.

QVÆSTIO. I.

Num Eubulia, Synesis, & Gnome sint Prudentiæ partes, an virtutes, inter se, & à Prudentia ipsa distinctæ.



QVoniam hîc plura quæruntur, tractanda diuisim, ac veluti capitulatim hæc disputatio est. Primo igitur ea, quæ videntur ostendere, has tres, siue virtutes, siue facultates non esse prudentiæ partes, hæc sunt. Cum Prudentia nihil aliud sit, nisi recta quædam agendi ratio, siue virtus, recta cum ratione actiua, ipsas Prudentiæ partes oportet aliquos etiam habitus esse recta cum ratione actiuos. Sed Eubulia, siue recta consultatio, Synesis, siue sagacitas, Gnome, siue sententia, non sunt actiui habitus, neque rectæ rationes agendi. Nihil enim agunt, cum Eubulia consultet solum, & inquirat honestum, aut vtile, sine id quod honestius, & vtilius est, nec vltra progrediatur ad agendum, vt supra ex Aristot. dictum est, sagacitas autem & sententia, iudicent, ac probent id quod recta consultatione perquisitum est, in eoque iudicio consistant, ac de agendo nihil omnino sollicitæ sint. Deinde. Hi tres habitus non sunt Prudentia priores: nascuntur enim ex ipsa prudentia, cum recta consultatio, & rectum de rebus agendis iudicium opera prudentiæ sint, omnis autem pars dicitur esse toto prior, cuius est pars. Præterea si essent prudentiæ partes, aut essent ex earum genere, quæ subiectiuæ dicuntur, aut ex earum, quæ vocantur essentiales, aut ex earum, quæ integrantes appellantur. Sed ex nullo harum partium genere sunt. Quia si essent subiectiuæ, contineretur in iis Prudentia, tamquam in specie genus, ac de ipsarum qualibet prædicaretur. Sed docet Aristoteles apertè, nullum ex his tribus habitibus esse, ac dici debere Prudentiam. Si essent essentiales, Prudentia coalesceret ex iis habitibus veluti quoddam ex materia, & forma compositum, quo nihil videtur absurdius. Si essent integrantes, sequeretur, vt quoniam hi tres habitus rectitudines quædam consilii, ac iudicii sunt, essent rectitudines rectitudinis; cum ipsa quoque prudentia rectitudo sit, in quo ille progressus existeret infinitus, quem omnis Philosophia respuit. Denique M. Tullius in 2. de Inuen. tres quidem facit, & esse vult omnes Prudentiæ partes, sed longè alias, atque ab his omnino differentes; hoc est memoriam, per quam animus repetit illa quæ fuerunt, intelligentiam, per quam perspicit ea quæ sunt, prouidentiam, per quam futurum aliquid videtur antequam factum sit. Sed Eubulia, Synesis & Gnome nihil horum sunt. Ergo ne partes quidem Prudentiæ sunt. Confirmat hæc Macrobius in lib. de Somn. Scip. qui tametsi ex Plotino auget numero Prudentiæ partes, & sex esse contendit, inter eas tamen nec Eubuliam, nec Synesim, nec Gnomen enumerat. Sic enim Prudentiæ partes, & recenset omnes, & suis insignit nominibus. Prudentiæ insunt ratio, intellectus, circumspectio, prouidentia, docilitas, cautio. Quæ sanè diuisio, & Ciceronis illam tripartitam amplectitur, & alias præterea partes adiungit. Intellectus enim videt præsentia, ratio præterita colligit. Prouidentia futurum dispicit. Sed in his partibus, nec Eubulia ponitur, nec Synesis, aut Gnome. Igitur in nulla partium, quæ Prudentiæ tribuuntur, enumeratione, illæ tres facultates & habitus reperiuntur. Nihilo tamen minus dicendum, & constituendum est, Eubuliam, Synesim, & Gnomen esse Prudentiæ partes. Ad confutationem autem eorum, quæ contra sunt, pluribus argumentis exposita id animaduertere necesse est, quod alicubi supra leuiter indicauimus, hoc est, genera partium esse plura, sed quod nominatim ad nos attinet in præsentia, esse quatuor. Quarum aliæ subiectiuæ dicuntur, quia veluti species quædam generi subiiciuntur, cuiusmodi sunt, homo, elephas, equus, Leo, quæ partes ac species sunt animalis: aliæ sunt essentiales, quia rei, cuius sunt partes, omnem tribuunt essentiam, omnemque naturam, & vim. Eiusmodi sunt materia, & forma quibus constat

omnis vis, & natura compositi corporis. Aliæ sunt integrantes, quia rem integram ac solidam faciunt, nec aliquid desiderantem ex iis, quibus integra redditur, qualis est pes, caput, manus, oculus, quæ corpus animalis absoluunt. Aliæ demum sunt potentiales, cuiusmodi sunt eæ facultates quas ad agendum tribuimus animæ, eiusdemque vires, ac potestates appellamus. Vt ergo breuissimè faciam, hi tres habitus Eubulia, Synesis, & Gnome non sunt partes subiectiuæ Prudentiæ, quia prudentia non continetur in iis, veluti genus, nec de iis prædicari potest, cum id vetet Aristoteles, affirmans eorum nullum esse, ac dici posse prudentiam, sed à Prudentia distingui oportere singulos. Neque sunt partes essentiales, qualis est materia, & forma, quæ totum antecedunt. Hi enim habitus à Prudentia potius oriuntur, & sunt Prudentia posteriores. Quæ ratio item ostendit, eosdem habitus non esse partes integrantes, quia si eiusmodi essent, totum antecederent, & Prudentia priores essent. Id ergo dandum vltro, & concedendum est; non esse partes subiectiuas, aut essentiales, aut integrantes, quod solum in summa propositis argumentis est demonstratum, non tamen est dandum, ne partes quidem potentiales esse. Sunt enim Prudentiæ vires, ac veluti potestates, quemadmodum vis illa nutrix, aut vegetatrix, aut sentiens, vires, & facultates animæ sunt. Neque vero id mirum in prudentia sit, cum idem in aliis quoque virtutum habitibus fiat plurimis, vt primo quidem loco sit vna virtus simplex, & quasi princeps, deinde illi subiectæ facultates veluti circa dispositæ, atque ad obtemperandum paratæ, quarum opera, & vi varias proferat, & exerceat actiones. Fortitudo quippe aliud in aggrediendis periculis opus efficit, aliud in perferendis, ac sustinendis, adeoque alias, atque alias eam oportet habere vires, ac potestates, hoc est illam ad aggrediendum, hanc ad sustinendum, & perferendum idoneam. Aliud item liberalitatis esse cernitur opus in dando, aliud in abstinendo ab iis, quę capere non oportet, aut in custodiendis, & seruandis opibus, ad diutius, & liberalius largiendum quę opera tam inter se varia, varias quoque postulant liberalitatis facultates. Idem ergo comparatum cum Prudentia est, cui traditæ sunt hæ tres partes & facultates, ad tria praecipua opera, quæ propria Prudentię sunt. Debet enim primum rectè consulere, ac deliberare, ac propterea Eubulia, quę recta consultatio est, illi subseruit, & ad inuenienda finis optimi commoda pręsidia pręsto est. Deinde ipsa diiudicare præsidia debet, ac videre, vtrum inuenta per consultationem probabilia, & idonea sint: id quod efficit beneficio Synesis, quę sagacitas & perspicientia est. Debet denique in hoc ipso iudicio ea diligenter attendere, quę varietatem admittunt, & postulant emendationem, similem illi ęquitati, & bonitati quæ dicitur ἐπιείκεια, vt cum ea prudenter fieri aut facta esse iudicantur, quæ alioqui videntur imprudenter effecta. Iudicantur autem facta prudenter ex ęquo & bono, siue iudicio boni, prudentisque viri. Id vero Prudentia non efficit nisi per eam facultatem quæ gnome dicitur, hoc est sententia, cuius officium est interpretari clementer quod factum est, & ignoscere, quemadmodum in iustitia facit æquitas, & bonitas, vt supra declarauimus.

Itaque cum in argumentis dicitur, hos habitus non esse Prudentiæ partes, quia sunt Prudentia posteriores, nec totum antecedunt, nihil vincitur; cum argumentatio illa vim habeat aduersus partes essentiales, aut integrantes, nec illa partitio plena est, quæ partes solum commemorat subiectiuas, essentiales, & integrantes: desiderantur enim in ea diuisione potentiales, ex quarum genere hi tres habitus sunt. Quæ causa item est, cur in illa diuisione partium apud Macrob. & Ciceronem hi tres habitus tegantur silentio, aut eorum aliquis non commemoretur. Non enim ibi vlla potentialium mentio partium est, sed subiectiuarum solum, aut integrantium. Quod vero de actione contenditur, est falsum. Nam hi quoque habitus actiui sunt, sicut est ipsa Prudentia; quia sunt actionis principium, & referuntur ad actionem. Neque enim ea, quæ actiua dicuntur, actiua sic esse oportet, vt etiam exequantur id, quod agendum decernitur, cum Prudentia ipsa, quæ dicitur, & est actiua, imperet quidem agenda, sed non exequatur. Id enim ad alias pertinet facultates, quæ propterea dicuntur exequentes.

Sequitur, vt videamus, an hi tres habitus veræ virtutes sint. Id enim in proposita quæstione secundum est. Ac rationibus quidem haud infirmis aliqui nituntur ostendere, non esse, nec dici debere virtutes. Prima est. Quia si eiusmodi tres habitus sunt virtutes, non morum, aut animæ sentientis, sed intelligentię virtutes sunt. Intelligentis animæ virtutes illæ solum sunt, quæ affirmando, vel negando verum dicunt, vt definitum ab Aristotele est. Eubulia autem horum trium habituum prima verum non dicit affirmans aut negans, quia nihil enunciat certi, sed solum inquirit & est quædam inquisitio, nec dum enunciatio, vt docet Aristoteles. Secunda. Eadem Eubulia, & Synesis, & Gnome sunt actiones quædam & opera. Virtutes autem sunt habitus, ac perfectiones. Eubulia quippe consultatio, & inquisitio est, Synesis est iudicium, Gnome condonatio. Sed hæc quędam intelligentis animæ sunt opera, non habitus. Igitur hæ tres prudentiæ partes virtutes esse, ac dici non possunt. Tertia. Eubulia, hoc est, bona consultatione possumus abuti, quemadmodum experimento cognoscimus. per eam quippe vel accommodata consilia ad malos consequendos fines excogitamus, vel ad bonos obtinendos fines improba præsidia quærimus, & adhibemus, vt cum furamur ad ædes sacras magnificè construendas, aut ad benefaciendum aliis, alios damnis afficimus, & expilamus. Sed virtute nullus abutitur, ex Augustino. Quarta. Synesis inest aliquibus à natura, vt ait Aristot. in hoc ii. cap. Virtutes autem inditæ nobis à natura non sunt, vt idem ostendit Aristot in lib 2. cap. 1. Quinta Synesis est habitus ad rectè iudicandum idoneus. Ergo si Synesis virtus est, frustra censetur inter virtutes Prudentia, cum Synesis ipsa id præstet officii, quod Prudentiæ præstandum imponitur. Prudentię enim

proprium est præcipere. Sed in præcipiendo nullum accidere peccatum potest, nisi peccatum aliquod euenerit in iudicando. Igitur vbi Synesis id cauet, vt nullus in iudicando contingat error, nullum Prudentia locum habet, quæ tota dicitur esse in præcipiendo. Sexta. Gnome, siue sententia versatur in iis, quę raro accidunt, & in quibus oportet interdum a communi lege discedere. Sed eiusmodi sunt illa, in quæ casus conuenit & fortuna. Quorum, vt Aristoteles ait in 2. Phy. non est ratio. At omnes intelligentiæ virtutes in recta ratione sunt positæ. Ergo non est aliqua virtus intelligentię, quæ versetur in rebus his fortuitis, & raro euenientibus. Versari autem sententiam in iis, ex eo constat, quod sententia sit clemens quędam interpretatio, vel indulgentia, qua rem prudenter factam existimamus, ac dicimus, quæ alioqui, si leges Prudentiæ communes attendantur, imprudenter facta putabitur. Id autem raro accidit, & quodam casu contingit.

Hæc, inquam, argumenta sunt quæ videntur ostendere, hos tres habitus non esse virtutes; sed validior, potiorque demonstrat ratio, eosdem habitus virtutes esse. Proprium quippe virtutis est, vt docet Aristoteles, habentem perficere, & eius opus reddere bonum, atque laudabile. Habitus autem hi perficiunt omnes intelligentiam, in qua sunt, & eius opus bonum reddunt, & absolutum, cum Eubulia consilium dirigat, Synesis approbationem, & iudicium regat, sententia idem iudicium clementia quadam & indulgentia corrigat; quę profecto perfectiones intelligentiæ sunt.

Quod autem attinet ad argumenta proposita, facile difficultas omnis explicatur. Primum enim illud euertitur, si ponatur vnum, quod verissimum est, hos tres habitus esse virtutes, quia sunt virtutis partes, non esse tamen virtutes illas integras, & perfectas, quæ vulgo totales appellantur. Itaque necesse non habent singulæ, affirmando, vel negando verum dicere. hæc enim imposita necessitas est virtuti perfectæ partibus suis, & totali, quæ non nisi affirmando, vel negando, verum enunciat. Sed partes virtutis, quibus illa totalis absoluitur; tametsi nihil affirment, aut negent, sed solum deliberent, & inquirant, vim tamen rationemque virtutis obtinent, sed imperfectæ. Quia cum partes sint, non possunt definitionem virtutis habere perfectam. Secundum autem confutatur ex eo, quod pleræque omnes virtutes cum suis appellantur nominibus, interdum earum habitus, interdum earumdem actiones & opera significant. Id igitur vsu-venit etiam in his tribus Prudentiæ facultatibus nominandis, interdum enim pro habitu, interdum pro actu ponuntur, & opere. Nos autem cum easdem facultates virtutes esse contendimus, non in actus & opera, sed in habitus intuemur, & ea nomina Eubuliæ, Synesis, & Gnomes pro earum habitibus vsurpamus. Tertium refellitur ex Etymologia vocabuli. Cum enim Eubulia non omnem consultationem, sed nominatim bonam, rectamque consultationem significet, vt intelligimus ex præpositione illius particulæ εὖ consequens est, ea consilia, quæ capiuntur, & adhibentur ad malos attingendos, & consequendos fines, & quæ propterea non bona & recta, sed improba, prauaque sunt, nec ab Eubulia nasci, nec ad Eubuliam pertinere. Quod si bona dicuntur interdum, bona dicuntur, vt bonus Latro per vsurpationem alieni nominis & catachresim. Illa vero præsidia per se praua, quibus vtimur ad bonum finem obtinendum, cuiusmodi rapina est, & expilatio ad extruendum templum, vel ad donaria consecranda, nullam prorsus delibare probitatem possunt à fine, qui quantumuis per se probus ac bonus, omni probitate confestim exuitur, cum per improba præsidia quæritur, aut tenetur. Denique sicut in theoricis bona ratiocinatio non est, quæ vel falsum ex veris enuncians elicit, vel ex falsis exprimit verum, sic in moralibus actio proba non est, quæ vel bonum petit finem ex præsidiis improbis, vel ex bonis assequitur malum. Quartum vix confutationem efflagitat. Sæpe namque iam diximus, plerasque virtutes interdum ab Aristotele insitas appellari, & naturales, quia sumus ad eas natura procliues & apti, quemadmodum re ipsa experimur, & vsu. Sed quia præter illam inditam propensionem postulat ipsa virtutis ratio confirmationem, & habitum, qui exercitatione paratur, & actibus, docere soliti ex eodem Aristotele sumus, ac vere dicimus, virtutes innatas homini non esse, nec naturales. Quintum demum ludit in ambiguo. Fortuitorum enim non est ratio, hoc est scientia illa, quæ propriè scientia dicitur, sed est prudentia, eiusdemque prudentiæ partes; consultatio, sagacitas, iudicium, aliæ; quæ rationes quædam etiam, & scientiæ minus propriæ sunt.

Restat vltima pars quæstionis. An hæ tres virtutes & inter se distinguantur, & à Prudentia. Primo quidem haud videntur inter se distinctæ, quia quemadmodum ad eumdem theoricum habitum pertinet inquirere veritatem, & de ipsa veritate iudicare, quod fieri cernimus à scientia, sic eiusdem practici habitus erit, verum in rebus agendis inquirere, & de rerum agendarum iudicare veritate. Sed Eubulia, & recta consultatio, vt sæpe diximus est quædam rerum agendarum inquisitio, Synesis & Gnome de iisdem rebus agendis enunciationes, & iudicia sunt. Igitur omnium harum trium facultatum, siue virtutum idem est habitus. Deinde videntur eædem virtutes ne à Prudentia quidem esse distinctæ. Quia non morum, sed intelligentiæ virtutes sunt. Virtutes autem intelligentiæ ab Aristotele dicuntur esse numero quinque, inter quas hæ tres non recensentur. Igitur oportet cum illarum aliqua sic esse coniunctas, vt ab ea non distinguantur. Sed cum earum nulla, nisi cum Prudentia possunt esse coniunctæ. Igitur à Prudentia distinctæ non sunt.

Ad profligandam hanc extremam quæstionis partem, videndum iterum breuiter est, quid sit Eubulia, quid Synesis, & Gnome, quæque illarum functiones, & officia sint. Eubulia, quemadmodum ipsum significat nomen, habitus est quo ad rectè consultandum & deliberandum instruimur, ac reddimur idonei: cui contraria est κακοβουλία quæ ad prauè consultandum, ac deliberandum habitus, & propensio est. Actus autem, & opus Eubuliæ recta

quidem consultatio est, sed non omnibus instructa partibus, quas alioquin ipsa per se posset obtinere, claudit enim, atque in se continet sæpè consultatio etiam iudicium de præsidiis ad finem attingendum quæsitis, sed hæc nominatim consultatio quæ dicitur Eubulia, & est prudentiæ pars, abstinet ab eiusmodi iudicio, seque tenet intra solam inquisitionem præsidiorum, nec de ipsis decernit, aut iudicat præsidiis, quod, eiusmodi iudicium ad alteram prudentiæ partem pertineat, quæ dicitur Synesis, cuius est probare præsidia ab Eubulia excogitata, & perquisita. Falluntur enim qui putant, Synesim ab Aristotele constitui ad ea diiudicanda, quæ ipsamet Synesis per consultationem inuenerit; cum eam disertè velit, & ponat ad iudicanda, quæ ab aliis inquisita, & inuenta sunt. Eubulia quippe quærit, & in vtramq; partem disserens, ac deliberans inuenit, sed nihil pronunciat. Synesis autem de inuentis ab Eubulia iudicat, & pronunciat. Eam adeo comparat Aristoteles cum discipulo doctrinam à magistro propositam expendente, ac iudicante, Sicut enim discipulus traditam à præceptore scientiam accuratè considerat, consideratamque, & in omnem versatam partem diiudicat, decernitque, rectè doceri à magistro id quod ab ipso demonstratum accepit, ita Synesis ea quæ proponuntur ab Eubulia, hoc est à recta consultatione, rectè proposita, atque ad finem consequendum, esse accommodatissima iudicat, idque pronunciat, & decernit. Gnome, quæ Latinè sententia dicitur, tribus continetur & declaratur officiis. Primum est iudicium quoddam ex regulis haustum naturalibus, vbi scriptæ non suppetunt. Secundum est iudicium scriptæ legi in extimam speciem aspectumque contrarium, sed re ipsa legislatoris consentaneum menti, & voluntati: tertium est iudicium de peccato iis interdum condonando, qui vere scriptam legem & Principum iussa violauerint. Hæc, inquam, esse officia sententiæ dicenda sunt, cum vniuerse Gnomen, aut sententiam dicimus. Neque enim hoc loco sententię nomen significat habitum illum, qui cernitur in consultoribus, & deliberantibus hominibus cum de actionibus humanis, ac rebus agendis vniuersim rectè sentiunt, & decernunt. Sed cum eam propriè, nominatimque sententiam appellamus, de qua loquitur, ac disserit Aristoteles, necesse habemus dicere, sententiam esse clementiam illam, & facilitatem boni æquique iudicis, arbitrantis esse condonandum supplicium; aut mulctam remittendam reo, qui non intimam legis quasi medullam, aut nucleum peccans violauerit, sed extimum tantummodò corium vel fregerit, vel perstrinxerit errans. Id enim non hoc tantum loco, sed in magnis quoque moralibus tradidit lib. 2. cap. 1. & 2. vbi disertè confirmat, sententiæ munus in huiusmodi iudicio clementi, atque ad ignoscendum propenso positum esse. Hæc nimirum est benigna illa legum interpretatio, quæ Græcè dicitur ἐπιείκεια. Latinè autem æquitas, siue bonum & æquum; siue vt eam vertit magnorum interpres moralium, industria. Hac enim vtitur iudex, cum lex ob euentum aliquem, ac res accidentes nouas minimè prouisas discrepat à mente legislatoris; aut cum lex non omnem complectitur rerum euentum, quem sanè complexa esset, si eum legis author ante prænoscere potuisset. Tunc enim iudex rectæ rationi congruenter de legislatoris consilio sentiens, & hac parte Prudentię præditus, quæ sententia dicitur, nihil agendum ex legum seueritate censet, sed benignè clementerque reo ignoscendum, condonandamque pœnam esse decernit. Hæc est, inquam, sententia, eiusque munus, & partes huiusmodi sunt ex Aristot.

Sed quæri merito potest, cur æquitas hęc, quæ supra in quinto libro iustitiæ subiuncta est, eiusdemque pars appellata, nunc demum hoc loco dicatur esse Prudentię pars. Nam si ęquitas est iustitię pars, non potest pars esse Prudentię: cum ex eo, quod pars iustitię sit, habitus esse moralis debeat, sicut est ipsa iustitia, & ex eo quod sit Prudentię pars, esse debeat habitus intelligentię, sicut est ipsa Prudentia.

Concedendum, ac dandum puto, æquitatem à sententia longe differre; tum quod illa sit virtus morum, hęc autem habitus intelligentię, tum quod illa in sola legum emendatione, atque interpretatione sit posita, seueritatem earum corrigens; hęc alias etiam complectatur hominis actiones, in quibus error esse, ac peccari contra Prudentiam potest. In his, hic habitus, qui sententia dicitur, iudicat interdum esse ignoscendum homini, qui videtur agere aduersus prudentiæ leges, docetque easdem leges non esse violatas, quia peculiaris aliquis euentus, & rerum circumstantiæ sic prorsus agendum esse demonstrabant. Sed relinquitur adhuc quærendi locus, cur eiusmodi sententia dicatur ęquitas, cum ęquitas vere, propriéque non sit. Dixerim breuiter, ęquitatem propter similitudinem appellari. Quemadmodum enim ęquitas mollit legis seueritatem, eamque interpretatur, & corrigit. sic sententia leges emendat Prudentiæ, & easdem explicat, cum id tempus & ratio postulat, vt opus Prudentię iudicetur esse, quod ab eiusdem Prudentiæ legibus aberrare videbatur. Dici adeo propter hanc similitudinem; sententia potest esse prudentiæ quædam æquitas, & æquitas ipsa esse iustitiæ quædam sententia, vel Prudentia.

His in hunc modum expositis, de horum habituum inter se atque à Prudentia distinctione sic statuo. Prudentiam vi sua, & natura perfectam, à qua dicitur aliquis absolutè vir prudens, hoc est consiliarius, siue consultor prudens per Eubuliam inquirentem, iudicator aut iudex prudens per Synesim de inquisitis, atque inuentis existimantem, corrector prudens per Gnomen, atque sententiam ex æquo ac bono leges interpretantem, prudentiam, inquam, huiusmodi perfectam, & his partibus instructam, esse quidem habitum vnum, sed conflatum ex tribus his partibus, quæ inter se, & à Prudentia, definitione distinguuntur, & ratione. Sunt enim hæ prudentiæ partes, vt diximus, potentiales, illis similes, quas in anima notare, ac describere soliti sumus, cum dicimus in homine intelligentem, ac ratione præditam animam esse, cui sentiens, & vegetans veluti potentiæ, facultatesque subseruiant, adeoque potentiales animæ partes appellandę sint. Quemadmodum

igitur in homine hæ partes, ac facultates intelligentis animæ inter se, atque ab anima ipsa intelligente non re, sed definitione, vel ratione distinguuntur, ac differunt, sic illæ tres Prudentiæ partes, de quibus hîc explicauimus, cum inter se, tum à Prudentia ratione solum, ac definitione secernuntur. Differentes enim inter se oportet esse, & à Prudentia; quia singulæ suas obtinent functiones, ac munera inter se differentia, quæ cum Prudentia solitariè ac per se sumpta non communicantur, cuius opus est proprium præcipere, & imperare. Sed hæc distinctio ea non est, quæ faciat, vt eiusmodi partes inter se, atque a Prudentia vere seiungantur, & differant re. Itaque ratione tantum, & definitione sunt distinguendæ. Atque hoc demum illud est, quod supra propositis argumentis ad summam ostendi, vincique potest: partes nimirum eiusmodi, nec inter se, nec à Prudentia prorsus, ac re ipsa differre. Quod diffitendum non est.

QVÆSTIO II. IN CAP. XI.

De Prudentiæ partibus integrantibus quot, qualesve sint.

HArum partium aliquas obiter, & cursim alicubi perstrinxit Aristoteles, sed earum omnium numerum, nec vno loco, nec oratione perpetua demonstrauit. committendum vero nobis haud est, vt prætereatur hîc earum accurata recensio, & explicatio, quæ apud viros longè doctissimos est, in primisque apud D. Thom. 2. 2. q. 49. apud Aureol. quodlib. 14. ar. 4. apud Ægid. lib. 1. de Regim. Princip. par. 2. cap. 8. apud alios Theologos longè plurimos, qui harum partium diuisionem, enumerationemque à Macrobio in lib. 1. de Somn. Scip. octauo cap. traditam acceperunt.

Dicunt ergo primum octo esse numero Prudentiæ partes integrantes; memoriam, intelligentiam, docilitatem, solertiam, rationem, prouidentiam, circumspectionem, cautionem. Quæ quoniam ita Prudentiam absoluunt, vt ne aduentitium quidem aliquid, aut externum ipsa desideret, vbi partibus hisce perfecta sit omnibus, dicuntur integrantes, hoc est eæ, quæ Prudentiam faciant integram, hoc est iis etiam expletam partibus, quæ tametsi vim intimam, essentiamque Prudentiæ non attingunt, ornamentis tamen, & præsidiis omnibus etiam externis, atque aduentitiis eam instructissimam reddunt. Integer enim opponitur trunco, vt Budæus animaduertit, & intelligitur ex Plin. ex integris, inquit, truncos gignit, itemque ex truncis integros. Itaque sunt hæ partes integrantes appellatæ, quod ipsis Prudentia sic expleatur, vt nullum præterea sui membrum, aut instrumentum desideret. Esset enim veluti truncum corpus, ac mancum, si aliquam ex his partibus desideraret. Quippe Prudentia, vt sæpe diximus, vnus quidem est habitus non ea tamen vnitate prædita est, quæ simplex appellatur, sed ea, quę dicitur ordinis, & connexus. Existit enim ex partibus inter se ordine copularis, forma prorsus, ac natura distinctis: cuiusmodi cernitur exemplum in mundo, qui tametsi pluribus est aptus, & compositus partibus inter se natura differentibus, ac dissimilibus genere, quarum nulla sit, & dicatur mundus, ipse tamen est vnus propter earumdem colligationem, & ordinem partium vinculo quodam & serie connexarum. Cernitur idem in qualibet arte, ac disciplina communi & generali, quæ vulgo totalis appellatur. Habet enim multas veluti progressiones, siue gradus, ac partes; alias definientes, diuidentes alias, alias ratiocinantes, & colligentes: quæ tamen omnia quantumuis inter se distracta & differentia suo colligantur ordine, cuius causa ea disciplina est, & dicitur vna. Quin ipsum hominis corpus vnum cum sit, plures tamen obtinet partes inter se differentes, ac varias; cuiusmodi est cor, cerebrum, epar, caput, pedes, manus, aliæ, sine quarum vsu & opere totius corporis absoluta functio expleri, & exerceri non potest. Ad eumdem planè modum putandum est, vt philosophatur, & differit Buridanus, Prudentiam esse pluribus constantem partibus inter se variis, sed ordine ac nexu habitum coagmentantibus vnum, eumdemque facientibus integrum, hoc est minime truncum, ac mancum, nec membrum vllum ad sui functionem muneris desiderantem. Hæ vero partes illæ sunt, quas paulo ante recensuimus octo, memoria, intelligentia; docilitas, & cæteræ.

Sed hîc dubitabitur primum. An hæ Prudentiæ comites vere dicendæ sint partes, cum virtutes esse, ac dici non possint. Quis enim memoriam, aut docilitatem, aut rationem, aut alias eiusmodi qualitates animi naturales, & insitas homini, putare, vel appellare virtutes queat? Partes autem prudentiæ vllas inuenire, vel animo fingere non possumus, quæ virtutes non sint. quicquid enim componitur, aut constat ex partibus, id demum est, quod ipsæ sunt partes. Quæri deinde potest, an hæc enumeratio integrantium partium idonea sit, hoc est ea, quæ omnes omnium res complectatur, quæ dici partes integrantes Prudentiæ possint. Nam vt de aliis sileam, vnus Iouianus Pontanus præter has longè plurimas explicando commemorat, considerationem, apparatum, meditationem, cunctationem, aut celeritatem illam quam ipse versatilitatem appellat, versutiam, simulationem, ac dissimulationem, diligentiam, æstimationem, delectum, experientiam, siue peritiam, ingenium, industriam, vigilantiam, maturitatem. Atque vt intelligamus, has esse demum partes omnes quibus expletur, perficiturque Prudentia, & sine quibus trunca, vel manca videri debeat, iis enumeratis, & expositis, ita perorat. Hæ igitur de quibus dixi, sunt administræ; & tanquam collaterales, siue partes, & membra quasi quædam Prudentiæ, quę ipsi vel adsunt agendo & administrando, assidentque ei, vel eam ipsam constituunt. Quocirca prudentis viri partes sunt, ac munera, & antequam aggrediatur aliquid, & postquam est aggressus, diù multumque, & simul omnia considerare, & disterere etiam singula, prouidenterque prospicere, & quæ necessaria visa

sunt, apparare, & nunc cunctari, nunc festinare, nunc insistere, nunc cedere, modo incalescere, modo refrigescere, introrsus res ipsas perspicere, ad singula intentum esse, obseruare tempora, locum, personas, res, negotia, interseque discernere, vertere, etiam sese perinde vt casus, fortuna, rerum euenta, inopinatique exitus tulerint, ac nunc simulare, nunc dissimulare, dum ne id fiat dolo malo, sollicitari animo, cauere ad passus singulos, ne concidat, diligentiam vbique summam retinere, in primisque adhibere delectum, nec à se ipso discedere. &c.

De priori quæstione, ac dubitatione dicendum est, vere partes has octo non esse virtutes: non tamen ideo fieri, vt partes esse Prudentiæ nequeant. Satis est enim, si virtutes sint illę, quas potentiales, aut essentiales esse partes docuimus. Hæ quippe sunt integrantes, hoc est explentes, & supremis quasi præsidiis, ornamentisque cumulantes essentiam, adeoque necesse non habent esse vere virtutes, vt illę, quibus ipsa Prudentiæ vis intima constituitur, & essentia. Quod si contendant, etiam hæc externa membra, partesque Prudentiæ oportere aliqua ratione virtutes esse; id vero dari, & concedi facile potest, cum naturales quædam, inditæque homini dotes sint, quæ vsu, & exercitatione demum excultæ, virtutibus simillimæ videantur.

Ad posteriorem haud difficilior responsio sic est: partes illas à Iouiano traditas, aliasve ab aliis, si quæ præterea sunt, excogitatas, partim ad eas pertinere, quæ potentiales, aut essentiales dicuntur, partim ad has denique reuocandas esse, quas hîc recensuimus, & numero fecimus octo, vt constabit cum eas singillatim explicabimus.

Statuendum igitur est, idoneam hanc integrantium enumerationem partium esse, nec vllum in ea desiderari genus, quo reuocari debeant cęteræ, quæ suo fortasse hîc distinctę nomine non sint. Sed fontes aperire necesse est, ac rationem inspicere, quæ demonstret, eamdem recensionem idoneam, ac iustam, hoc est neq; curtam, & mancam, neque inanem, aut superuacuam esse. Sic enim aliqui ratiocinantur. Prudentia tribus continetur practicę rationis actibus primariis, atque principibus, quibus omnis ipsius Prudentiæ natura constituitur & vis; eorum primus in consulendo, & deliberando cernitur, secundus in iudicando, tertius in pręcipiendo. Sed hi practicæ rationis actus, qui Prudentiæ sunt intimi, atque, vt dicere soliti sumus, essentiales, alios quosdam velut adminicula postulant, quibus ipsa perficiatur essentia, atque ad agendum absolutissime communiatur. Hæc autem externa præsidia, vel tribus illis actibus primariis, & quasi principibus pręsto sunt omnibus, vel eorum alicui separatim. Si subseruiunt omnibus, constitui diligentia, siue solertia debet, quæ tum in consultando, tum in iudicando, tum in præcipiendo vtilis, ac necessaria est. Si subseruire debent eorum singulis seorsim & separatim, consultationi quidem, ac deliberationi, quæ Prudentiæ prima functio est, auxilium præstant ratio, siue ratiocinatio, quæ de rebus agendis in vtramque partem deliberat, & docilitas; quæ facit, vt aliquis à ratiocinatione sibi persuaderi facile sinat, & opponitur obstinationi, quæ animum aduersus ratiocinationem omnem obfirmat. Iudicio autem, qui Prudentiæ secundus est actus, tria subsidium præbent, recordatio, siue memoria præteritorum intelligentia præsentium, coniectatio siue prouidentia futurorum. Præceptioni demum, quæ tertium est Prudentiæ munus, auxilium exhibent duo, hoc est, cunctarum consideratio circumstantiarum, quę circumspectio dicitur, & diligens omnium impedimentorum exploratio, quæ obsistere præceptioni possent, ac facere, vt imperatis non obtemperaretur. Hæc autem exploratio, & cogitatio diligens impedimentorum, cautio nominatur.

Alii de eadem disserunt, & philosophantur hoc modo. Cum prudens ideo dicatur aliquis, quod se ipsum, aliosque sapienter, & commode in bonum actione parandum dirigere possit, sequitur, vt ex earum numero rerum, quæ ad eiusmodi directionem, aut regimen conducibiles sunt, varias constituere Prudentiæ partes oporteat integrantes, hoc est adminicula, & præsidia ad eiusdem Prudentiæ directionem facilius exercendam. Quatuor autem intuenda, & perpendenda sunt ad directionem Prudentiæ propriam perutilia; bonum, ad quod aliquis Prudentiæ ductu, & destinatione dirigitur, modus, & ratio dirigendi; is qui dirigit, & is denique, qui dirigitur. Quod attinet ad bonum ipsum internoscendum, & eligendum inter tam multas in rebus agendis offucias, atque fallacias, plurimum hanc Prudentiæ prodest præteritorum memoria, & prouidentia futurorum; illa quidem; quia tametsi præterita in nostra potestate non sunt, atque, vt dicitur, ad præteritum non est potentia, ex præteritorum tamen euentu statuere plerumque licet quid postea sit euenturum, & quid eligendum, agendumque in re dubia sit; cum, vt ait Aristot. in 2. Rhet. ante actis præteritisque plerumque futura respondeant, iisque simillima sint. Prouidētia vero futurorum eodem maxime confert; quia bonum eligendum summopere postulat, vt viæ quærantur, & inueniantur ad bonum ipsum, quod eligendum cernitur, adipiscendum, & obtinendum magis idoneæ, ac faciliores. Id autem nulla ratione consequimur certius, ac melius, quam ductu & beneficio prouidentiæ, cuius est proprium, consequentia cernere, anteuertere futura, & in posterum longe prospicere. Secundum è quatuor illis, quæ Prudentiæ ad bonum nos dirigenti magnopere diximus opportuna esse, positum est in modo dirigendi. Ex quo fonte duo manant adminicula, & partes ad dirigendum perutiles, hoc est intelligentia, & ratio. Illa enim id præstat, vt argumentationis, qua Prudentia vtitur, geminæ propositiones facile, ac penitus intelligantur, hæc; vt consecutio ex argumentatione, ac ratiocinatione Prudentiæ ducta, perfecte, ac nullo negotio percipiatur. Tertium consistit in homine dirigente, qui ad probe dirigendum duo præsidia sibi deposcit, solertiam, & docilitatem Solertia quippe siue industria ad excogitanda bona, quæ suscipienda sunt; docilitas ad

aliorum

aliorum audienda monita, ne fallamur, in dirigendo, valet plurimum. Tertium denique in eo, qui dirigitur, est constitutum; ex hoc enim capite duo nascuntur vtilia Prudentiæ subsidia, circumspectio, quæ ab aliquibus experientia dicitur, & cautio. Circumspectio autem accuratissime videt, exploratque conditiones omnes peculiares & proprias eius, qui dirigendus à Prudentia est. Cautio bonum hominis acute discernit à malis. Nam sicut in rebus contemplationi subiectis falsa plerumque veris, ac solidis admiscentur, quæ decipiunt incautos, sic in rebus agendis mala sæpe numero se bonis inuoluunt, quæ discernere, nisi cautio ipsa non possit, cuius videlicet est, in bonum mentis aciem sic intendere, vt illud ab omni prorsus inuolucro malorum educat, ac separet.

Atque hæc sunt quæ de numero, nominibusque partium integralium vniuerse cognoscere satis est. Singularum enim vis, & officium plenius explicabitur in dissertationibus propriis, quas infra singillatim ac seorsim instituemus. Ac primo quidem

---

DE MEMORIA.

Cur & quo pacto pars Prudentiæ sit?

ID vero quærere ac vestigare superuacaneum videri non debet. Multis enim contendi fucatis, falsisque rationibus potest, memoriam in nullis esse censendam prudentiæ partibus. Ac primo quidem memoria, vt Aristoteles in lib. 1. Mem. cap. 1. docet, sentientis est animæ, Prudentia autem ratiocinantis, atque intelligentis, quemadmodum apud eumdem Philosophum est in hoc lib. 6. cap. 2. & 7. Deinde Memoria ipsa præteritorum est, & earum rerum, quæ publice, priuatimque iam gestæ sunt. Prudentia vero est futurorum, & rerum agendarum, de quibus esse deliberatio possit. Vt enim sæpe iam diximus, Prudentia consultatrix, & deliberatiua est: consultatio vero, & deliberatio nisi de futuris, & rebus agendis non est. Ad hæc. Prudentia exercitatione quæritur, & paratur. Memoria natura nobis indita est & innata. Denique si memoria pars esset Prudentiam explens, solidamque & integram faciens, sequeretur, senes, & ætate prouectos homines minus esse prudentes, quia longe minus memoria pollent, immo sunt prorsus immemores, vt idem Aristot. ait in lib. de Mem. cap. 2. Id vero aduersatur iis, quæ de seniorum prudentia & ab omnibus vulgo, & à viris doctis communiter, & ab ipso nominatim Aristotele prædicantur. Nam in hoc ipso cap. 11. quod sumus interpretati. sic esse prudentes affirmat senes, vt eorum pronunciatis longe maiorem adhibendam esse fidem existimet, quam demonstrationibus aliorum. Quin Plutarchus adeo seniorum esse propriam Prudentiam putat, vt ex iis fluere consilia dicat, veluti riuos ad rerum cum publicarum, tum priuatarum vtilitatem. Ipsum senatus, & senatoris, & senaculi nomen vt Cic. disserit in Catone, significat, senes ex omnibus esse lectos quibus tamquam præ ceteris idoneos ad capiendum de republica consilium, prudenterque deliberandum. Egregiè Philo apud Anton. Monach. in 1. Meliss. Serm. 17. Iuuenili vitæ inquit succedit senilis ætas præstantissima, & sacratissima, cui quasi summo gubernatori Deus gubernacula in manus tradidit, tamquam idoneo, qui possit rerum gubernacula tenere. Sic eo loco Philo, qui præterea in legatione ad Caium adiungit, idcirco canitiem seni datam tamquam emerito militi coronam. Ætas ipsa, inquit, senem quasi defunctum laboribus, & emeritum militem canis coronat. Quid enim est aliud canities nisi populeum aut floridum sertum? Ludit haud dubie Philo cum populea corona, quam Hercules domitis monstris, etiam emeritus sibi dicitur imposuisse. Hęc autem corona alba sicut canities est. Et quoniam hæc senum Prudentia ab annorum experientia nascitur, illam ipsam senum canitiem Clem. Alex. 3 Pædag. cap. 3 multæ florem experientiæ nominat. Rectè igitur Anus illa quæ Pallas est, Prudentię ac Sapientiæ Dea, vetulam anum ementita ita canit in Metamor. 6.

Non omnia grandior ætas
Quæ fugiamus habet, seris venit vsus ab annis;
Consilium ne sperne meum.

Quædam necesse hîc est animaduertere, vt his rationibus facile respondeatur. Ac primo sanè, Prudentię perfectum vsum nonnihil à memoria pendere, quia idem vsus summopere pendet, viresq; ac perfectionem ab experientia suscipit: ipsa vero experientia ab experimentis ortum, & incrementum habet; experimenta vero multiplici rerum gestarum memoria continentur, ita prorsus, vt nihil aliud experimentum videatur esse, nisi quod nos, vel à nobis, vel ab aliis actum aliquando esse commemoramus. Idque tradit Aristot. 1. Meta. cap. 1. & Diu. Thom. ex eiusdem doctrina Philosophi. Cuius in eo cap. primo hęc propemodum verba sunt. Ex eo quod animo recolas, & opineris. Calliæ hoc morbo laboranti id vtile fuisse, similiterque Socrati, ac singillatim aliis multis experientia nascitur. Quod aut em omnibus huiuscemodi morbo laborantibus veluti phlegmaticis, aut colericis, aut Febri languentibus est vtile, id vero cognoscere, decernere, ac tenere, artis proprium est. Significat nimirum, experimenta illa, quæ in Callia, Socrate, aliisque permultis inspecta sunt, si animo, & memoria reputentur, experientiam gignere, ab experientia demum artem ipsam proficisci. Quemadmodum vero his gradibus ad artem ascenditur, sic eisdem ad Prudentiam peruenitur. Commemoratio quippe rerum gestarum, & complurium experimentorum recordatio eam parit cognitionem, quæ dicitur experientia, in qua tantum esse ponderis ad agendum Aristoteles autumat, vt eam arti præponere videatur. Ad agendum, inquit, experientia nihil videtur ab arte differre. Quinimmo videmus expertos magis id, quod contendunt consequi, quam qui rationem absque experientia tenent. Causa vero est, quod experientia singularium;

ars vero vniuersorum cognitio sit. Actiones autem circa singularia sunt. Non enim hominem sanat qui medetur, sed Calliam aut Socratem, aut quempiam alium. Cum igitur ad agendum prudenter, ac bene tantum experientia valeat, experientia vero nihil aliud sit, quam ab experimentis collecta memoria, planissimè constat, quantam obtineat memoria in ipsa Prudentia partem. Hinc extitit illa tam ampla & celebris apud scriptores veteres historiæ commendatio, cum ipsa Ciceroni sit anima & vita memoriæ, Diodoro Siculo custos proborum hominum, & malorum, eidem Ciceroni lux veritatis, vitæ magistra. In historia quippe tamquam in speculo, inquit Plutar. ornare tibi licebit, & componere vitam tuam ad alienas virtutes: & in eadem, vt scriptum reliquit Liuius, id præcipuè salubre, ac frugiferum est, omnis te exempli documenta velut in illustri posita intueri, vt inde tibi, tuæque reipublicæ quod mitere, capias, inde fœdum inceptu, fœdum exitu quod vites. Quæ causa fuit, cur Alexander Romanorum imperator eos maxime sibi à consiliis esse vellet, qui nossent historiam; & Alphonsus ille Siciliæ rex nullos potius sibi consiliarios legeret, quam mortuos, hoc est historicos eorumenim iamdiu vita functorum viua & spirantia monumenta continenter, & assidue volutabat. Egregium imperatoris Basilii præceptum ad Leonem filium est. Per veteres historias ire ne grauetis. Ibi enim sine labore reperies quæ alii cum labore collegerunt; & quæ illinc hauries, honorum virtutes, & improborum vitia; varias humanæ vitæ mutationes, rerumque in ea conuersiones, orbis terrarum instabilitatem, & imperiorum præcipites casus &c.

Ea hac tum ergo memoria rerum præteritarum Prudentia quid sit agendum, quid sequendum, aut fugiendum intelligere facile potest, cum futurum nihil aliud sit, nisi quod fuit, vt diuinis etiam oraculis admonemur. Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole nouum, nec valet quisquam dicere ecce hoc recens est. Iam enim præcessit in sæculis, quæ fuerunt ante nos. Itaque si quis altius repetierit superiora tempora, bella, turbas, mutationes regnorum, eluuiones, omnes humanarum vicissitudines rerum, etiam quæ sunt euentura diuinare, ac prouidere nullo negotio poterit, ac de rebus agendis decernere sapienter. Nec multum interest, vt quidam ait, quadraginta ne, an decem millium annorum spatio vitam humanam examines, nihil enim amplius videbis. Denique illud etiam Salomonis verissimum oraculum est. Similitudinem scientiæ desiderat quis, scit præterita. Scientia enim ibi Prudentia est, vt aliqui dicunt interpretum.

Animaduertendum secundo loco est, memoriam inchoatam, imperfectamque vere dici posse nobis insitam, ingeneratamque natura, sed absolutam, expeditamque, & ad omnia facile capienda, retinenda, memoranda prorsus opportunam, & commodam studio, industria, exercitatione, artificio fieri. Confiteor equidem, inquit Tull. in 2. de Orat. huius boni naturam esse principem. Verumtamen, neque tam acri memoria fere quisquam est, vt non dispositis, notatisque rebus, ordinem verborum aut sententiarum complectatur, neque tam hebeti, vt nihil hac consuetudine, & exercitatione iuuetur. Itaque præter inchoationes illas, & initia naturæ, postulat etiam memoria cultum & operam hominis, qua promoueatur & crescat; vt accessionibus amplificata suis, certius, ac facilius adminiculum Prudentiæ præstet. Sapienter adeo D. Thom. eo loco, vbi quæstionem hanc ex industria tractat, non modo memoriam incrementa capere confirmat, sed quatuor etiam præcepta tradit; quibus eadem & firmior reddatur, & auctior. Primum est, vt res, quarum meminisse volueris, aliquibus affigas imaginibus, ac simulacris à te ipso mente, ac cogitatione formatis. Quæ quidem simulacra, & inusitata oportet esse, vt magis animum moueant, & à rebus ducta sub sensum cadentibus, vt facilius percipiantur & hæreant firmius. Hinc enim fiet, vt res his imaginibus veluti quibusdam litteris animo consignatæ occurrant homini, easdem litteras cogitatione quasi legenti, & percurrenti. Quæ præceptio etiam Ciceronis est in 2. de Orat. sub finem; vbi Simonidem laudat, aliosque artificiosæ memoriæ repertores: qui nos per eiusmodi simulacra, & imagines, memoriam ipsam docuerunt excolere. Secundum: vt res ita cogitatione disponas, eoque digeras ordine, vt ex vna in aliam facile progrediaris. Id quod optime consequaris, si certa loca constituas spatiis inter se distantia modicis, vbi ea simulacra, & rerum imagines ordinatim caponas. Hoc etiam haustum à M. Tullio præceptum est. Sed locis opus est, inquit: etenim corpus intelligi sine loco non potest. quare locis est vtendum multis, illustribus, explicatis, modicis interuallis; imaginibus autem agentibus, acribus, insignitis, quæ occurrere, celeriterque percutere animum possint &c. Ex hoc videlicet ordine locorum, rerumque in iis dispositarum efficietur, vt quæ recordari volumus, ea in locis ipsis tamquam in cera, & papyro scripta, & efformata legamus. Quod apud eumdem Ciceronem quosdam fecisse doctos, & disertos viros affirmat Antonius. Vidi ego, inquit, summos homines, & diuina prope memoria, Athenis Carneadem, in Asia quem viuere hodie aiunt Scepsium Metrodorum, quorum vterque tamquam litteris in cera, sic se aiebat imaginibus in locis, quos haberet, quæ meminisse vellet, perscribere. Denique verissimum est, quod ipse docet Aristot. in lib. de Mem. & Reminisc. cap. 3. à locis solere memoriam hominibus excitari, quasi facile rerum omnium olim cognitarum reminiscantur, quia velox ab vno loco in alium transitus est vbi inter eos ordo, & dispositio sit. Tertium: vt aduersus ea, quæ percipere, ac retinere memoria voles, magnopere affectus animo sis, & in ea vehementi quodam amore feraris.

Quo enim in ea vehementior est amor, hoc altius imprimuntur in animo, consignanturque memoriæ pertinacius, adeoque fit, vt difficilius obliterentur, & elabantur: cura namque, & amor impensior, vt docet in rhatoricis Tullius, illa rerum simulacra, & imagines, quas animo vehementer inussit, assiduè deinceps continenterque tuetur, ac servat. Quartum; vt sæpius frequenterque mente pertractes id, cuius facilem tibi, eitamque memoriam occurrere cupis. Meditatio enim frequens, est memoriæ conseruatrix, & custos, vt ait Aristot. in libr. de Mem. cap. 2. & consuetudo, inquit, veluti natura quædam est, facitque propterea, vt quæ sæpius intelligimus ac meditamur, ea confestim, ac facili negotio reminiscamur: ipsum namque sæpe naturam facit. Hæc Aristot.

Quibus expositis, argumentationes aduersæ sic refelluntur. Quod ad primam attinet, Prudentia communem cognitionem, & generales præceptiones, quibus ipsa imbuta per se atque instructa est, rebus agendis peculiaribus, & singularibus admouet, aptatque veluti libellam & lineam. In peculiaribus autem & singularibus rebus versatur sensus. Itaque Prudentia facere non potest, quin in sui functione muneris vtatur plurimis, quæ in anima sentiente sint, ac pertineant ad sensum. Potest adeo etiam memoria, quantumuis in anima sentiente posita, Prudentiæ subseruire veluti præsidium, ac pars. Subseruit vero notandis, ac demonstrandis experimentis rerum peculiaribus, ex quibus quid agendum sit, Prudentia colligit. Id enim, quod sæpius euenit, & plurimum hoc aut illo modo fit, ab experimentis ita euenire, ac fieri didicimus. Quę causa est, cur idem Aristot. dixerit in horum secundo moralium haud longè ab initio, virtutem intelligentiæ, siue in intelligentia positam ex plurimis memoriis ortum, atque incrementum habere. Id quod etiam tradit in lib. 1. Meta. cap. 1.

De secunda argumentatione iam diximus, rationemque demonstrauimus, ac modum, quo memoria tametsi rerum tantummodo præteritarum & iam actarum est, Prudentiæ tamen aperiat viam ad deliberandum, constituendumque de rebus agendis in futurum.

Aduersus tertiam dictum est etiam satis. memoria quippe rudis & inchoata insita nobis est à natura: sed perfecta, & expolita plurimum artis efflagitat.

Quarta superest, quæ aliquam postulat explicationem. Quod enim de memoria in senibus dilabente, vel hebescente dicitur, verissimè dicitur, & apud Aristot. legitur in libro illo de Mem. cap. 1. his planè verbis. Iuuenes & senes immemores sunt. Fluunt enim: illi quidem propter incrementum, hi vero propter decrementum. Ex quo loco Cælius Rhodigin. in lib. lect. Ant. 20. cap. 8. duxit argumentum, vt diceret, in puero debilem, atque, vt ipse loquitur, desultoriam esse memoriam; quia iugis motus impressionem haud facile recipit, eamdemque causam esse, cur senes imbecilla quoque & hebete memoria sint, quod in illo ætatis fluxu agitatione perpetua rapiantur: adeoque mediam solum ætatem esse memoriæ percommodam, quia in statu indecliui, ac temperato posita est, ac penè quiescit. Altera autem ex parte illud etiam verum est: senes haberi, & esse prudentiores quam cæteros. Non enim soli Romani sed ipsi quoque Lacedæmones Romanis antiquiores ex Plutar. in Lycurgo summum consilium senibus permiserunt. Et cautum apud Athenienses olim fuit, vt præco factutus dicendi facultatem in senatu, sic personaret τίς ἀγορεύειν βούλεται τῶν ὑπὲρ πεντήκοντα ἔτη γεγονότων. hoc est, Quis concionari vult ex iis, qui annum Quinquagesimum excesserunt? Hebræorum quoque senatus, aut senatorius ordo πρεσβυτικὸν appellatur, & senatores πρεσβύτεροι dicuntur. Quin apud Græcos ipsi quoque legati πρεσβευταὶ nominantur, quia plerumque legebantur senes. Verum, inquam, vtrumque est, senes, & hebeti esse memoria, & prudentes tamen esse: quo fieri omnino videtur illud, vt Prudentia subsidium à memoria postulare non debeat; cum aliqui prudentes sint, quę nulla prope memoria polleant. Postulare vero deberet, si memoria prudentiæ pars esset auxiliaris, & ex eorum genere, quæ dicuntur integrantes. Ludouicus Viues facile hanc argumenti consecutionem admitteret, ac probaret, quia concedit, senibus prorsus deesse memoriam, sed contendit inesse Prudentiam. Sic enim loquitur. Finge senes maximè destitui memoria; sed illis memoriæ loco magnum substituit Deus bonum Prudentiam vsu rerum collectam, atque iudicium acrius & efficacius. Hæc ipse. M. autem Tullius, siue Cato apud Tullium alia via vim argumentationis eluit. Negauit enim id verum esse, quod pro vero ponitur, senibus hebetari memoriam, & rerum præteritarum cognitionem obliterari, si se tamen exerceant. Nam exercitatione sublata ipsos quoque iuuenes memoria deficit. Sed leui hoc ratione demonstrare contendit. Aliquot enim enumerat senes, quibus acerrima fuisset ad extremum vsque terminum vitæ memoria. At memoria minuitur, inquit; credo, nisi exerceas eam, aut etiam si sis natura tardior. Themistocles omnium ciuium nomina perceperat. Num igitur censeris, eum, cum ætate processisset, qui Aristides esset, Lysimaebum salutare solitum? Quid iurisconsulti? quid Pontifices? quid Augures? quid Philosophi senes? quam multa meminerunt? Sophocles ad summam senectutem Tragœdias fecit &c. Leuis inquam aut captiosa hæc ratio est, quia senes aliquos, qui memoria fuerint ad extremam vsque vitæ partem integra, facere non possunt, quin senes plerumque imbecilla, & prope nulla memoria sint.

Aliam ergo viam inibimus ad euadendum. Et quoniam hoc potissimum, ac præsertim nobis opponitur, quod Aristoteles planè dixerit, senes obliuioni obnoxios esse, ac prorsus immemores, hoc est memoria destitutos,

id omnino sic accipiendum putabimus, vt de valde senibus, & vitis ætate confectis, aut pene decrepitis dictum sit, vt constabit legentibus caput 4. eiusdem de Mem. libri. His enim haud dubie memoria diffluit paulatim, & cum vita dilabitur. Atque hi rectè cum pueris ab Aristot. comparantur, cum vtrique, hoc est illi propter incrementum, hi propter decrementum in continenti motu, ac tamquam in fluxu sint, memoriæ maxime contrario; quæ quoniam veluti cera signum admittere, ac recipere vult, à nimia mollitie, quæ in fluxu est, vehementer abhorret. Senes igitur alioqui nec decrepiti nec tabidi, nec ætate suprema confecti, sed viuidi, rectéque valentes, memoria non minus, quam Prudentia, atque in rebus publicè, priuatimque gerendis sapientia vigent. Senectutem quippe Galenus trifariàm distribuit, ac triplicem facit. In prima constitutos ὠμογέροντας vocat, hoc est virentes & crudos senes; in vltima positos πεμπέλους appellat, hoc est capulares, & quibus paretur funus, quique, iam ad inferos, aut sepulchrum mittendi videantur; πέμπω quod est mitto. Medijs senibus nomen non fecit, sed in triplici diuisione locum suum iis attribuit, vbi memoriæ beneficio vti aliquo possint. Vt enim extremi sunt memoriæ propemodum expertes, sic medii memoriam obtinent aliquam; primi vero commodissimam. Habent enim illud ex humido, siccoque temperamentum, quod memoria postulat. Atque hi sunt illi senes consules, & consiliarii, senatores illi, & legati etiam senes, qui tantopere Prudentiæ nomine commendantur, ideoque ad res administrandas publicas admouentur. Humoris enim exuperantia in illa ætatis parte corrigitur, idonea subeunte siccitate, ardorque bilis flauæ refrigeratur, quo iuuenes inflammati, res temere suscipiunt, nec moram deliberationi necessariam rebus agendis interponi patiuntur.

DE INTELLIGENTIA, SIVE INTELLECTV,

Quænam sit, quave ratione sit Prudentiæ pars.

Confestim hîc incurrit in oculos ea quæstio: qui fieri possit, vt intelligentia, siue intellectus pars Prudentiæ sit, qui vnà cum prudentia numeratus est inter habitus illos quinque in ipsa intelligentia positos. Eorum enim, quæ tamquam opposita inter se diuiduntur, vnum esse pars alterius minime potest. Intelligentia vero in ea partitione constituitur opposita Prudentiæ, certè à Prudentia diuisa prorsus, ac separata. Igitur esse pars Prudentiæ non potest. Huc accedit, quod intellectus, aut intelligentia res vniuersas intuetur, communes, ac generales, & ea, quæ prima rerum principia nominantur, contemplatione ac solertia cognitione comprehensa. Prudentia vero res peculiares tractat, proprias & singulares, quæ vario accidunt euentu, ac propterea deliberationem postulant, & actionem. Quæ autem tam longè distant, & discrepant inter se, non sunt ea, vt eorum vnum esse possit alterius adminiculum aut pars.

Sed tamen intelligentia & est, & dici debet Prudentiæ pars, atque inter eius partes enumeratur, non modo à Theologis illis, quos supra laudaui, verum etiam à Macrobio, ac potissimum à M. Tullio Cicer. cuius in 2. de Inuent. Prudentiæ definitio, eiusque partium distributio hæc est. Prudentia est rerum bonarum, ac malarum, & vtrarumque scientia: partes eius, memoria, intelligentia, prouidentia.

Animaduertere necesse est, hoc loco, intellectus, aut intelligentiæ nomine non significari eam quam inter habitus illos quinque numerat Aristoteles, quamque principiorum habitum appellamus, in sola generalium principiorum contemplatione versantem, sed longè aliam cognitionem rerum peculiarium, & præsentium; illarum intimam vim, ipsamque propè medullam introspicientem. Quemadmodum enim memoria præteritarum est notitia rerum, sic intelligentia de qua loquimur, præsentium cognitio est, vt idem Cicero eam definiens ostendit. Nam cum Prudentiæ recensuisset partes, aggressus est singulas sic definire. Memoria est, per quam animus repetit ea, quæ fuerunt; intelligentia est, per quam ea perspicit, quæ sunt. Id, inquam, quod sic Cicero describit, ostendit, intelligentiam in iis tantum esse ac versari, quæ præsentia sunt. Et quoniam quæ sunt præsentia singularia sunt, & peculiaria, intelligentia earum solum est rerum, quæ singulares, & agendæ sunt, vt vel hinc intelligi possit, quo nomine, quave nota distinguatur ab habitu principiorum, qui & generalia contemplatur, & contemplatione solitaria contentus est.

Cæterum hæc rei singularis præsentisque cognitio, quæ dicitur intelligentia, non quælibet est notitia, sed perspicax, acuta, subtilis, & quasi penetrans, introrsusque peruadens cognitio rei singularis, & præsentis, cuius dicitur esse cognitio. Propterea quippe dicitur à M. Tullio esse per quam animus præsentia perspicit, hoc est penitus, & introrsus inspicit. Itaque dici etiam Perspicientia posset. Res autem singularis huic cognitioni proposita, quoniam de Prudentia loquimur, est assumptio, vel assumptum, aut propositio minor eius syllogismi, quem prudentialem appellant: semper enim est singularis, & præsentis rei. Ratiocinetur Annibal victor ad Cannas de persequenda victoria: ratiocinabitur hoc modo: in ancipiti, maximéque dubia deliberatione nihil est festinandum, aut agendum propere, sed cunctandum potius, & immorandum. Hæc deliberatio summè difficilis, anceps, & maxime dubia est. Cunctationem ergo non celeritatem, & festinationem exposcit.

ratiocinetur etiam M. Tullius consul, & secum animo disserat de Catilinariis opprimendis. Ita sane deliberabit. In summo, ac præsentissimo periculo confestim etiam inconsulto populo succurrendum est patriæ. At in summo ac præsentissimo periculo Roma versatur. Igitur extemplo etiam iniussu populi ei succurrendum, & paratum incendium coniuratorum sanguine restinguendum est. In eiusmodi syllogismis si probe dispositi, ac prudentes sunt, intelligentia intimè peruidet assumptum, minoremve propositionem illam singularem, quæ consecutionem parit, & agendæ rei probabilem suadet aggressionem. Sin fallaces, & vitiosi sunt, ex intelligentiæ deceptione fallaces sunt. Si enim Annibal intelligentiæ v. recte perspicit in vtraque parte periculum, recte cunctatur. Sin tuta sunt omnia, & persequendæ victoriæ summam opportunitatem non videt, cunctatur imprudenter, & victoria nescit vti. Si M. Tullius introrsus, & penitus intuetur periculum, & tantum esse videt, vt nisi rogatione, iussuque populi neglecto, flammas illico propulsare non possit, & patriæ subuenire, prudenter agit. Sin periculum haud tantum est & remedium patitur moram, sinatque quirites interrogari, iubeantne, velintne, de coniuratis, more maiorum, supplicium sumi, intelligentiæ vitio imprudenter egit, quæ non satis acutè, nec probè vidit, nec quantum esset periculum, introspexit.

Hæc inquam est intelligentia illa, quam inter Prudentiæ partes integraotes secundam faciunt. Atque hanc esse, cuius apud Aristot. in hoc vndecimo cap. lib. 6. aliqua commemoratio fit, obseruare docuit primus Theophilus. Raynaudus ex iis eiusdem Aristotelis verbis. Ex singularibus, inquit, generalia, & communia existunt, quorum habere sensum oportet; is autem sensus intelligentia est. Quocirca esse etiam hæc naturalia videntur, ac sapiens quidem natura nemo est, sed sententiam habet, & perspicacitatem, & intelligentiam &c. operæ pretium est cætera apud hunc authorem perlegere, eiusque interpretationem haud incuriosè cognoscere. Aristoteles enim loco tenebricosissimo non lucem modo, sed meridiem attulit.

DE DOCILITATE.

INter ea à quibus vsus pendet absolutæ perfectæque Prudentiæ, hoc etiam meritò recensebitur à nobis adminiculum, & pars, quæ docilitas à Latinis dicitur, ab aliquo Scholasticorum persuadibilitas, haud Latino vocabulo, sed aptissimo atque ad rem significandam accommodatissimo nominatur. Est enim ea, perquam alienis monitis, atque consiliis facile, ac libenter intendimus animum; paratique sumus ad auscultandum aliis, nec innitendum sapientiæ nostræ.

Sed hîc extemplo quærat aliquis quid hæc docilitas ad prudentiam conferat, cum ipsa Prudentia dicatur esse Præceptrix, & imperatrix. Audire quippe aliena monita, & consilia, iisque morem gerere, non est eius virtutis, quæ iubet & præcipit, cuiusmodi Prudentia est, vt sæpissimè diximus. Sunt quidem Prudentiæ munera, & officia sanè varia, vt consultare, iudicare, eligere, ac decernere, alia; sed nullum ei magis proprium, magisque præcipuum est quam præcipere quid agendum sit, & aliis facultatibus imperare. Ad hæc. Quemadmodum nulla potest esse vllius materia virtutis, quæ in nostra potestate non sit quæque non sit id, quod fieri possit à nobis, sic nulla potest pars esse virtutis, quæ parari studio nostro non possit, & cuius adeptio in nostra potestate non sit. Virtus enim ea demum est, cuius causa laudamur, si vere laudem commeriti sumus. Non laudamur autem, nisi ob ea, quæ facimus, quæque in nostra potestate, ac facultate sic sunt, vt fieri, aut non fieri possint à nobis. Sed docilitas à natura tribuitur, nec studio, vel exercitatione comparatur. Denique nulla virtus intelligentis animæ est, quæ non postulet docilitatem. Ergo docilitas non est Prudentiæ propria, nec eius potius, quam singularum dici debet virtutum pars.

Ad has amoliendas difficultates redigit hîc nobis in mentem D. Thom. Prudentiam versari in rebus agendis peculiaribus, ac singularibus, quarum infinitæ propemodum differentiæ, varietates, ac vicissitudines sunt. Itaque non possunt ab vno prorsus homine, nec exiguo tempore satis, superque considerari omnes, & peruideri, sed plura hominum iudicia postulant, & temporis diuturnitatem, haud modicam. Quo fit, vt in iis, quæ ad Prudentiam pertinent, necesse potissimum habeat homo doceri ab aliis, & erudiri, non modò sapientioribus, & senioribus, verum etiam imperitioribus, & iunioribus, vt monet Caiet. quia eorum quoque monita, qui nobis, nec sapientiores sunt, nec seniores, rationem excitant nostram ad disserendum, inueniendumque ratiocinando, & comparando id, quod rectius & melius est. Iubet autem idem Caietan. consulere nos, & audire non viuentes solum, sed ipsos quoque vita functos, hoc est eorum scripta, & monumenta; nec vllam putat esse pestem capitaliorem, quam in audiendis & consulendis vtrisque contemptionem, ac negligentiam, quam propterea imprudentiæ fontem, & matrem appellat. Pertinet huc exemplum Luculli, qui proficiscens in Asiam, vt Cicero. scribit initio lib 2. Academ. cum totum iter, & nauigationem partim percunctando peritos, partim legendo consumpsisset, in prouinciam factus iam imperator venit, qui rei militaris ignarus Roma discessisset. Omnino verum est illud. Audiens sapiens sapientior erit. Et ne sis sapiens apud temetipsum. Et si dilexeris audire, Prou. 1. Prou. 3.

sapiens eris Eccles. 6. id quod vsque adeo faciendum putat Augustinus, vt ipsos quoque senes, qui sapientiores esse soleot, & prudentiores allegare non dubitet ad magistros, & præceptores Ad dicendum & audiendum, inquit, quod opus est nulla ætas senex videri potest, quia & si senes magis conuenit docere quam discere, magis tamen decet discere, quam ignorare. Consonant his ea quæ in eamdem sententiam dicuntur à Hieronymo. Inde est, inquit, quod quidam inerudite sapientes remanent, quia nolunt discere quod ignorant, nec Horatium audiunt commonentem.

Cur nescire prudens praue quam discere malo?

Prodest aliquando sapiens, sapienti vt apud Senecã est. Quæ quidẽ & si de scientia dici vidẽtur, vere tamen etiam in Prudentiam conuenire facile possunt; cum præsertim id, quod in Prouerbio Salomonis est; ne sis sapiens apud temenpsum, aliqui Latinè verterint. Ne sis prudens apud temetipsum; tam, sapientes eo loco apud Salomonem haud alios esse, quam quos Paul. in Epistol. ad Romanos Prudentes appellat. Nolite prudentes esse apud vosmetipsos. Cæterum quamquam ab omnibus prudentem vitum fructum capere necesse est, & discere, seniores tamen audire, & consulere præsertim oportet, qui plerumque sapientiores sunt ob ętatem, & vsum vitæ diuturniorem. Quam ob causam rectissimè idem Aristoteles ita præcipit, in hoc cap. 11. lib. 6. peritorum hominum & seniorum, seu prudentium pronunciatis, & opinionibus, absque demonstratione vlla haud minus quam demonstrationibus ipsis attendendum est. Cum enim ab experientia visum, & oculum habeant, ipsa principia penitus intuentur. Plenæ sunt sacræ litteræ huius moniti quo

Eccles. 6. iubemur audire presbyteros & presbyterorum cœtum senatumque consulere: vt intelligamus, id non philosophis modo moralibus, sed diuinis etiam oraculis consentaneum esse. Neque vero quicquam magis infestum Prudentię est, quam aliorũ negligere consilia, sequi suum, vt supra diximus ex Caiet. Clamant adeo, suique

Basil. iudicii nimium amantibus id sanctissimi Patres edicunt. Ex teipso consilium capis? plane imprudenti consiliario vteris. Bonum est vitę suæ

Hieron. ep. 22. tramitem ab aliis discere, nec præceptore vti pessimo, scilicet præsumptione sua. Qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum sub-

Bernar. ep. 87. dit. Aliæque longè plurimæ sunt huiusmodi voces admonitionesque sanctorum virorum, quæ passim legentibus in eorum monumentis occurrunt. Quin in omnibus antiquorum historiis obuia sunt eorum exempla, qui spretis aliorum consiliis, contenti suo, aut amiserunt exercitus, aut patriam, & rempublicam euerterunt.

Cum ergo nemo vere, perfectęque prudens haberi debeat, qui aliorum audire, ac sequi consilia nolit: audire autem non possit, nisi qui docilitate præditus sit, consequens est, neminem esse vere perfectęque prudentem, qui docilitatis sit expers: nec prudentiam esse partibus expletam suis, nisi cæteris ipsam quoque docilitatem adiungat. Quod vero de illo Prudentiæ imperio, & præcipiendi munere dicebatur, negotium exhibet minime magnum: quia vir prudens per prudentiam ipsam non aliis modo præcipit, sed sibi etiam ipsi, vt docet D. Thom. 2. 2. q. 47. art. 12. ad 3. Sicut enim recta ratio præcipit inferioribus animæ facultatibus, ita prudentia, quæ recta ratione ducitur, cum docilitatem ad audiendum alienum consilium adhibet, sibi ipsi quodammodo pręcipit, quia præcipit parti sibi subseruienti, atq; subiectæ. Itaque tum etiam cum alios consulit, præcipit, cum aliis obtemperat, iubet, cum se maioribus subiicit, inferioribus, & minoribus imperat. Nec plus habet difficultatis quod de docilitate naturæ nobis anticipatione congenita dicitur: quia vt insita sit & innata, industria tamen absoluitur, atque ad eius cultum, perfectionemque longè plurimum valet humanum studium, cum videlicet aliquis ad prudenter agendum admouet sedulo frequenterque diligentiam omnem, & operam ad monita maiorum excipienda; nec ea siue per ignauiam negligit, siue per elationem, superbiamque contemnit. Postremum habet aliquid ex vero quod diffitendum non sit. Nulla enim est intelligentis animæ virtus, quæ à docilitate plurimum adiumenti non habeat, adeoque ipsam non efflagitet docilitatem: ipsa tamen Prudentia multo sane magis eam exposcit, ac veluti partem, qua perficiatur adoptat, quia multo plus, quam cæteræ, necesse habet aliorum vti consiliis, & consiliariorum admonitiones haud grauatè, sed facile, ac libenter audire.

DE SOLERTIA.

NE vocabulum quemquam fallat, admonere primum, ac ponere necesse est, Solertiam hîc non eam esse quæ passim, ac penè vulgo solertia nominatur. Cuiusmodi est, vel industria, vel perspicacitas, vel ingeniorum subtilitas, & acumen, à quo sæpe qui sunt industrii, ingeniosi, subtiles, & perspicaces appellãtur in aliquo genere vel artificio solertes. diciturque solertia in venatu à Plinio, machinandi solertia à Cicerone, ab aliis belli solertia. Non enim quam solertia, de qua loquimur, hæc ita communis, & generalis est, quæ in tam multa rerum studia conuenire potest. Sed peculiaris illa, quam supra idem Aristoteles in cap. nono commemorauit, ac dixit εὐστοχίαν, hoc est bonam coniectationem, vt eam plerique interpretum Latinam fecerunt, rati ductam esse ab εὐστοχάζομαι, quod est coniectura assequor, siue conicio; idque metaphoricè ab εὐστοχεῖν, quod est iaculandi peritus sum, aut scitè, peritèque iaculor. Conicere enim, vel coniectare, vel coniecturam facere est quodammodo cogitatione, atque animo iaculari, & collimare, vt rectè Quintilianus docet his planè verbis in lib. 3 cap. 7. ad extremum. Coniectura est à coniectu, id est directione quadam rationis ad veritatem: vnde etiam somniorum atque omnium interpretes coniectores vocamus. Addit Aristoteles eo loco, quamdam Eustochiæ conditionem, & qualitatem, quæ multo magis ostendat, eam ab εὐστοχεῖν hoc est callide, scienterque iaculor: appellatam esse, ait enim Eustochiam, non modo esse coniectationem, sed coniectationem celerem, ac velocem. Quærens enim,

describensque quid discriminis inter consultationem, & Eustochiam, siue solertiam sit, ὁ δὲ βουλευόμενος, inquit, ζητεῖ ἢ λογίζεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία αὐτή τι γὰρ λογοῦ, ἢ ταχύ τι ἡ εὐστοχία. Hoc est qui consultat, quærit, & ratiocinatur: sed Eustochia siue bona coniectatio non est huiusmodi. Nam absque ratiocinatione est, & quiddam citum, ac velox est. Hanc ergo coniectationem velocem ac celerem, atque hanc animi iaculationem, & rationis directionem in veritatem, vt Quintilianus loquitur, appellauit Aristoteles ἀγχίνοιαν, nosque hoc loco solertiam dicimus, quartamque Prudentiæ partem facimus integralem; quia Prudentia quid potius eligendum, ac faciendum sit, quoniam sæpius alia ratione magis aperta non videt, necesse habet quodammodo diuinare, idque assequi celerrima coniectura.

Sed contra disserunt aliqui apud D. Thomam, contenduntque non omnino leuibus argumentis, solertiam hanc, quæ ab Aristotele dicitur ἀγχίνοια, Prudentiæ partem esse non posse.

Primum. Eustochia siue solertia, vt dicitur in primo lib. Post. prope fin. id suo munere præstat, idque illi proprium est, vt intelligentia facile medium, quo in demonstrationibus vtatur, inueniat. Sed Prudentia, demonstratiua non est, & intra eas se continet rationes, quæ probabiles sunt, vulgoque prope notæ ac populares. Quæ docendi, & demonstrandi methodus est totius Ethicæ propria, cum satis habeat, vt pluribus locis supra dixit Aristoteles, suas probare positiones ὡς τύπῳ, hoc est rudi figura & genere argumentandi communi, ac populari. Quæ probandi forma multo magis Prudentiæ peculiaris esse debet, quæ in rebus versatur singularibus, & agendis.

Secundum. Prudentiæ proprium est, bene deliberare, sapienterque consilium capere, vt dicitur in hoc lib. 6. cap. 5. In proba vero consultatione, ac recta deliberatione, non potest locum vllum habere solertia, quæ ratiocinationis respuit tarditatem, & quiddam velox, ac citum est, moræ omnis, & cunctationis impatiens. Consultatio quippe, ac deliberatio lentitudinem amant, vt hæc Aristotelis verba nos docent, dum inter vtramque verum discrimen ostendunt. Bona coniectatio, inquit, absque ratiocinatione est, & velox quiddam, ac citum est. At multo tempore consultant, atuntque cito agenda esse quę consultaueris, lente vero consultandum.

Tertium. Si solertia hæc non est aliud, nisi bona coniectatio, vel coniectura, pertinebit ad Rhetoricæ facultatem, cuius magistri statum causæ faciunt proprium, quem coniecturalem appellant, & admonent oratores vt cum rem, de qua dicunt, causamque, quam agunt, neque tabulis, neque testibus, neque ratione vlla euidentiori probare, ac vincere possunt, coniecturis insistant, de quibus & plurimas, & bene longas tradunt præceptiones, ac leges. Non est ergo solertia Prudentię pars, quę tam propria est Rhetoricæ facultatis.

Hæc, inquam, isti sic disputant, atque hæc argumenta proponunt. Singulis nos, ac singillatim respondeamus. Primum solutionem, & explicationem habet ca ns, quæ de multiplici solertia diximus. Est enim hoc plurimarum rerum commune vocabulum, adeoque verum est, solertiam interdum apud Aristotelem significare illam intelligentiæ subtilitatem, atque illud acumen peculiare, quo facile, nulloque negotio demonstrationis veræ medium inuenitur, quemadmodum constat ex eo loco lib. 1. Post. Sed non id solum est, significatque solertiæ nomen. Accommodatur enim aliis rebus, inprimisque Prudentiæ, cuius aliqua pars est illa, quæ in eo syllogismo quem vocant prudentialem, facillime inuenit probabile medium; dicturque solertia, quia illi similis est, quæ medium demonstrationis in rebus contemplationi subiectis illico deprehendit. Nam sicut illa vis animi, quæ primo velut aspectu eiusdem syllogismi prudentialis minimè penitusque assumptionem siue minorem propositionem introspicit, pars est Prudentiæ, quam appellari diximus intelligentiam, sic ea quæ in re maxime dubia medium facile atque consestim inuenit, solertia dicitur, hoc est ingenii subtilitas, & acumen: quod in excogitando, ac celeriter inueniendo magnopere cernitur. potest ergo solertia, & demonstratiuæ facultatis, & Prudentiæ pars atque adminiculum dici, modò esse varia intelligatur ob materiæ, quam tractat, varietatem, quamuis in ipsa tractatione altera sit alteri maxime similis.

Secundum argumentum nihil probat, & conficit aliud, quam solertiam sine velocitate esse non posse, non autem consultationem sic esse lentam, vt interdum esse celerem, velocemque non oporteat. Incidunt enim sæpe tempora, quibus ea improuiso sit capiendum consilium. Quo loco nisi præsto solertia sit, deliberari subito capique consilium atemplo non potest. Cum autem dicit Aristoteles, lentam esse consultationem, affirmauit id esse quod plerumque sic est, & fieri solet, non autem id negauit, quod interdum etiam sit. Fit autem interdum, vt deliberationi, & consultationi sit necessaria celeritas, quia res ipsa, de qua consultatio, & deliberatio est, moram tarditatemque non patitur, sed citam aggressionem postulat, & in agendo velocitatem. Habet ergo Prudentia subsidium ab vtraque, & qua cunctanter, qua celeriter agendo, implet partes & numeros omnes muneris sui. Q. Fabius habitus æuo suo prudentissimus à cunctatione sic Prudentis famam, quemadmodum cunctatoris appellationem inuenit, contra Iulius Cæsar a celeritate haud minorem Prudentiæ laudem adeptus est. Videbat ille cum Annibale sibi rem esse, quem sola cunctatione ab Italia depellendum existimabat. Videbat hic bellum se gerere cum Gallis acerrimis, atque celerrimis, qui nullam sibi permitterent consilii tarditatem; aut cum exercitu Pompeiano male cōposito, nec dum ad iustam militiæ disciplinam redacto, aut cum iis, qui profligato & deleto Pompeio, per tumultum bellum redintegrare conabantur, qui sane omnes opprimi nisi celeritate non poterant. His duobus intermedius videri Scipio potest, nunc

mora, & cunctatione, nunc festinatione, ac celeritate sapienter vsus, quemadmodum Prudentiæ leges cum docebant in loco. Itaque vna, eademque Prudentia & Q. Fabium de cunctatione monebat, & Iulium Cæsarem ad festinationem incitabat, & Scipionem ad vtramque in loco ac tempore hortabatur.

Tertium confutatur vt primum. Potest enim eadem res multis artibus, & habitibus esse subsidio. Nec absurdum est vnum idemque præsidium, aut instrumentum ad plures artes, & habitus pertinere. Eodem malleo plures vtuntur longe inter se differentes fabri, lignarii, ferrarii, ærarii, parietarii, lapidicidæ. Solùm vtendi modus, ac ratio varia est. Non adeo mirum videri debet, si coniectatio, vel coniectura, quam Prudentiæ præsidium, & partem facimus, ad artem quoque dicendi pertineat, eaque vel ad causæ statum constituendum, vel ad factum minus euidens ostendendum oratores vtantur. Notissimus enim est apud Rhetores controuersiæ status, quem ideo coniecturalem appellant, quod de facto quæratur, & factum ipsum nisi coniecturis inquiri, ac probari non possit. Interfectum à se Clodium fatetur reus, sed iure interfectum contendit quod insidias fecerit. Factas autem insidias esse non constat: quærenda res est coniecturis. Atque, vt exemplo ab Authore ad Herennium petito planius vtamur, Aiax in silua postquam resciuit quæ fecisset per insaniam, gladio incubuit. Vlysses interuenit, occisum conspicatur, à corpore telum cruentum educit. Teucer interuenit. Vbi fratrem occisum, & inimicum fratris cum gladio cruento videt, capitis arcessit. Hic quoniam coniectura verum quæritur, de facto erit controuersia &c. Pertinet, inquam, ad Rhetoricam coniectatio vel coniectura. Sed pertinet etiam ad Prudentiam, non prorsus eodem, sed simili modo. Habet enim interdum ipsum quoque iudicium Prudentiæ quemdam veluti statum controuersiæ coniecturalem, vbi non quidem factum, vt apud Rhetores, sed res agenda latet, planéque non cernitur, sed probabilibus est perquirenda coniecturis. Exemplum forsan nobis ostendet idoneum Aulus Gell. in cap. 2 lib. 13. Vbi narrat, aliquando se iudicem à prætoribus esse lectum, atque ad se delatam huiusmodi causam. Petebatur apud eum pecunia, quæ data dicebatur, & numerata; sed qui petebat, neque tabulis, neque testibus id factum docebat; & argumentis admodum exilibus nitebatur. Sed eum constabat virum esse ferme bonum, notæ & expertæ fidei, & vitæ inculpatissimæ: multaque, & illustria exempla probitatis sinceritatisque eius exprommebantur: illum autem vnde petebatur, hominem esse non bonæ rei, vitaque turpi & sordida, conuictumque vulgo mendaciis, plenumque esse perfidiarum, & fraudum ostendebatur, qui tamen vnà cum patronis suis clamitabat, probari debere pecuniam datam consuetis modis, expensi latione, mensæ rationibus, chirographi exhibitione, tabularum obsignatione, testium intercessione. Hæc cum videret Gellius iudex, consideraretque homines alterum fidei, alterum probri plenum, spurcissimæque vitæ, ac defamatissimæ, nequaquam adduci potuit ad absoluendum. Sed ad Phauorinum philosophum ire perrexit, ab eoque sententiam petiit vt eius rei prudentior esset. Phauorinus ea tempestate fama prudentiæ nobilis in re tam dubia nec solitis rationibus demonstranda, conuersus ad coniecturam ita respondit. Quod ad pecuniam pertinet, quam apud iudicem peti dixisti, suadeo, Hercle, vtare M. Catonis prudentissimi viri consilio, qui in oratione, quam pro L. Turio dixit, ita esse moribus maiorum traditum ait, vt si quod inter duos actum est, neque tabulis, neque testibus planum fieri possit, tum apud iudicem, qui ea de re cognosceret, vter ex eis melior esset quæreretur. In hac autem causa, de qua tu ambigis, optimus est, qui petit: vnde petitur, deterrimus, & res est inter duos acta sine testibus. Eas igitur, & credas ei qui petit. Status igitur hic controuersiæ rei oblatus est Prudentiæ quasi coniecturalis, in quo quid prudenter agendum sibi videretur, coniecturali, hoc est eo, quem prudentialem dicunt syllogismo, verum se putauit attingere Phauorinus, hoc pene modo ratiocinatus. è duobus alterutrum alterum mentiri necesse est; credibile est, eum qui mentiri non est solitus, non esse mentitum. hic mentiri non est solitus; igitur est credibile non esse mentitum. Pulchriorem sublimioremque coniecturam alii demirantur in Salomone, cui diuinitus erat inspirata Prudentia; cum litigantibus, ac de puero sibi subrepto coram eo duabus contendentibus fœminis, puerum ipsum dissimulanter in partes geminas diffindi gladio iussit. Verum enim quoniam alia ratione videri non poterat, voluit assequi coniectura, atque hoc probabili syllogismo. Vera mater filium suum occidi, scindique non patietur. E duabus vna tantum est vera mater. Erit igitur illa, quæ puerum non patietur interfici, sed viuum potius volet, alienæque tradi, & seruari.

Maneat ergo, solertiam esse Prudentię partem ex earum genere quæ vocantur integrantes, ei plurimum inseruientem ad coniecturam in rebus apprimè dubiis apposité capiendam, atque ad celeritatem adhibendam, vbi festinato est opus, & necessitas inguens consultationem cunctantem, ac lentam esse non sinit. In quo salubre monitum est Caietani. Ait enim hanc Eustochiæ siue solertiæ celeritatem ita Prudentiæ perutilem esse, si comites habeat alias partes, cautionem & circumspectionem, imprimisque docilitatem, ne monitores, & consiliarios aspernetur. Habet enim periculi plurimum ea celeritas, vbi præsertim euentus secundi sunt frequentes, ac multi, qui solent efferre animum, negligentioremque reddere ac securiorem.

DE RATIONE.

QVarta pars hæc est integrantium, quæ dicitur ratio; non illa quidem facultas siue potentia, in qua plurimi habitus, & ipsa quoque Prudentia ponitur, sed eius potentiæ perfectus vsus, & ratiocinatio recta, sine qua Prudentia nec paratur, nec muneris sui functionem exercet. Significat igitur hoc loco ratio

vnius rei cognitionem ex alia, expeditamque ratiocinandi viam, quæ prudentiæ duabus potissimum de caussis est necessaria, vt ex D. Thomæ ac Iauelli disputatione colligimus. Prima est, quia Prudentia in singularibus, ac pecularibus versatur rebus, inconstantibus, variisque, ac per se minime cognitis, quas adeo necesse est per alias conspectiores, notioresque cognoscere: id vero rectè fieri sine perfecta, explicataque ratiocinatione non potest. Secunda: quia consultare proprium est Prudentiæ, vt dictum est in huius libri. 6. cap. 5. eiusque præcipua functio, consultatio est, ex qua pendent ac prodeunt eiusdem decreta Prudentiæ. Ergo prudentia ratiocinatrix est vt supra docuit idem Aristoteles in cap. 10.

Sed animaduertendum est, hanc, de qua loquimur, esse peculiarem quamdam ratiocinationem, aut ratiocinandi modum, quo Prudentia potissimum vtitur. Nam alioqui nullus est animæ intelligentis habitus, qui non ratiocinetur, & disserat. Sed Prudentia ratiocinatur, vt dixi, per comparationem vnius rei probè cognitæ cum alia minus nota, & ex ea ratiocinando, & comparando colligit quid in re minus cognita faciendum sit. Res autem ei magis cognitæ singulares sunt, quas vel vsu, & experientia nouit, vel legendo, aut audiendo didicit. Idcirco enim ei memoriæ quoque præsidium dedimus, & historiæ cognitionem tantopere commendauimus, vbi singularia rerum exempla, & euenta cernuntur, ex quibus vir prudens argumentando, & disserendo conficit, ac demonstrat quid in re ac deliberatione simili decernendum, aut faciendum sit. Duo quippe sunt, inquit, apud Stob. Tarentinus Archyta, quæ prudentis habitum gignunt. Alterum est; vt mens disciplinis, & scientia muniatur. Alterum, vt spectacula, & negotia plurima norit, quæ partim per se vnumquemque vidisse oportet, partim ab alio percepisse.

Itaque frustra laborent qui contra disserunt in hunc modum. Id, in quo virtus aliqua est, non potest eiusdem virtutis esse pars aliqua: cum verum sit illud, quod vulgo fertur, apud Philosophos subiectum accidentis, eiusdem accidentis partem esse non posse. Sed ratio est id, in quo Prudentia est, eiusdemque Prudentiæ tamquam accidentis subiectum est. Ergo non potest esse Prudentiæ pars. Frustra, inquam, laborant qui sic disputant, quia ratio, de qua dicimus, non est ea facultas animi, ac potentia, vbi prudentia cæteræque huiusmodi virtutes quasi sedem habent: sed est eiusdem facultatis, ac potentiæ rectus vsus, qui dici potius ratiocinatio debeat. Nec plus aliquid agunt alii qui contendunt, ratiocinationem esse communem habitum omnium, qui in intelligentia sunt, scientiæ, sapientiæ, aliorum; adeoq; dici non debere prudentiæ propriam: non, inquam, hi quicquam præterea vincunt, quia ratiocinatio Prudentiæ non est illa communis, sed peculiaris quædam ac propria, à rebus singularibus ad alias progressionem habens, & quid agendum sit ex illarum cognitiòne, ac comparatione decernens. Maius habet fortasse momentum aliorum quorumdam argumentatio, quæ sic est. Intelligentiam paulo ante fecimus quoque prudentiæ partem. Intelligentia vero à ratione non differt. Igitur haud erat addenda ratio veluti noua quædam, & differens ab intelligentia pars. Sed ne id quidem conficit aliquid aduersus hæc. Intelligentia quippe, ac ratio non sunt diuersæ potentiæ, sed appellationem nanciscuntur diuersam à diuersis actibus eiusdem potentiæ. Nam intelligentia quidem habet nomen ab intima rei cognitione, quam ipsa significat, vel quemadmodum aliqui loquuntur, ab intima penetratione veritatis. Ratio autem ab inquisitione, & ratiocinatione illa peculiari, de qua diximus. Itaque vna, eademque potentia propter geminos quos ex se fundit, ac producit actus, duas Prudentiæ commodat partes, quibus, & integra siue solida, plenáque fiat, & perfectè, absolutéque suo munere perfungatur.

DE PROVIDENTIA.

HÆc vero pars ita est Prudentiç propria, vt cum nomine, tum re ac significatione ipsamet esse Prudentia videatur. Prudens enim dicitur, vt docet Isidor. Quasi procul videns Sed hoc etiam significat prouidens, cum prouidere nihil aliud sit, quam non modò videre procul, sed res longè ante videre quam fiant. Hoc sapientis est, inquit Plinius, omnia quæ ventura sunt prouidere. Quin ipsi vates & omnia, quæ vaticinandi vim habere credebantur, à Latinis dicta sunt prouida. Tibul. El. 5. lib. 2. ad Phœbum.

Tu procul euentura vides; tibi deditus Augur
Scit bene quid fati prouida cantet auis.

Quin ipse M. Tullius vtrumque nomen aptè coniunxit, & attribuit Oratori. Orator, inquit, prudens, & prouidus. Cum ergo idem sit prudens, ac prouidus, eademque Prudentia, ac Prouidentia, sequitur Prouidentiam ipsam non esse Prudentiæ partem; cum nihil esse pars possit sui ipsius Sed alia omnia nos docent ex M. Tullio, ac Macrobio viri scientissimi, quos initio laudaui, & ita rem esse, sicut ipsi decernunt, ea, quæ sumus de Prouidentia dicturi, demonstrabunt.

Duæ sunt Prouidentiæ notiones ab iis traditæ, qui de industria hoc nomen interpretantur. Prima est eorum, qui dicunt Prouidentiam esse prouisionem rerum longè positarum & futurarum: id enim ab Etymologia sic ducunt, ac rectè ducunt, quia nemo prouidens rite dicitur, qui res longè distantes, & euenturas ante non videat. Altera eorum est, qui prouidentiæ id propriè munus adscribunt, vt ea præsidia præparet, quæ ad finem homini secundum rationem agenti consequendum idonea sint. Præstituto enim honesto fine, quo animi collimat intentio, præsidia quærenda sunt illa, quę media vocamus, vt eorum beneficio finem ipsum certo, ac facile contingamus. In his adeo vestigandis comparandisque rebus, quæ fini consequendo videantur accommodatæ, Prouidentiam occupatam, & versantem volunt, eiusque proprium officium, & partes esse, instrumenta parare omnia, quibus ad animi

propositum conficiendum vtaris. Hæc, inquam, hi de prouidentiæ definitione sic dicunt; sed necesse est ad vim, ac naturam Prouidentiæ plenius explicandam vtrumque coniungere, ac pronunciare, positam eam esse cum in rebus animo præsentiendis, & præuidendis antequam accidant, tum in conquirendis, & comparandis omnibus, quæ prouisa iam sunt, & futura iudicantur idonea ad finem animo propositum adipiscendum. Frustra enim prouiderentur omnia, hoc est præsentirentur, & præuiderentur, antequam essent, aut fierent, nisi post illam præsensionem, prouisionemque depellerentur nocitura, profutura conquirerentur, & pararentur. Quin hæc præsidiorum conquisitio, & præparatio sic videtur esse Prouidentiæ propria, vt vulgo ii potissimum, ac pene soli putentur, & dicantur prouidi, qui ea diligenter, ac sedulò conquirant, & præparent. Prouidum appellant Gubernatorem, quia non modo tempestatem prouidet, sed quod in tempore vela colligat, ac demittat rudentes, & anchoram paret, remiges per transtra disponat, alia ex eo genere faciat, aut imperet, quæ ad repugnandum fluctibus, ac resistendum conducibilia sint. Dicunt imperatorem exercitus etiam prouidum; sed cum nominatim qui non solum hostis consilium præuideat, sed qui commeatum idoneum paret, qui locum opportunum pugnæ præcipiat, qui machinas, & tormenta in promptu habeat, nec quicquam eorum prætermittat, quæ ad referendam victoriam aliquid habere momenti videantur. Quid agricolam quem prouidum dicunt? eum profectò, qui satis seminibus, aut fossam circumducat, aut sepem prætendat, qui retibus explicatis voraces auiculas aut capter, aut deterreat à pastu, qui sarriat, & occet in tempore, qui riuum inducat, qui sentes & inimicas euellat herbas, qui denique studio, & labore quodam improbo impedimenta & repagula tollat omnia, omnemque prorsus adhibeat operam in iis perquirendis, parandisque rebus, quæ sata iam semina perducere possint ad messem; omnino Prouidentia, vt hoc in summa ponatur, veretur illud dicere. Non putaram: quam vocem excidere non homini prudenti solum, sed homini turpe iudicat Seneca. Apparatum hanc Prouidentiæ partem videtur appellare Pontanus haud incommodo vocabulo. Significat enim non ipsam modo præparationem, sed instrumenta omnia præparationi quæsita. Cuiusmodi est apparatus belli, vel nauium apparatus: quibus æque, & ipsa præparatio, & instrumenta belli, nauigationisque continentur.

Hanc ergo prouidentiam his duobus fungentem muneribus ideo partem Prudentiæ facimus; quod Prudentiæ proprium sit in iis versari, quæ conducunt ad propositum, & destinatum animo finem, eaque in finem ipsum ordine dirigere ac præparare: quæ profectò nisi Prouidentiæ beneficio præstare non potest. Et quoniam quotiescumque multa sunt, quæ aliquid faciant, & componant, eorum vnum præcipuum est, & id, ad quod cætera referuntur, in Prudentia, quæ pluribus componitur ex partibus, inueniri vnum oportet, quod principem obtinere locum inter cætera videatur. Id vero nihil aliud quam Prouidentia est, cuius ope videlicet prudentia præstat id, quod in primis, ac præcipuè debet: cum prouidentiæ instructa præsidio ea, quæ ad finem conferentia sunt, prospiciat, præparet, ordine, ratione, ac via dirigat, quemadmodum dictum est. Hæc adeo causa est, cur ipsum Prudentiæ nomen sumatur interdum à Prouidentia, & Prudentia ipsa Prouidentia nominetur. Fit enim sæpissimè, vt quæ pars in re aliqua ex multis composita princeps est, ea ipsi rei nomen, & appellationem impertiatur. Sed differentia tamen inter vtramque sine dubio est, quia tametsi Prudentiæ ipsius est proprium, disponere præsidia, quæ appellantur media, eaque ad finem dirigere, quod Prouidentiæ quoque tribuitur vt proprium, formaliter tamen Prouidentiæ proprium est disponere ac præparare media, Prudentiæ præcipere, & imperare. Itaque propter hos actus formaliter inter se distinguuntur. Ad hæc prouidentia est cognitio futurorum, quæ formaliter item Prudentiæ non conuenit, sed consultatio potius, atque præceptio. Consulendus est Caietan. in 2. 2. q. 49. ar. 6.

DE CIRCVMSPECTIONE.

RES prudenter agendæ sic se habent, vt & antequam agas, præterita per memoriam recolenda sint, & futura per prouidentiam anteuertenda, & ea, quæ rem constantur ipsam, per circumspectionem vndique peruidēda. Sequitur adeo circumspectio, quæ vsum Prudentiæ præstat optimum, atque rectissimum. Metitur enim singula, quæ rem circumstant, & quid sequendum, quid fugiendum sit, quid prodesse, quid obesse, quid commodi, vel incommodi possit existere diligenter explorat. Quapropter hac armatus, instructusque vir prudens, & tanquam in specula positus, longingua, & propinqua circumspicit, & qua tendendum, qua fugiendum sit, antequam agat, & inter agendum intelligat. Est autem circumspectio, præsidiorum, siue mediorum, quæ diliguntur ad obtinendum finem consideratio per comparationem cum iis, quæ finem circumstant. Fit enim sæpe, vt præsidia, siue media ipsa proba per se quidem sint, atque ad finem consequendum idonea, sed tamen ob ea, quæ circumstant, accommodata fini & opportuna non sint. Est igitur viri prudentis hæc etiam penitus inspicere, antequam decernat, aut aliquid agendum aggrediatur. Medicus enim prudens, vt hoc exempli causa dicatur, non satis habet remedia se reperisse idonea per se ad depellendum hoc aut illud morbi genus, cui facturus est medicinam, nisi præterea comparet eiusmodi remedia cum ægroti hominis ætate, cum constitutione corporis, cum cælo, & patria, in qua degit, aut natus est. His quippe minus exploratis, inspectisque, nec cum remedio alioqui perutili comparatis, facili negotio labitur, & errat. Hæc ergo Prudentiæ qualitas, ac dos, quam eius partem appellamus, quam sit ei non vtilis modò, sed necessaria, pluribus hîc demonstrandum non est, cum sæpe dictum iam

ſit, Prudentiæ munus eſſe, præſidia, ſiue media in finem dirigere. Cum enim ipſa media ſint ex rebus humanis, & quidem ſingularibus, quæ inconſtantia ſunt, & nunc bona, nunc mala, nunc idonea fini, nunc minus idonea, eo munere fungi non poteſt, niſi circumſtantias omnes rimetur, & exquirat vndique, videatque num media cæteroqui bona & opportuna, ob aliquam accidentem extrinſecus circumſtantiam euaſerint mala, vel à fine, quo tendimus, & collimamus aliena. Cuius rei huiuſmodi proponit exemplum D. Thom. Beneuolentiæ ſigna, quæ alicui nos exhibemus ad eius nobis amorem, ac beneuolentiam mutuam conciliandam, conuenientia quidem per ſe ſunt. Sed ſi fiat, vt ille ex eiuſmodi ſignis ſuperbior euadat, & arrogantior, aut ſuſpicetur, nos aſſentandi & adulandi gratia eadem ſigna promere, & tamquam ficti amoris argumenta demonſtrare, amplius opportuna, & conuenientia non ſunt. Itaque à viro prudente prætermittentur ob circumſtantiam à perſona ductam, quæ adimit illi, præſidio ſiue medio alioqui bono, proportionem, & bonitatem. Non eſt, inquam, hoc pluribus, & verboſius demonſtrandum, cum ſæpe dictum, & demonſtratum iam ſit; ſed quædam potius argumentationes erunt refellendæ, quibus id quod planum eſt, obſcurum fieri poſſe videatur, & oſtendi, circumſpectionem non eſſe Prudentiæ partem.

Prima eſt huiuſmodi. Circumſpectio verſatur in circumſtantiis, & in earum exploratione, ac conſideratione tota poſita eſt, quæ rem ipſam agendam circumſtant. Hæc autem infinita ſunt. Infinita vero ratione comprehendi non poſſunt. Atqui Prudentia in ratione eſt. Dicitur enim virtus intelligentiæ, ſeu rationis. Ergo non poteſt infinita comprehendere, & quod hinc conſequens eſt, fruſtra illi tribuitur, vt pars, circumſpectio, cuius eſt munus explorare, & videre circumſtantias omnes, hoc eſt infinitum ratione comprehendere. Quorſum enim illi tribuitur ea pars, cuius vſus omnino ſit nullus? captioſa hæc argumentatio eſt: fallaciam enim tegit in infinito. Nam circumſtantiæ poſſunt quidem eſſe infinitæ, hoc eſt non tam multæ quin plures, re tamen ipſa infinitæ non ſunt; ſed paucæ quædam, hoc eſt illæ ſolum, quæ iudicium rationis immutant in rebus agendis. Poſſunt adeo ratione comprehendi atque à Prudentia circumſpectionis officio conſiderari.

Secunda. Moralium potius virtutum videntur eſſe partes, perpendere, quæ rem circumſtant, & comitantur, quam Prudentiæ, quæ virtus intelligentiæ eſt. Præcepta enim inſpiciendi ſingulas circumſtantias in virtutibus morum ſingulis tradidit Ariſtot. in lib. 3. cap. 1. quas ibi nos & recenſuimus, & explicauimus ſatis. Ergo Prudentia circumſpectionem non poſtulat veluti partem, aut præſidium ſuum; cum Prudentiæ non ſit, circumſtantias explorare. Si enim ei circumſpectio tribuenda eſt, ad explorandas circumſtantias eſt tribuenda, cum hoc eſſe ponatur & ſit circumſpectionis officium, venari circumſtantias, & deprehendere. Hîc etiam in ambiguo fallacia eſt. Vere enim morales virtutes eam ab Ariſtotele legem habent, vt in agendo quid, quo tempore, cuius rei gratia, vel quorſum agant, intueantur: ſed eas tamen circumſtantias virtutibus ipſis demonſtrat, præſcribitque Prudentia. Quippe ſic ſe res habet. Prudentia virtutibus ſingulis conſtituit circumſtantias ad honeſtè, ac laudabiliter agendum. Ipſæ vero morum virtutes conſtitutas iam, ſibique præſcriptas à Prudentia circumſtantias excipiunt, vt iis inſtructæ perficiantur, & agant. Itaque circumſtantiæ ad Prudentiam pertinent eatenus, quatenus eligendæ, conſtituendæ, ac præſcribendæ ſunt, ad morales vero virtutes eatenus, quatenus à Prudentia iam deſignatæ, ac præſcriptæ, eiuſmodi ſunt, vt ab iis ipſæ perfici poſſint, reddique ad recte agendum idoneæ ſatis, ac præparatæ.

Tertia. Prouidentia poteſt agere quicquid agendum circumſpectioni præſcribitur. Prouidentia quippe res in longinquo poſitas, & futuras videt; qui autem videre poteſt, quæ procul ſunt, longe facilius cernere poteſt quæ circumſtant, ac prope ſunt. Eſt igitur ipſa Prouidentia ſatis idoneum Prudentiæ præſidium ad circumſtantias intuendas, adeoque circumſpectionis officio non eget. Circumſpectio itaque non eſt Prudentiæ pars. Eſt profecto nodus hîc aliquis, ſed ſoluetur hoc modo. Prouidentiæ munus hoc proprium eſt, vt diligenter attendat, an medium à ſe prouiſum ſit per ſe ad conſequendum finem accommodatum, nec alia quærit, nec ex his finibus ſibi præſcriptis egreditur. Sed Prudentiæ, cui Prouidentia ſubſeruit, non ſatis eſt id ſolum cognoſcere, ac videre, num medium fini per ſe ſit accommodatum, atque opportunum. Fieri enim poteſt, vt quod per ſe bonum eſt, & fini proportione reſpondet, ſit propter circumſtantias malum aut certe minus accommodatum. Itaque aliam ei partem tribuere neceſſe eſt, quæ videat vtrum præſidium illud, ſiue medium à Prouidentia cognitum, ac propoſitum tamquam accommodatũ, opportunumque per ſe, ſit etiam accommodatum ex circumſtantiis. Id autem quærere, ac noſſe circumſpectionis eſt proprium. Sũt enim hæ, vt ait D. Thom. duæ difficultates inter ſe diſtinctæ, ad quas peruincendas, diſtinctas etiam eſſe oportet animi qualitates, & vires. Itaque Prouidentia ſibi ſumit vincendam ſuam, circumſpectio ſuam. Exemplum autem eius, qui quoniam è longinquo poſita procul inſpicit, poſſit etiam cognoſcere quæ circa, & prope ſunt, ſicut ille, qui librarum centum attollit pondus, poteſt etiam attollere pondus librarum decem: hoc, inquam, exemplum & ſimilitudo, ſi quicquam vinceret, id demum vinceret, eamdem animi facultatem prouidere, longinqua & propinqua circũſpicere, ſed qua parte longinqua proſpicit, dici Prouidentiam, qua propinqua circumſpicit, circumſpectionem appellari. Quæ diſtinctio ad conſtituendas Prudentiæ partes differentes, ac varias ſatis eſt.

DE CAVTIONE.

HÆc suprema pars nihil esse videtur aliud, quam præuisio quædam, cautioque malorum, quæ proposito fini contraria sunt, & bonis obstare consiliis deprehenduntur. Prouidentia quippe id quod per se bonum est, & fini commodum intuetur; circumspectio considerat quid bonum ex circumstantia sit: reliquum est, vt aliqua pars id videat, quod est malum rebus admistum bonis, ne circumspectionem ipsam, ac Prouidentiam fallat.

Sed non leuis hîc oritur quæstio. Quid sit, quod hanc nos adiungere Prudentiæ partem cogat, cum id, quod est ipsa suo munere præstitura, satis, superque præstare prouidentia & circumspectio possint. Mala enim præcauere ad eum ipsum pertinet, qui prouidet, & circumspicit bona; eiusdemque facultatis, & artis est efficere valetudinem, ac morbum depellere. Non potest adeò Prouidentia media per se bona, & per se fini accommodata prospicere, nec circumspectio ex circumstantiis bona, & opportuna circumlustrare, nisi videant illa etiam mala, quæ mediis per se bonis, quæque bonis ex circumstantiis contraria sunt. nihil enim potest iure dici bonum, quod à malo liberum solutumque non sit.

Huic quæstioni obuiam it, atque ita respondet D. Thom. eiusdem quidem esse facultatis bona prosequi, & opposita mala præcauere; sed vitare quædam impedimenta extrinsecus accidentia, ad aliam facultatem rationemque pertinere. Sed hæc responsio quęstionisque solutio ipsi etiam Caietano perobscura videtur, & cognitu difficillima. Hæc enim externa impedimenta Prouidentia sane non præcauet, quia id solum præuidet, quod est intimè bonum, malumue, hoc est bonum malumue per se, habita ratione propositi finis, non autem bonum aut malum ex causis externis: cur tamen ea non præcaueat circumspectio à qua circumspiciuntur ea, quæ bona tantum ex circumstantiis sunt? Nam quæ ex circumstantiis bona sunt, nisi externa, vel extrinsecus accidentia? cur, inquam, circumspectioni præcauenda non permittantur hæc externa mala siue impedimenta, quæ bonis externis à circumspectione præuisis, contraria sunt? Amoliri conatur hanc quoque difficultatem Caietanus, eaque D. Thomæ verba interpretatur ex ingenio. Sed facilior explicatio totius quæstionis ab aliis ducitur eiusdem Doctoris verbis clarissimis, maximéque rem illustrantibus, quæ ab ipso in hanc planè sententiam proferuntur. Prudentia versatur in rebus agendis, inconstantibus, mutabilibus, incertis, aliaque, atque alia ratione contingentibus. Fit adeo, vt quemadmodum id quod est falsum admiscetur: interdum vero, latetque penitus, nec facile cognoscitur, sic etiam malum propter rerum agendarum illam varietatem, mutationem, & inconstantiam iis se prorsus insinuet, quæ bona sunt, ac difficillime perspiciatur. Hinc videlicet tam multa bona sunt, quæ impediuntur à latentibus malis, & tam multa sunt mala, quæ boni speciem & colorem habere videantur. Quapropter est necessaria cautio, cuius vi Prudentia sic deligat bona, vt vitet etiam latentia mala, quæ præ se ferunt vultum, ac speciem boni.

Ex his verbis, siue ex horum sententia verborum elicere planiorem quæstionis decisionem facile possumus, si dixerimus, cautionem non id tantum agere, vt perscrutetur, & præcaueat mala; id enim ipsa quoque Prouidentia, & circumspectio faciunt; sed vt vestiget, & vitanda proponat ea nominatim mala, quæ bonis introrsus admista sunt, & in extimo cortice speciem boni præseferunt. Hæc enim laruata bona fucum faciunt interdum etiam sapientibus viris: exhibent ergo nouam difficultatem nouæ peruincendam facultati, ac propterea cautioni cognoscenda permittuntur, cuius officium est laruam illam detrahere fucatis bonis, & fallaciam omnem, fraudesque detegere. Huc enim pertinent illa Philosophorum monita: oportere bonum à malo dignoscere, vitium à virtute, honesta, & laudabilia à turpibus, & dignis opprobrio seligere. Hæc enim propter similitudinem extimam incautos sæpe decipiunt, & capiunt imprudentes. Quod argumentum tractatum à nobis est in explanat. capitis 8. lib. 1. init. sed longe copiosius à Theophilo tom. 2. lib. 2. Sect. 2. cap. 2. vbi sapientium sanctorumque virorum profert in medium dicta, & locos in hanc sententiam plurimos, sagaciter & curiose conquisitos. Igitur hîc aliena copia ieiuniores esse nos iubet, & parciores.

CAPVT XII. LIB. VI.

DE SAPIENTIÆ, PRVDENTIÆQVE vtilitate.

SVMMA.

Sapientiam, atque Prudentiam ad parandam felicitatem vtiles esse.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Dubitari potest, num* Sapientia, *Prudentiaque sint ad humanam felicitatem conducibiles.*
2. *Vtraque conducibilis est: vtraque virtus intelligentiæ.*
3. *Quin ipsa Prudentia cum morali virtute necessitudinem habet, & nexum arctissimum.*

PRIMA. CAPITIS. XII. PARS.

Διαπορήσειε δ' ἄν τις περὶ αὐτῶν, τί χρήσιμοί εἰσιν. ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρεῖ, ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος. οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως. ἡ δὲ φρόνησις τοῦτο μὲν ἔχει. ἀλλά τινος ἕνεκα δεῖ αὐτῆς, εἴπερ ἡ μὲν φρόνησίς ἐστιν, ἡ περὶ τὰ δίκαια, καὶ καλὰ, καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπῳ. ταῦτα δ' ἐστιν αὐτοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρός ἐστι πράττειν· οὐθὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτὰ, ἐσμέν, εἴπερ ἕξεις αἱ ἀρεταί εἰσιν· ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινὰ, οὐδὲ τὰ εὐεκτικὰ, ὅσα μὴ τῷ ποιεῖν, ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἕξεως εἶναι λέγεται. οὐθὲν γὰρ πρακτικώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν, ἢ γυμναστικὴν ἐσμεν. εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν, φρόνιμον θετέον, ἀλλὰ καὶ τοῦ γίνεσθαι τοῖς οὖσι σπουδαίοις, οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος. ἔτι δὲ οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν· οὐθὲν γὰρ διοίσει αὐτοὺς ἔχειν· ἢ ἄλλοις ἔχουσι πείθεσθαι. ἱκανῶς τ' ἔχοι ἂν ἡμῖν ὥσπερ καὶ περὶ τὴν ὑγιείαν.

Quæsierit autem aliquis de ipsis, ad quid vtiles sint. Nam Sapientia quidem nihil contemplatur eorum, ex quibus futurus sit felix homo. Nullius enim est generationis. At Prudentia hoc quidē habet. Sed cuiusnam rei causa opus est ipsa, quandoquidem Prudentia est, quæ versatur circa res iustas, & honestas, & bonas homini? hæc verò sunt, quæ boni viri est agere. Nihilo autem actuosiores ex eo, quod cognoscamus ipsa, sumus, si quidem habitus virtutes sunt; quemadmodum neq; salubria, neq; illa, quæ bonæ habitudinis efficientia sunt, quæcumque non ab efficiendo, sed ex eo, quod ab habitu gignuntur, nominentur. Quippe ad agendum nihilo sumus aptiores, quod medendi artem, aut Gymnasticam habeamus. Quod si non horum causa prudens statuendus est, sed vt probi efficiamur, iis qui sunt probi, nihil erit vtilis. Præterea nec iis, qui probitatem non habent: nihil enim refert, habeamus, ne ipsi prudentiam, an aliis habentibus obtemperemus. Satisq; fuerit nobis quemadmodum, & in valetudine

βουλόμενοι γὰρ ὑγιαίνειν, ὅμως οὐ μανθάνομεν ἰατρικήν. πρὸς δὲ τούτοις, ἄτοπον ἂν εἶναι δόξειεν, εἰ χείρων τῆς σοφίας οὖσα κυριωτέρα αὐτῆς ἔσται. ἡ γὰρ ποιοῦσα ἄρχει, καὶ ἐπιτάττει περὶ ἕκαστον. περὶ δὲ τούτων λεκτέον· νῦν μὲν γὰρ ἠπόρηται περὶ αὐτῶν μόνον.

volentes enim quidem valere, non tamen discimus artem medendi. Ad hæc verò: absurdum esse videatur, si illa quæ sapientia deterior est, magis domina quam ipsa sit. Nam ea quæ agit, dominatur, & imperat in singulis. De his igitur dicendum: nunc enim dubitatum de ipsis solum est.

EXPLANATIO

NIhil omittendum putat ex iis, quæ de Prudentia disserere possumus. Quoniam adeo cæteris tractatis, reliqua videtur esse quęstio quędam à comparatione Prudentiæ cum sapientia petita, studio suo, muneriq; non deest. Primum ergo de vtraq; id quęri posse ab aliquo dubitanter existimat. Num Prudentia, & Sapientia sint ad aliquid vtiles. Nam Sapientia quidem prorsus inutilis esse videtur & futilis; cum res mutabiles, & eas, quę in nostra sitæ sint potestate, non intueatur, sed ea tantummodo contempletur, quæ mutationis expertia sunt, & in quæ nulla homini potestas sit. Itaq; nullum ad conficiendam humanæ vitę felicitatem videtur habere momentum, ac vim. Sic enim ratiocinari, & disserere licet. Quicquid in rebus humanis est vtile, idcirco dicitur vtile, quòd ad humanam conferat felicitatem, quę vitæ, atq; actionum omnium scopus est vltimus. Sapientia verò ad humanam felicitatem confert omnino nihil, cum in iis tota sit, quę felicitatis conficientia non sunt. Felicitatem enim efficiunt actiones honestę, virtutumq; moralium opera, quę sunt ex eorum genere, quę contingentia nominantur, continenturq; intra cancellos humani arbitrij, ac potestatis. Illa autem, quę Sapientia peruestigat, non sunt eiusmodi, sed ab actionibus humanis, operibusq; virtutum remotissima, quæq; à nobis effici, aut immutari non possunt. Id videlicet est, quod breuissimis, & obscurissimis verbis indicat hic Aristoteles, cum de Sapientia ipsa sic loquitur. Nullius enim est generationis. Significat quippe, Sapientiam nihil gignere, hoc est, efficere, seu producere, quod ad humanam conducibile felicitatem sit, sed sola rerum immutabilium cognitione contentam esse, ac propterea humanę parandę beatitudini stirpem tam infœcundam vtilem esse non posse. Prudentiam verò similiter inutilem, aut superuacaneam esse ait, vel ex eo contendere aliquem posse, quòd ne ipsa quidem per se quicquam agat, nec opera virtutum efficiat, sed eis tantummodo facem præferat, præscribat, & imperet. Ex quo sequitur, humanæ felicitati nihil eam conducere, cum nihil eorum faciat, ex quibus humana beatitudo procreatur, & nascitur. Solam enim ad virtutis opus affert cognitionem operis à virtute faciendi, actionem autem, & exercitationem omnino nullam. Cognitio verò superuacanea est, & nihil ad honesta illa confert opera, quibus homines probi felicitatem parant. Quod demonstrat exemplo Gymnasticæ, artisque medendi, quę humano corpori valetudinem roburq; procurant. Quemadmodum enim, inquit, nulla præeunte medicorum, aut artis medicæ cognitione, à sano corpore promanare possunt opera sana, hoc est ea, quæ nisi sani homines facere non possunt, sic ex virtute prodire facile non queunt actiones honestæ absque lumine & cognitione Prudentiæ. Quæ cōparatio maxime apposita, & longè pulcherrima est. Sana etenim opera, siue sanas operationes appellat hic eas, quæ à bona valetudine prodeunt, & quas soli proferre possunt homines bene valentes & sani, hoc est bona corporis habitudine præditi, cuiusmodi sunt, probe cibum concoquere, eumdemq; per partes digerere, conficere, in sanguinem vertere, currere in stadio, in orchestra saltare, luctari in palæstra, eminus hastas, & tela torquere. Comparatur adeo cum valetudine, siue bona corporis habitudine virtus, quæ sanitas, & commoda quædam habitudo animi est, ideoque dicitur habitus: conferuntur cum operibus illis, vel operationibus è sano corpore prodeuntibus actiones honestæ, atque laudabiles, quia quemadmodum illæ à bona valetudine proficiscuntur, artis medicæ cognitione nihil ad eas conferente, sic hæ à virtute, tamquam ab animi valetudine prodeunt, nihil ad eas conducente cognitione Prudentiæ. Est enim Prudentia habitus quidem cognoscens, intelligensque qua ratione, quibusve conditionibus instructa virtutis opera esse debeant,

non tamen ideo necesse est ab ipsa eadem illa virtutis opera fieri, perinde ac si ea cognitio operaria esset, & actuosa omnino. Prudentia arti medicæ similis est: cuius cognitio non facit, vt medicus æger, quamuis probè cognoscat opera, exercitationesque sani corporis, quibusve illæ proferantur ex causis, aut quibus ex medicamentis existant, illis tamen ipsis fungi posset operibus, ac se haud secus, ac si sanus esset, exercere. Cognitio quippe inquit, non reddit nos actuosiores, hoc est ad agendum paratiores & aptiores, & quod Græcè dicitur πρακτικωτέρους. Fit igitur hinc, Prudentiam esse superuacaneam, nec ad felicitatem hominis vtilem esse; cum absque ipsius adiumento, ac luce fungi munere suo virtus queat, & ea facere, quorum beneficio paratur, & tenetur humana felicitas. Totius enim disputationis hæc summa est. Si Prudentia vtilis esset, ad virtutis exercitationem esset vtilis. Sed virtus exerceri sine Prudentia potest. Superuacanea ergo Prudentia, & inutilis est. Posset hic aliquis iterum contra pugnare ac dicere. Verum id quidem fortasse fit, parto iam habitu virtutis, & animo penitus insito, Prudentiam vsui non esse, virtutemque ipsam iam partam perfectamque posse virtutis actiones promere, & exercere minime præeunte, nec filum commonstrante Prudentia; esse tamen vtilem, ac planè necessariam ad ipsum parandum virtutis habitum. Cum enim virtus nondum adoleuerit, nec ad iustam producta maturitatem sit, sed per actus, & operas se conciitet ad summum, habitu nondum posito, qui viam faciat, necesse est præire Prudentiam, ne in illo itinere sit lapsus, aut error. Atque vt hoc illustretur exemplo; ars medica, postquam ægro corpori restituta valetudo iam est, non est amplius vtilis, aut necessaria, sed vtilis tamen ac necessaria fuit, antequam valetudo restitueretur & sanus fieret qui erat ægrotus. Hunc dubitandi locum occupat Aristoteles eorum nomine, qui de re ambigunt: ac per occupationem amolitur eam difficultatem, quæ posset obiici. Igitur eorumdem nomine quos disputantes induxit, affirmat, neque virtutem iam habentibus, neque non habentibus quicquam prodesse Prudentiam. Ac primum quidem, hoc est, iis, qui virtutem obtinent, inutilem esse, demonstratum est supra. Alterum verò, hoc est, ne iis quidem aliquem afferre fructum, qui nondum sibi virtutis habitum quæsiuere, sed eum per actus idoneos adipisci contendunt, probari posse ait ex eo, quòd satis sit, si huiusmodi homines in prima virtutum exercitatione, ac tamquam in tyrocinio aliis viris prudentiam habentibus vtantur monitoribus, & iisdem obtemperent. Sicut enim valetudinem ægroto quærenti necesse non est habere medendi scientiam, sed satis est illa, quam in alio, hoc est in medico, consulere potest, ita virtutem, animique bonam habitudinem comparare volenti, necessaria non est ea prudentia, qua ipse sit præditus, sed satis est ea, quam in alio nouit, & cuius consiliis ac monitionibus pareat. Quin hoc ipsum videtur esse quoddam Prudentiæ genus, aliis auscultare, & alienæ prudentiæ morem gerere. Est quidem Prudentia, quæ verè prudentia sit, Principis, ac magistratus propria virtus, quia præceptrix est, & imperatrix, nec iis propriè congruit, qui seruiunt, & faciunt imperata, quia seruus non imperat, ac ne deliberat quidem, sed iussis obtemperat, vt dicitur in primo lib. Polit. cap. vlt. Est tamen prudentia quædam communis omnium haud ita propria, quæ ad seruos etiam, & eos, qui morem aliis gerunt pertineat, non qua parte serui sunt, atque aliorum impetio subditi, sed quia in eorum est potestate, se ipsos ad obtemperandum præparare, vel qua in exequendis imperatis opus est interdum prudentia, & ratione. Denique ab Aristot. sæpe laudatus Hesiodus est, quòd dixerit, primum quidem esse Sapientiæ, ac Prudentiæ genus, omnia perse nosse; secundum autem, ac primario proximum esse, alios audire, illorumque monitis obtemperare. Satis igitur erit iis, qui voluerint se actu virtutis ad ipsam parandam virtutem exercere aliena vti prudentia, siue aliis viris Prudentia præditis obedire, tametsi nullam ipsi Prudentiam obtineant propriam, à qua regantur. Hęc, inquam, ait Aristot. aduersus Prudentiam obiici posse, atque his rationibus, ac disputationibus confirmari.

Quibus expositis, vnum subiungit, quod quid sit, quidve significet intelligitur haud magno negotio, sed quorsum euadat, quamvę cum superioribus habeat colligationem & nexum, haud facile potest intelligi. Ac verba quidem huiusmodi sunt.

[*Ad hæc: absurdũ esse videatur, si illa, quæ sapientia deterior est, magis domina quã ipsa*

O ij

sit &c.] Hęc, inquã, verba pronam, procliuemq; nec obscurã sententiam habent. significant enim, absurdum aliquid dici, si dicatur, ponatur ve, Prudentiam, quę sapientia deterior, atque inferior est, de præstantia, dignitate, ac principatu cum sapientia ita contendere, vt præstantior, magisque princeps; atque, vt Gręcè loquitur Aristoteles, κυριωτέρα hoc est, magis domina & imperatrix quam ipsa sapientia sit. Dictum est enim supra in cap. 8. Sapientiam esse virtutum omnium longè nobilissimam, ac præstantissimam; cum in iis versetur, & ea tractet, quæ rerum omnium præstantissima sunt. Sententia igitur est planissima, nec interpretem magnopere desiderat: sed orationis continuatio, quoniam minus apparet, nec cerni potest, quo se teneat vinculo, explanatorem præmonstratoremque desiderat maximè. Nullum equidem ab interpretibus lumen præferri video. Interlucet solum aliquid apud Geraldum Odonis. Qui putat iterum hic noua quadam argumentatione probari, nec Sapientiam, nec Prudentiam vtilem esse. Sed quod ait de Sapientia verum esse non video; cum ex eo, quòd Prudentia nobilior, & præstantior sit, quam Sapientia, nihil sequatur, quo demonstret, Sapientiam inutilem esse. Quod autem de Prudentia censet, id crediderim esse verissimum. Existimo enim hæc esse coniuncta cum iis, quæ proximè contra Prudentiam disputata sunt, cum dictum est, eam inutilem, ac superuacaneam virtutibus esse. Occupatum videlicet est id, quod aliquis dicere contra potuisset, Prudentiam quidem inutilem, fortassis, ac superuacaneam esse virtutis habitibus; actibus autem eiusdem, operibusque non esse: non esse autem ipsis superuacaneam, sed vtilem; quia iubet quid agendum sit, imperatque, ac præmonstrat, quales actus illos & opera esse oporteat. Occupatus, inquam, est totus hic locus, ac demonstratum, nemini ad actus illos virturis promendos propriam Prudentiam esse necessariam, sed satis vnicuique esse ad alienam confugere. Nunc igitur nouam argumenti rationem aggressus, regressusque ad id, quod dictum est de ipsius imperio, ac potestate Prudentiæ in actus virtutis, ait, id etiam conuelli ab aliquo posse, qui dicat, nihil absurdius esse, quam Prudentiam imperare, præcepta tradere, atque aliis virtutibus quodammodo dominari. Sequeretur enim hinc, Prudentiam ipsi quoque præstare Sapientiæ, atque in eam imperium, & dominatum exercere. Haud nescius est Aristoteles, dici aliqua ratione, nec absurde posse, Prudentiam ipsi etiam dominari, & imperare Sapientiæ. Docuit enim ipsemet in lib. 1. cap. 2. horum Moral Politicam esse κυριωτάτην hoc est summè dominam, maximeque principem, & in omnes disciplinas quantumuis theoricas, & contemplantes exercere potestatem, quia iubet quasnam ex iis, quando, quomodo, quem ad finem oporteat retineri, & esse in ciuitate. Idque nos pluribus, & copiosè demonstrauimus eo loco. Nam & si theoricæ disciplinæ propter eas res, quas contemplantur æternas, & immutabiles, & ob illam earumdem rerum cognitionem, quam aliò non referunt, præstantissimæ omnium sunt, subiici tamen Politicæ, & eidem obtemperare possunt ex ea parte, qua Politica imperat ciuitati, eique de admittendis, retinendis, dimittendis singulis disciplinis præcepta tradit. Hoc igitur ex eo loco liceret ita disserere. Politica ipsi etiam ob expositam causam imperat Sapientię. Ergo politica Prudentia, quæ ipsa demum Politica est, dominatum, & principatum obtinet in Sapientiam. Nouit, inquam, hoc Aristoteles, & sic in authorem regeri posse argumentum non ignorabat. Meminisse nos tamen oportet, eum hic non suo nomine, sed alieno disserere. Enatrat enim ea, quæ aliquis dicere queat aduersus vtilitatem Prudentiæ, quæque aduersus eumdem authorem obiici possunt, eaque in speciem, ac veluti perfunctoriè refellit. Quippe sub eius persona hominis eadem proponit qui leuissima ratione contendit ostendere Prudentiam inutilem esse. Nam alioqui omnia ipse postmodum confutaturus est, & alia esse omnia demonstraturus, vt indicat ea clausula.

(*De his igitur dicendum. Nunc enim dubitatum de ipsis solum est.*) Significat nimirum ea, quæ sunt hactenus exposita, dubitanter exposita fuisse, & eorum nomine disputata, qui conatentur ostendere, Sapientiam, ac Prudentiam inutiles esse: Sapientiam quidem, quòd nihil eorum efficiat, ex quibus existit humana felicitas; Prudentiam verò, quòd superuacanea sit. Superest adeo nunc, vt vtrumque refellat, quod in proximè consequenti parte, atque in extrema præstabit.

CAP. XII. PARS. II. LIB. VI.

Πρῶτον μὲν οὖν λέγομεν· ὅτι καθ' αὑτὰς ἀναγκαῖον αἱρετὰς αὐτὰς εἶναι. αἱρετὰς δ' οὔσας ἑκατέρας ἑκατέρου μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιοῦσι μηδὲν μηθ' ἑτέρα αὐτῶν. ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μὲν, οὐχ ὡς ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν· ἀλλ' ὡς ἡ ὑγιεία τὰ ἑκτικά, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν. μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεσθαι, ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα. ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατά τε τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν. ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ, τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν. ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς, οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη τοῦ θρεπτικοῦ· οὐδὲν γὰρ ἐπ' αὐτῷ πράττειν ἢ μὴ πράττειν.

Primum ergo sanè dicimus per se necessariò optabiles ipsas esse, cum virtutes sint vtraque vtriusque partis, tametsi non efficiant quicquam, nec alterutra earum. Deinde efficiunt quidem, non tamen vt ars medendi valetudinem, sed vt valetudo, sic sapientia felicitatem. Cum enim pars sit vniuersæ virtutis, dum habetur, & dum suo munere fungitur, efficit beatum. Præterea opus perficitur per Prudentiam, & moralem virtutem. Nam virtus quidem scopum efficit rectum; Prudentia verò ea, quæ ad ipsum ducunt. Quarta autem partis animæ, hoc est nutrientis, non est virtus talis. Non enim in ea situm est, agere, & non agere.

EXPLANATIO

Confutare nunc aggreditur eas rationes, quæ propositæ supra sunt ad conficiendum, Sapientiam, ac Prudentiam inutiles esse: & quoniam rationes fuerunt duæ, quarum altera contra Sapientiam, ac Prudentiam simul æque pugnabat, altera contra Prudentiam tantum, initium capit à confutatione prioris. Cuius summa vis erat in eo, quòd neque Sapientia, neque Prudentia quicquam ageret, quod ad humanam felicitatem conducibile, siue humanæ felicitatis efficiens esset. Duplicem huiusmodi solutionem ostendit. Ac primam quidem repetit ab illius iugulatione consecutionis, quæ ducta fiueſt. Sapientia & Prudentia nihil agunt ad humanam felicitatem conferens. Igitur inutiles sunt. Hanc, inquam, iugulat consecutionem, ostendens vtramque esse per se optabilem, & expetendam; tametsi vtraque nihil ageret, nec aliquid ad humanam felicitatem verè conferret. Perficiunt enim vtramque partem intelligentis animæ, hoc est tum contemplatricis, & solitariè cogitantis, tum actricis, & practicæ. Vnicuique autem summopere expetenda, & optabilis est perfectio sui. Ratiocinandum igitur hoc modo putat Aristoteles. Omnis intelligentis animæ perfectio est expetenda per se, tametsi nullum ex ea prodiret opus. Sapientia, & Prudentia perfectiones sunt intelligentis animæ, illa contemplatricis, hæc actricis. Igitur essent expetendæ per se, tametsi nullum ex se producerent opus.

Secundam eiusmodi nodi solutionem ducit ab assumptionis euersione. Quippe dicebatur in Assumpto, Sapientiam, ac Prudentiam nihil agere quod humanæ felicitati conducibile sit. Falsum videlicet id esse demonstrat; ac docet vtramque felicitatis humanæ conficientissimam esse: docet autem exemplo ipso medicinæ, quo vsi aduersarii, dixerant, Prudentiam arti medicæ, virtutem valetudini similem esse. Cum enim in animo est virtus, nulla præeunte Prudentia sic in actus, & opera felicitatis conficientia prodit, quemadmodum valetudo corporis actus profert, & opera sana, nullo artis medicæ præeunte subsidio. Quare propterea Prudentiam inutilem, ac superuacaneam esse contendebant. Respondet itaque nunc, Sapientiam, ac Prudentiam non debere comparari cum arte medica, quæ valetudinem efficit,

sed cum ipsa valetudine, quæ facit opera sani corporis, quæ vulgo dicuntur opera sana. Non enim virtus sanas, hoc est honestas promeret actiones, nisi Prudentiam animus, veluti sanitatem, haberet, quæ virtutem regeret ipsam, eóque dirigeret, quò tendendum, & perueniendum est. Est ergo Sapientia illius valetudo partis in anima, quæ contemplatrix est. Prudentia autem valetudo, & sanitas eius, quæ practica dicitur, & actiua. Itaque Sapientia non verè dicitur effectrix, & nihil agere: producit enim actiones illas, quibus continetur ea felicitas, quam theoricam siue contemplantem appellamus. Prudentiam verò quis otiosam dixerit, quæ iubendo, dirigendo, virtutes ipsas moderando, in vsu versatur actiuæ felicitatis? Sapientia igitur & Prudentia non modò felicitatem efficiunt, sed ipsa videntur esse felicitas cum sine illis vllus felicitatis vsus esse non possit. Rectè enim subiungit Aristoteles; cum Sapientiam tum Prudentiam esse partem virtutis communis, & vniuersæ; quæ diuiditur in mentis, motisque virtutem. Itaque Sapientia est, quæ mentem perficit, Prudentia, quæ motes absoluit, adeoque complent, & constant ambæ perfectam hominis felicitatem, cuius altera pars in contemplatione posita est, altera in actione. Hæc pro Sapientia, & Prudentia coniunctim disputata sic sunt. Quæ sequuntur pro sola Prudentia vim habent, hoc est aduersum id, quod dictum est; eam cognoscere tantum, & intelligere, sed non agere. Intelligit enim quid, & qua ratione secundum virtutem moris agendum sit, non tamen agit, aut actum vllum, opusque virtutis exercet. Ex quo sequi volebant, inutilem ad supremum hominis finem siue ad beatitudinem esse, quæ in virtutis actione consistit. Id ergo nunc separatim refellit, falsum esse demonstrans, à Prudentia virtutis opera non effici: demonstrat autem his verbis:

[*Praeterea opus perficitur per Prudentiam &c.*] Ait nimirum, opus virtutis effici, perficique secundum vtramque, hoc est secundum Prudentiam, & secundum ipsam motis virtutem. Duo enim sunt, quæ postulat opus perfectum virtutis: primum quidem, vt is, qui facit opus, scopum finemve propositum habeat animo rectum; secundum, vt idem in iis, quæ ad finem attingendum idonea sunt, rectè se gerat, inquirendo, iudicando, eligendo, præcipiendo. Sed rectus finis à morali virtute proponitur, cuius est munus appetentem animum in honestum finem inflectere: à Prudentia verò id consequimur, vt quoniam ipsa indagatrix est, consultrix, & imperatrix, ea, quæ ad finem conducibilia sunt, rectè perquiramus, iudicemus, deligamus, & imperemus. Igitur opus virtutis ab vtraque perfectionem obtinet, & absoluitur, à Prudentia, inquam, atque à virtute morali, quæ si Sapientiam comitem etiam habeant, totum perficiunt, adeoque beatum efficiunt hominem. Sapientia quippe cogitantem, & contemplantem animæ perficit partem, actiuam practicamque Prudentia; sentientem virtus moralis. Quarta verò pars animæ, quæ vegetatrix & nutrix est, non videtur hoc loco memoranda, vbi de perfectione loquimur, quam à virtute nanciscitur animus: hæc enim pars alens, & vegetans virtutis est expers, cum prædita agendi libertate non sit, euiusmodi sunt ea, quæ id quod agunt, agere possunt, & non agere. Illa vero nutriendi facultas quicquid agit, necessariò, ac sine vllo beneficio libertatis agit.

CAP. XII. III. PARS LIB. VI.

Περὶ δὲ τοῦ μηδὲν εἶναι πρακτικωτέρους διὰ τὴν φρόνησιν τῶν καλῶν καὶ δικαίων, μικρὸν ἄνωθεν ἀρκτέον, λαβόντας ἀρχὴν ταύτην. ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὔπω δικαίους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιοῦντας, ἢ ἄκοντας, ἢ δι' ἄγνοιαν, ἢ δι' ἕτερόν τι, καὶ μὴ δι' αὐτά, καί τοι πράττουσί γε ἃ δεῖ, καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον,

De eo verò, quod non sumus aptiores per Prudentiam ad agendas res honestas, & iustas, paulo altius exordiendum est, sumpto principio hoc. Quemadmodum enim iusta dicimus agentes aliquos nondum esse iustos, veluti eos, qui à legibus imperata faciunt, vel inuiti, vel per ignorationem, vel propter aliud quidpiam, & non ob ipsa) & tamen agunt quæ oportet, & qualia decent probum virum) sic vt videtur, par

οὕτως ὡς ἔοικεν ἔστι τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα, ὥστ' εἶναι ἀγαθόν· λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν, καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων. τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν, ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή. τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι, οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως· λεκτέον δ' ἐπιστήσασι σαφέστερον περὶ αὐτῶν. ἔστι δή τις δύναμις, ἣν καλοῦσι δεινότητα. αὕτη δέ ἐστι τοιαύτη, ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα, δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλὸς, ἐπαινετή ἐστιν· ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία. διὸ καὶ τοὺς φρονίμους, δεινοὺς καὶ πανούργους φαμὲν εἶναι. ἔστι δὲ φρόνησις, οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης· ἡ δ' ἕξις τῷ ὀνόματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς, οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηταί τε καὶ ἔστι δῆλον· οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν· ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον ὅτι δήποτε ὤν. ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν. τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν, ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι, μὴ ὄντα ἀγαθόν.

est certo quodam modo affectum vnumquemque agere singula, vt sit bonus: dico autem veluti per electionem, & ipsorum causa, quæ aguntur. Electionem igitur rectam facit virtus: quæcumque autem illius causa consueuerunt agi, non sunt virtutis, sed alterius facultatis. Sed dicendum est scientibus manifestius de his. Est igitur facultas quædam, quam appellant calliditatem. Hæc autem est talis, vt quæ ad propositum scopum sunt conducibilia, ea possit agere, & ipsa consequi. Si quidem ergo scopus est honestus, laudabilis est: sin prauus, versutia est. Quapropter etiam prudentes, callidos, & versutos dicimus esse. Est autem Prudentia non hæc facultas, sed non sine hac facultate. Habitus verò huic oculo animæ ingeneratur haud sine virtute, vt est dictum, & est perspicuum. Nam ratiocinationes agendarum rerum principiũ habent; quando quidem talis est finis, & optimum quiddam est, quodcumque illud sit. Sit enim verbi gratia quodlibet incidens. Id verò nisi bono viro, non apparet: peruertit quippe prauitas, decipique nos facit in rerum agendarum principiis. Itaque perspicuum est, fieri non posse, vt prudens sit, qui bonus idem non sit.

EXPLANATIO.



Vamquam propositam illam dubitationem, quæstionemque de Prudentia satis supra, superque profligauit, cum ostendit, eam agere plurimum, atque in ipso virtutum opere partem principem obtinere; iterum tamen hic eum repetit locum, conuellitque nominatim illud, quod dictum erat, satis esse nos instructos ad opera virtutis efficienda per ipsam virtutem, nec accessione Prudentię reddi nos πρακτικωτέρους hoc est promptiores ad agendum, aut instructiores, & paratiores, adeoque fieri, vt inutilis haberi Prudentia debeat, & opere cassa, cuius videlicet adminiculo nihil amplius fiat, quam ea non opitulante conficeretur. Ad hunc ergo scrupulum, si resideat aliquis, penitus euellendum, insistit amplius id demonstrare, Prudentiæ illam impositam esse necessitatem, vt debeat cum virtute morali connecti, sic prorsus, vt absque hoc nexu, eius consistere vis, & natura non possit. Et quidem hæc connexionis necessitudo mutua, quia morales etiam virtutes idem vinculum, & nexum cum Prudentia postulant. Sed de hoc in capite proximo disputabit: satisque nunc habet eam ostendere coniunctionem, quam propriè, nominatimque cum virtutibus morum efflagitat ipsa Prudentia. Demonstrandi verò ratio, qua hic vtitur Aristoteles, strictim & summatim excepta, videtur hæc esse. Prudentia non potest esse vlla absque recta finis electione. Est enim Prudentia, rerum quædam agendarum cognitio, similis illi, quæ à rerum immutabilium contemplatione ducitur, & theorica nominatur: cumque in rebus agendis obtinet locum fi-

nis, quem in rebus contemplationi subiectis obtinent axiomata, illa, quæ principia dicimus. Quemadmodum igitur harum rerum nulla potest esse certa scientia, si aliquis interueniat in principiis error, sic illarum nulla vera cognitio erit, si aberrabitur a fine. Itaque sine recta finis electione vera Prudentia non potest esse, cum ipsa sit rerum agendarum perfecta cognitio; cognitio vero rerum agendarum veluti principium postulet rectam electionem honesti, ac laudabilis finis. Sed hæc recta finis electio proficiscitur à morali virtute, quemadmodum hic demonstrare se velle ait Aristot. altius repetito principio ab iis, quæ supra sunt posita; quia, sicut alibi dictum est, aliqui res iustas agunt, qui iusti verè propriéque non sunt, vt cum ea, quæ decernuntur à magistratu, ac legibus imperantur, faciunt, vel ob metum, vel ob ignorantiam, vel ob lucrum, aut propter aliam causam, non autem ob honestatem iustitiæ, amoremque aduersus virtutem, & probitatem. Id enim censendum, dicendumque etiam de reliquis virtutibus est. Oportet quippe certo quodam modo affectum esse, vt hic loquitur Aristoteles, eum, qui vir iustus, probusque verè dicendus, & habendus sit. Oportet autem sic affectum esse, eaque præditum habitudine animi, vt actionibus ipsis delectetur honestis, & cum rectè agit, ex electione agat honestatis, siue finis honesti. Hanc autem in agendo delectationem, atque hanc finis electionem probam, ac rectam nisi à virtute morali, quæ habitus eligens est, nancisci non possumus. Quis enim animo sit ita constitutus, vt ei placeant honesta virtutis opera, finisque, ac scopus affulgeat honestus, nisi eidem huiusmodi finis à morali virtute proponatur? Neque verò sequitur hinc, nullum amplius vsum esse Prudentiæ, cum virtus sit, quæ rectam facit electionem finis. Nam consequens est omnino contrarium, cum virtus de fine tantum eligendo cogitet, & eum appetat, in eoque per se consistat, nec de præsidijs laboret, quibus expetitum finem assequatur. Itaque præsto esse Prudentiam oportet, quæ illa conquirat præsidia, doceatque qua ratione, quatenus, & quo tempore iis vtendum sit. Quemadmodum enim virtus in finis electione tota posita est, præsidia vero ad finem obtinendum idonea à Prudentia suscipit, sic Prudentia in conquirendis tantum occupatur præsidiis, iisque ad finem dirigendis; rectam autem electionem finis accipit à virtute iam factam. Atque hæc est causa, cur Prudentia non possit esse absque virtute morali. Non enim potest esse nisi ante à virtute morali sit finis electus. Nimirum de præsidiis siue de mediis tantum ipsa sollicita est, sed nullam susciperet mediorum curam, nisi finis electus prius à virtute fuisset. Nam & si Prudentia quoque deliberat, & eligit, deliberat tamen, posita iam electione finis, de mediis tantum; eaque desigit, quæ videntur opportuna, rationemque demonstrat, ac modum, quo sint ad finem persequendum & assequendum adhibenda. Hoc itaque pacto refellitur id, quod aduersus Prudentiam fuerat obiectum, ostenditurque absque Prudentia nos non solum esse minus ad res honestas secundum virtutem agendas idoneos, ac paratos, verum etiam prorsus ineptos, imparatosque; cum secundum virtutem agere non possimus absque præsidiis, ac mediis ad finem contingendum accommodatis; præsidia vero, & media non nisi à Prudentia perquirantur & certis legibus adhibenda designentur. Summa igitur hæc est; electionem finis ad morum virtutem pertinere; illa verò conquirere ac demonstrare, quæ ducunt ad finem, esse alterius facultatis. Quam facultatem & si dixit Aristot. esse Prudentiam, putat nunc tamen enucleatius explicandam esse. Itaque confirmat, velle se de illa planius, accuratiusque disserere. Id quod agere in hunc modum aggreditur.

[*Est igitur facultas quædam.*] Facultatem adeo, & vim quamdam, ac potestatem animi ait esse, quam Græci soliti sint appellare δεινότητα. Eam aliqui Latinorum dixere solertiam, vt Victorius, & Lambin. aliqui calliditatem, vt Paccius, aliqui aptitudinem, aut babilitatem, vt Argyropulus, & quidam alii. Solertiæ nomen aut calliditatis ei congruere videtur, & appositè conuenire, cum δεινότης id plerumque significet, quod solertia est apud nos, atque calliditas. Sed quia ponitur hîc ad significandam nominatim vim quamdam homini naturalem, & insitam, æque ad virtutem, atque ad vitium suscipiendum opportunam, melius profectò diceretur habilitas, & aptitudo, siue vt alij loquuntur, ingeniositas naturalis, si Latina lingua ita nos dicere pateretur. Solertiam ergo, aut calliditatem nominemus, mndo id caueamus, ne solertia pro virtute, calliditas pro vitio accipiatur, sed pro facultate ad vtrumque suscipiendum accommodata. Est enim hæc δεινότης, animi vis, & potestas eiusmodi, vt quæ ad propositum finem conducunt, agere nullo negotio, ac prosequi

facile queat, siue propositus finis honestus, ac bonus; siue malus, atque improbus sit. Est enim ipsa ad vtrumque flexibilis, & parata: adeoque si finis honestus, ac laudabilis sit, virtutis sibi vindicat nomen, & Prudentia dicitur; sin prauus, ac turpis, appellationem vitii probrosam induit, & versutia nominatur. Quæ vitii, virtutisque ab eodem fonte manantium propinquitas, & vicinia fecit, vt tam eos, qui verè prudentes, quam qui versuti sunt appellandi, dicantur communi vocabulo solertes, aut callidi, Græcè δεινοὶ quæ vox apud Xenophontem natura vafros, callidosque significat. Prudentia igitur non est hæc facultas, sed sine hac facultate non est, contraque facultas eadem absque Prudentia potest esse. Prudentia quippe absque virtute morali non est. Virtus autem moralis est nulla, quæ non bonum, ac laudabilem eligat finem; ad quem ipsa collimans Prudentia, ratiocinando perquirit, & inuenit idonea media. Id videlicet est, quod indicat Aristoteles iis verbis.

[*Nam ratiocinationes agendarum rerum principium habent.*) De iis enim ratiocinationibus loquitur, quibus ipsa Prudentia, ad inuenienda media, solet vti, easque dicit habere principium, hoc est probum finem à morali virtute delectum, & expetitum. Nam ex hoc fine veluti ratiocinationum suarum principio videt, & colligit Prudentia quibus vtendum mediis, ac præsidiis sit. Hunc autem finem ait statim apparere, atque illico fieri cognitum probo viro, improbo verò non confestim apparere, nec notum fieri, quia corrumpit iudicium improbitas, & prauitas animi. Quæ causa est, cur in agendarum rerum principiis, hoc est in dignoscendis finibus, error accidat plurimus. Quam sententiam expressit etiam supra in cap. 5. his planè verbis. [*Principia rerum agendarum sunt id, cuius causa res aguntur. Illi autem, qui aut voluptate, aut dolore corruptus est, principium non statim apparebit, neque cuius causa, atque ob id omnia eligi, & agi oportere. Vitium enim eiusmodi est, vt principium corrumpat.*] Atque hæc eadem causa est, cur hoc loco facultatem illam siue solertiam, siue calliditatem, quam appellat δεινότητα oculum nominet. Hæc enim facultas cum honeste finis gratia media conquirit, & dirigit, Prudentia est: quæ statim ac velut è longinquo principium prospicit, & id cuius gratia res agendæ suscipi debeant. Qua metaphora est vsus etiam alibi, vbi acumen illud mentis, & perspicacitatem, quam in senibus, vsuque longo exercitatissimis vitis cernimus, videndi aciem, aut oculum appellauit.

Claudit Aristoteles hanc partem eo pronunciato, quod verissimum est; prudentem esse neminem, qui vir bonus, ornatusque virtute non sit. Cum enim Prudentia finem honestum, ac probum à virtute iam delectum ita postulet, vt absque illo nulla Prudentia sit, ipsam quoque postulat honestatem ac probitatem, quæ in virtute, atque in virtutis exercitatione posita est.

EPILOGVS

1. *Sapientia & Prudentia, quæ inter se quidem de nobilitate, ac principatu contendunt, videntur inutiles, cum in sola cognitione, & cogitatione sint positæ. Quicquid enim est vtile, ad felicitatem est vtile, felicitas autem virtutis postulat actionem.*
2. *Sed perutiles sunt; tum quia per se expetendæ essent, tametsi nullam ex se proferrent actionem, tum quia in ea verè actione, siue actu versantur, qui non modo felicitatem conficit, sed ipsa felicitas est. Quippe in vsu Sapientiæ felicitas est posita contemplatrix & cogitans: vsus autem Prudentiæ sine finis honesti electione non est. Finis autem electio est moralis virtutis. Vsu verò moralis virtutis continetur ea beatitudo, quæ vocatur actiua.*
3. *Non potest adeo vir vllus vere prudens appellari, qui vir bonus idem, probusque non sit. Ipsa enim virtus est probitas. Sine morali verò virtute nullus vsus Prudentiæ est. Illa quippe insita vis, & acumen, siue solertia naturalis, quæ in improbo etiam cernitur, appellari versutia, non Prudentia debet.*

IN CAPVT XII.

QVÆSTIO PRIMA LIB. VI.

An moralis virtus intendat in finem, rectamque faciat ipsius finis intentionem.

Ntentionem finis appellant illud animi iudicium, quo nostratum finem actionum intuemur, & æstimamus. Intentionem autem id dicunt, quod ad finem intendat animus, tum antequam agat, tum in agendo, & in eum tendat, ac destinatò collimet. Itaque dici fortasse Latinè posset destinatio finis. porrò destinationem hanc, intentionem nominant, vt eum actum ab electione distinguant, quæ versatur in iis præsidiis deligendis, quæ media nominant. Dicunt adeo intentionem esse finis, electionem vero mediorum. Nominat hîc quidem Aristoteles electionem finis, eamque dicit esse moralis virtutis: sed abusiue loquitur, & pro intentione ponit electionem. Vt enim nos diximus ad cap. 2. lib. 3. q. 1. electionis nomine duo possunt intelligi; primo quidem decretum, & sententia quædam certa aliis anteposita, qua aliquid sic esse iudicamus, aut agendum, vel non agendum censemus, sed neutram tamen partem eligimus, nec adhuc volumus quod iudicamus. Itaque propriè id dici non debet electio. Sed dicitur tamen abusiue, ac minus propriè, quia in eo iudicio altera pars è duabus propositis censetur melior. Secundum, quod electionis nomine significari solet, est appetitio, actusque voluntatis ex illo priore iudicio consecutus. Quæ appellatio est maximè propria, vereque hæc electio nominatur. Illa vero superior dici deberet intentio, siue destinatio finis ab intellectu, iudicioque profecta. Cum igitur Aristoteles, vt vidimus, hîc dixerit, à virtute morali finem eligi, hoc est intendi, Prudentiam vero de fine non laborare, sed de mediis esse sollicitam, quæritur, an vere illa finis intentio, siue destinatio, ad virtutem moralem, non ad Prudentiam pertineat, quæ virtus intelligentiæ est, sic prorsus, vt ea destinatio bonitatem, & probitatem suam habeat à virtute morali, non à Prudentia. Oportet enim intentionem illam esse rectam, vt recta sit actio, quæ ab ea destinatione sequetur.

Ac videtur quidem non esse moralis virtutis, quæ faciat, vt illa destinatio finis, & intentio recta sit, nec esse moralis virtutis in finem intendere: idque plurimis ostendi rationibus haud magno negotio posse.

Prima huiusmodi est. Moralis virtus non est virtus intelligens, aut cognoscens. Intentio vero & destinatio finis, actus videtur esse virtutis intelligentis, & cognoscentis; cum sit æstimatio quædam ab animo, & facultate intelligente profecta. Virtus autem moralis, quoniam in appetente anima est, non facit, vt æstimemus, & cognoscamus; sed potius, vt velimus, & expetamus. Et quoniam experti non potest, nisi quod cognoscitur, & æstimatur, necesse est antecedere cognitionem prius quam aliquid expetatur. Cognitio vero actus virtutis intelligentis est, quæ non potest esse nisi Prudentia, ipsam appetitionem & voluntatem finis antegrediens, & morali virtuti rectum, honestumque præstituens finem.

Secunda. Virtus moralis, vt in eius definitione dicitur, est virtus eligens, aut habitus electiuus. Electio autem non est finis, sed eorum, quæ ducunt ad finem, vt in lib. 3. cap. 2. docuit idem Aristoteles, eoque nos loco rem copiosius enarrauimus.

Tertia. Virtus in difficili posita est, & versatur in arduo, vt sæpissimè dictum est, ac præsertim in lib. 2. Nec alia causa est, cur virtus tantopere quæratur, nisi quia eius beneficio, & vi ea reddi facilia, & iucunda debent, quæ difficilia, & aspera sunt. Virtus enim vsu, & diuturna consuetudine paratur: vsus autem, & consuetudinis est proprium, prona, facilia, iucundaque reddere illa, quæ difficilia prius, & tristia videbantur. Itaque in Rhet. lib. primo ait Aristoteles, omnia studia, curas, & conatus esse tristes, nisi consuetudo, & vsus accedat: vsu autem & consuetudine illa eadem iucunda, & facilia reddi. Hæc vero facilitas, iucunditas, ac delectatio, quam parit consuetudine virtus, non in fine cernitur, sed in mediis, in quibus ante difficultas erat, & asperitas, ac tristitia reperiebatur. Finis enim eiusmodi difficultatem, tristitiamque non præfert, cum in fine tamquam in quiete, ac motus termino iucunditas, & delectatio semper appareat. Moralis igitur virtus occupatur in mediis, non in finem intendit, adeoque id agit, vt recta sit appetitio mediorum, non intentio finis.

Quarta. Vtraque directio, perfectioque, hoc est tam finis, quam mediorum æque ad æstimationem, atque ad appetitionem pertinere videtur, sic inquam, vt necesse sit finem ipsum non solum per intentionem æstimare, ac iudicare rectum esse, sed cupere etiam ac velle per appetitum; itemque media non modo per voluntatem expetere; verum etiam per iudicium, antequam expetantur, cognoscere, & idonea esse putare. Sed æstimationis, hoc est, intentionis directio ad habitum intelligentiæ pertinet, cuiusmodi Prudentia est; appetitionis autem directio ad morales virtutes, quæ plurimæ sunt. Ergo vtraque directio finis, ac mediorum æque ad Prudentiam, atque ad morum virtutes pertinet. Prudentia enim finem æstimat, & eumdem virtus moralis expetit; media Prudentia cognoscit, & moralis virtus in eadem media contendit. Ergo non est tribuenda fini tantum

intentio, & medius appetitio, sed vtrisque vtraque, & vtraque in vtrisque dirigenda est.

Quinta. Indita nobis, & innata est recta finis æstimatio, atque iudicium. Natura enim nobis cognita sunt rectè agendi principia, quæ sunt fines honesti, & ad ea naturaliter intendimus. Quemadmodum enim eadem natura dedit alijs rebus impetum ad contendendum in finem sibi congruentem, ac debitum, sic nobis insevit appetitionem recti finis, & honestatis. Igitur ad æstimandum hunc finem, & in eundem intendendum, necesse non habemus ad virtutem moralem confugere. Non ergo ad virtutem moralem pertinet intentioni finis probitatem, ac rectitudinem dare.

Sexta. Si virtus moralis esset, quæ rectam finis intentionem faceret, sequeretur, moralem virtutem antecedere Prudentiam ipsam; cum Prudentia versari dicatur in iis, quæ fini conducibilia sunt; fini autem conducibilia perquirantur, eligantur, & designentur, præstituto iam fine. Sed hæc consecutio à veritate videtur alienissima; cum Prudentia vel actus eius in virtutis definitione ponatur, vt antecedens, in lib. 2. cap. 6. vbi sic dicitur. Virtus est habitus electiuus in mediocritate consistens, vt vir prudens definierit. Quin ipsius virtutis moralis est, in id inclinare, ac flecti, quod à ratione sibi videt offerri. ratio vero ad Prudentiam pertinet. Denique ipsius actus appetitionis, in qua virtus moralis obtinet sedem, modum virtutis, formamque non habet, nisi prius cum ratione commensum proportionis habeat, eique consentaneus omni reddatur ex parte. Sed ratio illa sibi commetiens, & consentaneum faciens appetitionis actum, Prudentia est. Ergo Prudentia virtutem antecedit, non virtus Prudentiam. Quotus enim quisque non intelligat, prius esse oportere rectum iudicium æstimationemque de fine, quam ea quæri, eligi, pararique possint, quæ ducunt ad finem. Atqui ex iis, quæ dicuntur ab Aristotele de finis intentione, vel destinatione per virtutem directa, consequens est, moralem virtutem antegredi, Prudentiam vero esse posteriorem.

Sed assentiendum, & subscribendum est Aristoteli, pluribus locis id inculcanti, affirmateque in hoc cap. pronuncianti, opus honestum, ac laudabile fieri secundum Prudentiam, ac secundum virtutem moralem: ab hac electionem, hoc est intentionem finis effici rectam; ab illa dirigi media, quæ referuntur ad finem. Quin explicatius ibidem dixit, & planius, rectum de fine iudicium, & æstimationem esse rerum agendarum principium; sed eam æstimationem corrumpi facile posse à voluptate, à tristitia, à dolore, ab alia perturbatione animi liberiori; adeoque oportere ad moralem virtutem, quæ perturbationes moderatur, ac regit, habere perfugium, si velimus de fine, hoc est de rerum agendarum principiis congruenter ac rectè iudicare. Quibus ex dictis Aristotelis ita libet ratiocinari. Prudentia est æstimatio quædam, atque iudicium de rebus agendis; æstimatio vero, atque iudicium, tam verum, quam falsum potest enunciari: ergo, ne falsum pronunciet, rectissimis, verissimisque principiis inniti debet. Atqui Prudentiæ principia in rerum agendarum fine sunt posita. Debet ergo propositus Prudentiæ finis esse rectissimus, si verum ipsa Prudentia pronunciatura sit, & de rebus agendis, ea, quæ recta sunt, iudicatura. Sed æstimationi iudicioque de fine falsitas, ac prauitas accidere solum potest à praua perturbatione, ac vitiositate. Ergo finis directio ad eam pertinet facultatem, quæ perturbationes emendat, malitiãque, ac vitiositatem expellit. Hæc facultas, & vis virtus moralis est, perturbationum moderatrix, & vitiorum expultrix. Igitur ad moralem virtutem pertinet dirigere, vel rectum facere finem. Finis autem tum rectus dicitur, cum recta est ipsius finis intentio. Ergo recta finis intentio à virtute morali, non à Prudentia est.

Quod attinet ad argumentationes aduersariorum confutandas, ponendum id est; vltimum illum finem rerum omnium agendarum communem, ad quem fines alii peculiares, & proprii, quicumque demum sunt, referuntur, præstitutum à natura nobis esse, ac secundum rationem illam boni communem, quam habet, probari naturaliter ab omnibus, à nemine repudiari. Nulla itaque de illo falsa æstimatio est, nullum in eo vel iudicando, vel expetendo potest intelligentiæ, vel voluntatis esse mendacium. Neque enim potest vnquam intelligentia iudicare, finem illum non esse bonum, & amandum, & prosequendum, neque potest voluntas in contrarium abripi, & id amare vel prosequi, & expetere, quod illi bono communi, finique actionum omnium, ac vitæ totius oppositum sit. Omnes dant, & concedunt, exempli caussa, vitam optimam, & beatam amandam, & complectendam & prosequendam esse: neque iudicium vllum huic oppositum admittere, vel suscipere contrarium possunt. Nemo enim malam, aut tristem vitam ratione malitiæ vel specie doloris imbutam amare potest, ac prosequi, quia nobis indita quædam animi vis est, quæ nos ad bonum vniuersim, ac generatim impellit, diciturque συντήρησις, quam Latinitate donarunt Theologi, ac Synderesim nominarunt Et aptissimum quidem ad eam vim significandam huiusmodi vocabulum est. Ducitur enim ἀπὸ τοῦ συντηρεῖν quod est conseruare, vel attendere, & obseruare, quo fit, vt συντήρησις. conseruatio, vel obseruatio, vel attentio sit. Itaque apud Greg. Nazian. legitur τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις, vinculum, quo anima cum corpore cohæret, & conseruatur. Est ergo Synderesis animi nostri pars, innatum nobis rationis lumen perpetuo conseruans, attentéque, ac diligenter obseruans ea, quæ huic eidem lumini contraria sunt quanquam enim cupiditatibus interdum labefactatur, ipsis tamen reluctatur vitiis semper, & hominem adacto veluti stilo continenter exstimulat, ac pungit. Huius ergo beneficio Synderesis in bonum vniuersim ac generatim, ita naturalem habemus impetum, vt necesse nobis haud sit intentionem, & destinationem vltimi finis perfectam, ac rectam petere, vel à Prudentia, vel à virtute morali. Numquam enim hoc lumen ita prorsus extinguitur, vt in ipso etiam

medio tenebratum non interluceat: nec vlla potest esse tanta malitia, vel vitiositas, quæ faciat, vt in huius æstimatione finis aliquando mentiamur, aut falsum enunciemus. Cum igitur in fine peccamus, & vel æstimando, vel expetendo mentimur, non in vltimo illo, & communi totius vitæ, sed in aliquo peculiari, & proprio fine certa quadam actione peccamus. Itaque non ille communis, & vltimus, sed hic peculiaris, & proprius corrigentem exposcit virtutem, à qua rectus fiat, & perficiatur. In huius enim æstimatione falli possumus ob effrænes, & turbidas animi perturbationes, quæ mentem obnubunt, eique fucum faciunt, ne verum, ac rectum interea dispicere possit. In hoc syllogismo practico exemplum, & paradigma sit. Vitæ genus, & ratio quo melior, & iucundior est, eo magis amanda, & vehementius est expetenda. Sed vita in rerum diuinarum humanarumque contemplatione posita, & in actione secundum virtutem occupata melior est, ac iucundior, quam quæ, vel corporis voluptatibus diffluit, vel diuitiis affluit, vel honoribus illustratur. Ergo vita in contemplando, & in agendo secundum virtutem posita, est amanda magis, ac vehementius expetenda, quam quæ deliciis corporis, aut opibus ac fortunæ bonis abundat, aut honoribus in republica nobilitatur. Assumptum h[illegible] syllogismi non est euidens voluptatis hominibus, aut gloriæ cupidis, aut auaris, qui delitiis, diuitiis, honoribus excæcati, vitam deliciis mollem, refertam opibus, honoribus conspicuam contemplanti vitæ, agentique secundùm virtutem anteponunt. Itaque consecutionem veram esse pernegabunt, nec amandam, aut expetendam esse vitam putabunt traductam secundum virtutem, in qua maiorem ipsi iucunditatem non vident. At ab eius syllogismi consecutione tamquam à proposito, & cognito fine, vir prudens syllogismum exordietur suum hoc modo. Contemplatio, & actio secundum virtutem amanda magis, & prosequenda est, quam corporis voluptas, & otium. Hic homo vitæ quærit genus magis amandum, & expetendum quam voluptates corporis, otiumque & alia externa bona Igitur contemplationem, actionemque secundum virtutem quærere, ac deligere debet. Sed contemplatio solitudinem, ac recessum; actio vero secundum virtutem laborem postulat. Ergo complectatur vtrumque necesse est. Cum igitur in assumptione sit difficultas, hoc est in iudicio de maiori iucunditate, quæ in proba vita reperiatur, eaque difficultas oriatur à cupiditate voluptatum, honorum, diuitiarum, aliquam esse facultatem oportet, quę difficultatem illam extruibet, & discutiat tenebras. Hæc autem facultas non nisi in virtute morali posita est; in temperantia nimirum, quæ repudiat corporis voluptates, in liberalitate, quæ auaritiam depellit, in modestia, quæ honoris cupiditati legem, ac modum imponit. Quarum exercitatione virtutum facile intelligit animus, & experimento cognoscit, maiorem in hoc vitæ genere, quam in alio esse, inuenitique iucunditatem. Sola virtus inquit Sen. in ex 27. præstat gaudium perpetuum, & securum. Etiam si quid obstat, nubium modo interuenit, quæ infra feruntur, nec vnquam diem vincunt. Et in lib. 2. de ira cap. 6. gaudere; lætarique proprium, & naturale virtutis est. Et alibi. Nec, vt à quibusdam dictum est, arduum in virtutes, & asperum iter est. Facilis est ad beatam vitam via: declinare negotiosius. Ex his intelligi & colligi multa debent quæ certis quibusdam positionibus distinguemus.

Prima. In finibus illis communibus, & generalibus naturæ lumine cognitis, & præstitutis nullam neque prudentia neque moralis virtus operam habet. Sicut enim in scientia, & contemplatione quædam principia sunt communia, quæ non demonstrantur, sed confestim ab intelligentia absque syllogismo, ac disputatione probantur, & admittuntur; itemque sunt alia peculiaria, quæ necesse habent ex superioribus illis, & communioribus demonstrari; sic in rebus agendis duo genera finium sunt. Quidam enim sunt maximè communes, & generales, quibus intelligentia statim assentitur, nec ratiocinationem tu probantem, ac demonstrantem exquirit: cuiusmodi sunt illa: secundum virtutem esse viuendum: nocendum nemini, suum cuique reddendum. His inquam effatis, inductione naturæ fidem præstamus, nec argumentationes ad ea probanda flagitamus, quæ insitu nobis lumine, atque anticipatione iam nouimus. Alii quoque sunt in rebus iisdem agendis fines peculiares, & proprii, quos non illico, & confestim adprobamus, sed demonstrationem aliquam poscimus ex aliis finibus communibus & naturæ lumine cognitis. Qualia sunt, fortiter, & cum vitæ discrimine pro bono communi depugnandum esse, opem amico petenti ferendam esse, hostibus obsistendum, tuendam rempublicam esse; quæ non ita sunt nota, vt demonstrari non debeant iis, qui aliqua impediti perturbatione animi, ea vera esse minus intelligunt. Primos igitur illos fines, in quibus haud vllus accidit error, neq; Prudentia, neq; moralis virtus nobis aperit & viá præstituit, sed naturalis ratio per eam animi, vim quæ dicitur intellectus. Cum enim Prudentia ratiocinationibus vtatur ad demonstrandũ, & suadendũ id, quod planum constitutumque non est, moralis autem virtus obicem, & repagulum tollat sublatis animi perturbationibus, & cupiditatibus, quæ iudicii lumen eripiunt, non habet hîc prudentia quid agat vbi nihil erratur, nec aliquid est, quod in re tam cognita, & probata demonstrandum, aut suadendum sit, neque morali virtuti alicuius est locus, vbi nullæ perturbationes ita turbidæ possunt existere, quæ faciant, vt veritatem illam non intueamur animo ac voluntate non complectamur, & expetamus Ergo cum quærimus, Prudentiane, an virtus moralis intentionem finis efficiat rectam, de fine communi, ac generali non loquimur, cuius intentio directione non indiget, cum naturæ lumine recta sit, sed de fine peculiari, & proprio, cuius intentio rectitudinem ab aliquo postulat externo, quam ab intimo naturæ lumine non habet. Et quoniam in syllogismo illo practico Propositio prior, quæ dici solet Maior, ab eiusmodi fine communi naturaliter agnito petitur, id etiam hoc loco ponendum est, in ea Propositione, neq; Prudentiam,

neque

neque moralem virtutem aliquid efficere propter eas, quas paulo ante exposuimus causas & rationes. Solum enim naturæ lumen & intellectus sibi vindicant quicquid rectè ab animo cernitur, & iudicatur.

Secunda. Nec in Assumptione quidem eiusdem syllogismi practici aliquid operæ, vel studii Prudentia nauat; sed solum naturalis intellectus, & virtus moralis eam exprimunt veritatem. Nam in contemplatione, & in actione secundum virtutem longe maiorem esse iucunditatem, quam in voluptate corporis, ac desidia (quod eius syllogismi fuit Assumptum) Prudentia non intelligit, nisi ratiocinando; sed naturalis intellectus id extemplo cognoscit, si per moralem virtutem submota vitiositas ab appetitione sit. Vitium quippe confirmans, [illegible] genique in appetitione perturbationis impetum, & sentiendi vis corrupta, res obiiciens animo perperam, & peruersè, intellectum ipsum à vero iudicio distrahunt. Facit ergo moralis virtus, vt intellectus eidem assumptioni fidem præstet, & ab ea id quod est agendum sibi persuaderi patiatur.

Tertia. Ad vincendum id, quod in syllogismi practici consecutione pronunciatur, siue ad eliciendum assensum iis, quæ in consecutione dicuntur, tum moralis virtus, tum Prudentia conferunt vnà vim, & operam suam: moralis quidem virtus ideo, quod impedimentum, hoc est vitium expellat ab appetitu (vitiosa enim appetitio, quia rectum de principio iudicium tollit, ipsam etiam consecutionem euertit) Prudentia verò propterea, quòd Dialecticam siue logicam adhibens, syllogismi rationes disposuit ad consecutionem ipsam deducendam, atque vt dicitur, inferendam. Quin iudicium ipsum elicit de veritate consecutionis principiorum, siue propositionum illarum, quæ præmissæ nominantur, expressum facultate.

Atque hæc consecutio syllogismi est ille finis, à quo velut à principio ratiocinationis, & disputationis exorditur Prudentia opus suum. In proposito paradigmate consecutio fuit hæc. Igitur eligenda potius, & magis expetenda est contemplatio actioque secundum virtutem, quam voluptas & otium. quod videlicet accipiens Prudentia iam probatum, & pro verò habitum, præsidia conquirit, & media, eaque iam inuenta iudicat idonea esse, & huiusmodi, vt eorum beneficio ad contemplationis, actionisque probæ iucunditatem facile perueniatur. Sit igitur alter syllogismus Prudentiæ proprius. Eligenda potius est, & expetenda contemplatio, ac secundum virtutem actio, quam voluptas corporis, & desidia. Sed contemplatio, & actio secundum virtutem, secessum, & laborem postulant. Secessus igitur & labor eligendi potius sunt, quam voluptas corporis, & desidia. Hoc igitur modo præstitutum accipit finem à virtute morali Prudentia, & in ea præstitutione tamen aliquid habet operis etiam ipsa Prudentia, quia consecutionem illam practici syllogismi promouet, & in ea iudicium elicit, vt demonstrauimus.

Quarta. Moralis virtus in ea præstitutione finis Prudentiam antecedit, non virtus quidem perfecta, & numeris absoluta suis, sed inchoata, & siue per bonam aliquam inductionem, promptitatemque naturæ, siue per aliquam à puero iam haustam institutionem adumbrata. Diximus enim in libri secundi capite primo, quæstione prima inchoari virtutem in nobis aut natura, aut ex aliqua puerili assuetudine, aut ex educatione, aut ex doctrina quadam compendiaria, & scut, quæ κατοχωχὰς à Græcis appellauit. In qua quidem assuetudine, vel institutione plurimum momenti ponit Aristoteles eo loco ad virtutis absolutæ statum, habitumque parandum. Itaque dixit ad virtutis paratum referre permultum, hoc an illo modo pueri assuefiant, & educentur. Eademque de causa pronunciauit in lib. 1. cap. 3. iuuenes ad percipiendam ethicæ scientiam minus idoneos esse. Eos enim iuuenes electè ac nominatim ab hac doctrina depellit, qui à pueris, neque assuetudinem vllam probam, neque institutionem, aut educationem à parentibus, aut præceptoribus acceperunt, cuius beneficio, & vt fundamenta, & veluti virtutis aliqua tyrocinia posita sint. Docuimus, inquam, pluribus eo loco, aliquam esse morum virtutem imperfectam, & primis inchoatam lineis, quæ sæpe naturalis appelletur. Non sunt adeo eadem hîc iterum exponenda, sed id solum ponendum, eiusmodi virtutem inchoatam, & velut vmbra delineatam, illam esse, quæ Prudentiam in designatione, ac destinatione siue intentione finis antecedit. Hæc enim satis est ad nubem illam perturbationum excutiendam, & ex appetitione submouendam, quæ facit vt intelligentia verum inspicere planè, perfectéque non possit.

Quinta. Constituto, præstitutoque iam fine, videndum est, qua ratione moralis virtus, & Prudentia se habeant inter se. Necesse enim est ad præsidia, siue ad media se conuertere, quibus ad propositum finem facile perueniatur. Primo igitur inuenienda media sunt: deinde de mediis ipsis iam inuentis est iudicandum, videndumque, verum idonea sint, ac proportione ipsi fini iam præstituto respondentia, & honestati minimè contraria. Tum præcipiendum est, vt quæ iudicata sunt opportuna præsidia & honesta, loco ac tempore, rationi congruenter, & omnino decenter adhibeantur. In horum trium officiorum primo, quod positum in inueniendo, & excogitando est, prudentia valet, & agit, sed non virtus moralis. Versutus enim vir quantumuis improbus,

& prauus inuenit aliqua præsidia, & media quibus facile finem assequatur, adeoque moralis virtus ab eo munere non postulatur. In secundo., quod est situm in iudicando de medijs ac videndo, vtrum non modo idonea, sed honestati, iustitiæque consentanea sint, Prudentia simul, & virtus agere debent. Illa quidem, quia iudicium elicit, hæc, quia repagula depellit, & obices ab appetitu, ne iudicium mentis impediat. In tertio, quod cernitur in præcipiendo de medijs, ratione, modoque adhibendis vtraque simul agit. Prudentia enim idcirco præceptrix, & imperatrix appellatur, quod de medijs admouendis maximè, potissimumque præcipiat. Virtus autem moralis adesse quoque debet, & operam dare; quia vitium ad voluptatem incitans, & laborem defugiens vim illam præcipiendi depravare potest, ipsumque præceptum prauum facere, hoc est eiusmodi, vt rationem, ac modum vtendi medij non rectè præscribat. Quod si Aristoteles disertè de virtute morali pronunciauit, finis intentionem ab ea rectam fieri, siue dirigi, non id ea gratia dixit, quod vellet, præsidia finis, & media nihil ad eam pertinere, ac totam illam procurationem solius esse prudentiæ. Significauit enim tantummodo, id quod primarium eius est munus, in finis intentione dirigenda consistere; sed aliquid ad ipsa quoque media conferre non negauit. Id quod etiam existimari, ac dici de Prudentia debet. Cum enim eam occupari, & versari circa media voluit, non id etiam voluit, nihil omnino de fine laborare, sed eius primarium, ac præcipuum opus in medijs, ac præsidijs esse.

His demonstratis; argumentationibus initio positis erit facilis, & prona responsio. Nam primo quidem moralis virtus, quamquam intelligens cognoscensque non est, potest tamen esse causa, cur de fine bona æstimatio sit, & eiusdem intentio recta. Appetitus enim aliquis sæpe causa est cognitionis, & iudicii; quemadmodum contra cognitio ipsa est causa cupiditatis, & appetitus. Cum igitur amor, & odium in appetitu cognitionem peruertant, atque iudicium, moralis virtus dum appetitum, & cupiditatem corrigit, recti iudicii, & cognitionis est causa. Qua vero ratione virtus moralis Prudentiam antecedat, dictum est satis, rei explicatione petita ab imperfecta virtute. Quod si cognitio finis antecedere debet appetitionem eiusdem finis, id de fine communi, & supremo verissimè dicitur, qui naturaliter ipsi cognitus intelligentiæ est. Neque vero virtus, quod electiua sit, de medijs tantum, quæ sola eliguntur, non de fine laborat. Laborat enim de vtrisque ea ratione, quam exposuimus. Nec facilitatem iucunditatemque parit solum in eligendis, & adhibendis medijs, sed etiam in cognoscendo, iudicandoque de fine, submotis ab appetitione repagulis & impedimentis. Denique non male, nec falso dici potest, directionem non modo finis, sed mediorum æque ad intentionem, vel æstimationem; atque ad appetitionem pertinere. Sed quæ cautio ad id dicendum adhibenda sit, admonuimus supra, cum diximus, esse virtutis proprium, ac præcipuum munus, accipere media, sed tamen aliquid eam conferre etiam ad finis intentionem; itemque Prudentiæ partes esse primas, & proprias, inquirere media, proposito iam fine, sed tamen in ipsius quoque directione finis obtinere secundas.

IN CAPVT. XII. QVÆSTIO II. LIBRI VI.

De Imprudentia, & eiusdem imprudentiæ partibus.

NVllus hîc instituitur à nobis sermo de imprudentia illa generali, quæ per omnia peccata, & vitia circumcurrit, eo planè modo, quo per omnia vagatur etiam ignorantia. Non enim aliquod esse, vel excogitari peccatum potest, quod ratione dirigente non careat. Actio vero, quæ ratione dirigente, hoc est Prudentia, caret, imprudentiam habet, quæ Prudentiæ priuatio est. loquimur adeo de imprudentia quadam alia, communi quidem, & latè patente, sed certo genere comprehensa, dicique solum generalis, & communis debet, quia multa imprudentiæ genera, formasque sibi subiunctas, & subiectas habet. Est enim hæc imprudentia vitium quoddam peculiare, ac definitum limitibus suis: quod tum apparet ac cernitur, cum ratio mouetur ad agendum longè alio modo, quam moueat ipsa Prudentia. Quippe recta ratio virum prudentem mouet ad agendum consultatione, siue consilio, iudicio, sententia, electione, cautione, circumspectione, alijsque Prudentiæ præeuntibus adminiculis. Sed inuersa, & deprauata ratio imprudentem mouet hominem, & in actum impellit contrario plane modo, hoc est sine deliberatione, atque consilio, siue delectu, nullaque adhibita cautione, sed temerè prorsus, & inconsultò. Quo vitio plerique laborant, & tenentur homines, quia non recta ratione, sed temeritate, atque animi perturbationibus ad agendum impelluntur. Erunt ergo totidem imprudentiæ partes, quot Prudentiæ sunt, cui contraria, vel opposita est imprudentia. sic prorsus, vt quemadmodum Prudentia in partes distinguitur, qua subiectiuas, cuiusmodi sunt monostica, œconomica, politica, militaris; qua potentiales, qualis est Eubulia, siue recta consultatio, electio, iudicium, gnome: siue sententia, qua complentes, & integrantes,

vtfunt memoria, docilitas, folertia, prouidentia, circumfpectio, aliæ; fic imprudentia in hiscontrarias diftribuenda fit fpecies ac formas, quas profecto prætetire abfque reprehenfione fortaffe poffem, quanon difertè, neque de induftria explicantur ab Ariftotele. Vix enim vnam ipfe peftringit, quæ verfutia eft: cæteras, neque commemorat, neque nominibus indicat fuis, quia vt opinor, vnaquæque colligi ex contraria poteft. Sed hic eas etiam complecti debemus, nec ea vlla ratione prætermittere, quæ ab aliis in hoc argumento ftudiofè tractantur.

Et quoniam ea, quæ ab aliqua virtute deficiunt, eidem vel per exuperantiam, quæ nominamt exceffus, vel per id, quod eft parum, ac defectus dicitur, opponuntur, duos conftituemus ordines, alterum exceffus, defectus alterum, ad quos imprudentiæ partes, ac formæ duas in claffes diftributæ, referri facile poffunt.

DE IMPRVDENTIÆ PARTIBVS. ab exuperantia & per exceffum exiftentibus.

Hviufmodi partes fuis diftinguit nominibus & figillatim enumerat D. Thom. 2.2. q. 55. Ait enim effe aftutiam, fiue verfutiam, dolum, fraudem, follicitam rerum mortalium, & præfentium curam, cogitationem anxiam futurarum. Quibus omnibus antecedentem facit eam, quam Prudentiam carnis appellat. Sed hæc ab aftutia, vel nihil omnino, vel parum differre videtur. Eft enim carnis Prudentia, machinatio quædam rationis aftuta, ad explendas quacumque via cupiditates animi, & percipiendas corporis voluptates. Quod opus ipfius etiam effe videtur aftutiæ, vt ex iis, quæ dicemus, intelligetur. Eft quidem hoc aftutiæ nomen ambiguum, & interdum vitium, interdum ipfam quoque virtutem, interdum denique neutrum horum fignificat, fed aliquod paratum ad vtrumque, & quod vtriufque fit capax. Vt aggrediamur ab hoc extremo, Ariftoteles in hoc cap. vt vidimus, & explicauimus fupra, facultatem quamdam in animo ponit indifferentem, & mediam, quam δεινὴν hoc eft, folertiam, & vt aliqui vertunt, calliditatem vocat, eamque confirmat eiufmodi effe, vt ea quæ ad propofitum finem fiue bonum, fiue malum conducunt, perfpicientet intueri, & agere facillime poffit. Quod fi finis bonus fit, ait, eam effe bonam, atque laudabilem; fin autem prauus, opprobrio dignam, & vituperabilem effe, appellarique debere aftutiam, fiue verfutiam; perinde ac fi diceret, laudabilem illam, & probam fibi mereri virtutis alicuius nomen, quod verfutiæ, aut aftutiæ contrarium fit; hoc autem nomen effe Prudentiam, adeoque ipfam interdum aftutiam pro Prudentia poni, quæ contraria aftutiæ eft. Cum igitur illa media facultas, & indifferens δεινότης, vbi demum fuo conftituitur fine, duo pariat, quorum alterum virtus, alterum vitium fit, & vno, eodemque nomine vtrumque fignificetur, fit vt Prudentia ipfa multis fane locis apud fcriptores propter fimilitudinem aftutia nominetur. Salomon ipfe in Prouerbus illis, quibus ad omnem Prudentiam mortales informat, confirmat initio, velle fe præcepta quædam, & inftitutiones tradere, quorum beneficio detur aftutia, hoc eft prudentia, paruulis: Eft enim in Græco codice πανουργία, quæ aftutia quidem eft, fed vfurpatur interdum pro dexteritate, promptitudine, ac folertia in honeftis virtutique confentaneis operibus, & officiis obeundis. Rectè adeo D. Bafil duas fecit aftutias, alteram laude, alteram vituperatione dignam & probro. Eft, inquit aftutia actio animi cum attentione quadam, & arte, ac ftudio laudabili rerum omnium agendarum, ficut & verfutia mali tantum ftudium, & actionem exprimit. Quoniam igitur aftutia vniuerforum fufcipit actionem, aftuti appellatio duo fignificat. Improbus quidem fenfu & arte in alienis vtitur damnis. Laudabilis vero cito, & folerter bonum proprium veftigans, dolos, & alienas infidias rectè cognofcit, & euitat.] Quibus verbis oftendit, duo effe apud Græcos vocabula, aftutiam fignificantia; quorum vnum in bonam, malamve partem, alterum femper in malam accipiatur; illud πανουργίας, hoc κακουργίαν appellari. Sic enim Græcè loquitur, ἐπὶ μὲν πανουργία ἀγαθὴ πάντων κατ' ὑπηρέσιαν τυχεῖν αὐτῷ κακουργία, &c. Quamquam enim πανουργία virtutis potius, quam vitii præ fe ferre videtur nomen, interdum tamen ipfum quoque fignificat vitium, ficut apud Ariftot. in hoc cap. vbi cum dixiffet, quamdam effe facultatem indifferentem, quæ mala effici, vel bona poffit à fine, hæc verba fubiunxit. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλὸς, ἐπαινετή ἐστι, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία, hoc eft: Si ergo finis honeftus fit, eft laudabilis, fi prauus, aftutia eft. Quod fi πανουργία non acciperetur in malam partem, ponenda fuiffet eo loco κακουργία, quæ femper accipitur in malam. Itaque tam apud Græcos, quam apud Latinos aftutia vocabulum quidem eft anceps, fed fæpe pro laude ponitur, & virtutem interdum fignificat, hoc eft Prudentiam, aut fagacitatem.

Sed hoc loco, vbi de illa differimus aftutia, quæ Prudentiæ per exuperantiam, & exceffum opponitur, cùm aftutiam nominamus, vitium dicimus, quod ad tollendum id quod effe poffet ambiguum, non aftutiam, fed aftum & verfutiam appellabimus. Has enim voces in malam plerumque partem accipimus, ac vix vnquam in bonam vfurpamus. Eft autem hæc aftutia, quam aftum & verfutiam dicimus, acutiffima, & folertiffima mediorum excogitatio, idoneorum quidem ad finem aliquem affequendum, fed quæ vel mala fint, vel in fpeciem videantur bona, re tamen ipfa improba,

& rationis dissentanea esse deprehendantur. Non enim in actione astutiæ semper finis est per se improbus, sed is interdum, qui per se probus, ac probabilis est; per iniqua tamen & improba media quæritur, ac tenetur. Neque media semper iniqua & improba sunt, sed quę suot honesta per se, ac laudabilia, inhonesta redduntur & turpia propter improbum finem. Exædificatio magnifici templi animo proposita, & destinata finis est optimus ipse per se, sed ædificatio per expilationes, per peculatus & furta, finis alienissimus à ratione, ac deterrimus est. Egenorum ciuium inopiam subleuare, præsto esse clientibus patrocinium & aduocationem poscentibus, manus cum hoste communi conserere; hæc aliaque eiusmodi charitatis officia, præsidia videntur honestissime suscepta ad tuendos ciues, atque ad patriam conseruandam. Sed quia tyrannis est animo proposita, & per ea media quæritur extinctio libertatis, huiusmodi præsidia, quæ alioqui bona & honesta videbantur, apparent protinus inhonesta, & turpia. Finis igitur & media, siue præsidia ad finem consequendum ooiæ cernsllimæ sunt, quibus à Prudentia distinguatur astutia: id quod ipse nos docuit Aristoteles in lib. 1. Magn. Moral. cap. 33. Astutia, inquit, & astutus noo est Prudentia, neque prudens &c. Et paulo post Nam Prudentiæ, & prudentis est, optima expetere, eaque semper sibi propoonere, atque actitare. Sed astutiæ, & astuti est, inspicere coniectando, ex quibusnam demum fiant singula, quæ sub actionem cadunt, & quæ exhibenda. Planissime, inquam, ostendit, in eo Prudentiam à versutia differre, quod Prudentia, & bonum semper expetat finem, & ad eum obtinendum præsidia etiam eligat bona; versutia vero, finem sibi proponat improbum, & quæcumque ducere possint ad finem, siue honesta illa sint, siue turpia, peracutè videre, ac confestim arripere, modò simulata, fucataque media sint, & in speciem honesta, ac bona videantur. Si enim aperte mala essent, ad astum siue versutiam non pertinerent, cum versutia per dolos, & cuniculos, non aperta & recta via grassetur ad finem; vt intelligemus ex dolo ac fraude quæ vitia sunt eidem opposita Prudentiæ per excessum, & adiuncta versutiæ.

Sunt ergo in hoc ordine duo vitia collocanda Prudentiæ repugnantia, & versutiæ subseruientia, quæ libet appellare dolum, ac fraudem, quia calumniam semper, & insidias habent, ad ea perficienda; & exequenda, quæ versutia iam excogitauit. Quid inter se differant, ita breuiter explica ex D. Thoma. Ad astum, siue versutiam pertinet inire vias minime bonas, & honestas, sed opertas tamen, & fucata quadam honestate contectas. Quæ fallentium viarum excogitatio ipsius astus propria est, quemadmodum rectarum inuentio viarum est Prudentiæ propria. Cum igitur inuentionem, & excogitationem excipere debeat executio, & effectio operis ab astu destinati, dolum adesse, ac fraudem oportet, quæ rem efficiant, & exequantur. Itaque hi duo videntur esse veluti satellites, administrique versutiæ, quibus ad circumueniendum vitium, & ad fines improbos obtinendos. Sed differunt eo nomine, quod dolus siue per verba, siue per facta res exequitur à versutia excogitatas, fraus autem fallere potius per facta, quam per verba videatur. Ita, inquam, differentiam hanc explicat S. Thom. quam duobus illustrare placet exemplis à M. Tull. Cic. petitis in libr. 1. Offic. Alterum enim ad dolum per verba, alterum ad fraudem per facta pertinet. Dolus namque per verba fuit eius, qui cum centum triginta dierum essent cum hoste pactæ induciæ, noctu populabatur agros, quòd dierum essent pactæ, non noctium induciæ. Lacedæmonius Cleomenes is fuisse videtur, qui vt est apud Plutar. in Lacon. aliquot dierum pactus inducias cum Argiuis, tertia post pactum nocte, iis dormientibus aggressus est agros. quibus expostulantibus, & perfidiam obiectantibus respondisse fertur, se noctes cum diebus non esse complexum. Similia sunt quæ apud Zenodotum perantiquo prouerbio comprehenduntur ad carpendos, qui peierant, & pactum cauillis, ac dolis verborum eludunt. Prouerbium fuit Θρᾳκία παρεύρεσις. Thracium inuentum, siue commentum: quod vnde sit natum ostendit ex Ephoro Strabo, his planè verbis. Thraces, pactis cum Bœotiis aliquot dierum induciis, nihilo segnius nocturno tempore incursiones agebant, Cum expostularent Bœotii, responderunt Thraces, de diebus, non de noctibus se pactos esse. Qui dolus & captio verborum perappositè dicta παρεύρεσις est, quia propriè græcorum hæc vox significat: excogitatam quamdam ex industria cauillationem, qua pactum, & iusiurandum eludimus. Huc reuoces illud Q. Fabii Labeonis apud Valer. in lib. 7. cap. 3. quem, cum à rege Antiocho deuicto, ex icto fœdere dimidiam partem nauium eiusdem Antiochi deberet accipere, singulas illas naues ferunt dissecuisse medias, vt eum tota classe priuaret. Subtelas eiusmodi cauillos, & dolos appellare videtur Plautus, quia pactionibus & conuentis addunt, & quodammodo assuunt aliquid commenti, atque mendacii, quod veri speciem habere videatur. Prudenter adeo Romani solemni iurisiurandi formula prospicere voluerunt his dolis: eos enim qui iurabant, confirmare diserte, conceptisque iubebant verbis, ex animi sui sententia, hoc est simpliciter, & nude se iurare, vt malitiosa omnis interpretatio depelleretur. Expressit hoc Cicero luculenter duobus in locis. Sic enim in Academicis loquitur. Quam rationem etiam maiorum nostrorum diligentia comprobat, qui primum iurare ex animi sui sententia quemque voluerunt. Deinde ita teneri si sciens falleret. & in lib. 3. off. Non enim falsum iurare, inquit, peierare

est, sed quod ex animi tui sententia iuraueris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere periurium est. In hoc, inquam, exempli genere dolus potius, quam fraus apparet, quia tametsi facta quoque dolosa in eo sunt, conspectiora tamen, & notiora sunt verba, quibus ipse dolus innectitur.

Aliud apud Ciceronem exemplum est, quod pertinere videtur ad fraudem, quia fallacia in factis potius, & re cernitur, quam in verbis. Exemplum autem est eiusdem. Q. Fabii Labeonis, qui Nolanis, & Neapolitanis de finibus altercantibus à Romano Senatu datus arbiter ad litem dirimendam, vbi ad locum atque in rem præsentem venisset, cum vtrisque separatim locutus, eos admonuit, ne cupide quid agerent, aut vehementius appeterent, atque, vt regredi potius a loco controuersiæ, quam progredi mallent. Id cum vtraque pars, hominis auctoritate commota fecisset, constitutis finibus, vt ipsi terminauerant, quicquid soli in medio relictum fuit, Populo Romano adiudicauit. Videtur hunc astum non omnino damnare Valerius; cum dicat, eo præstigiarum genere nouum ciuitati Romanæ vectigal accessisse. Sed plurimum, grauissimisque damnat verbis M Tullius hunc ipsum actum, affirmans, eiusmodi exemplum fuisse reipublicæ perniciosum. Eadem fraus, facto & re comprehensa cernitur in plerisque ciuilis vitæ conuentis, cuiusmodi venditiones sunt, permutationes & generatim promissiones omnes, quę apud Iurisconsultos vno stipulationum nomine continentur. Propterea id quoque cautum ab antiquis Romanorum fuit, vt in venditionibus adiiceretur hæc formula. Dolus omnis à venditore aberit. Cuius mentionem facit D. Ambros. in lib. 3. Offic. cap. 10. Quid autem, inquit, loquar de contractibus cæteris, ac maxime de coemptione prædiorum, vel transactionibus atque pactis? Non ne honestatis formulæ sunt, dolum malum abesse, eumque, cuius dolus deprehensus fuerit, dupli pœnæ obnoxium fore? Ostendit copiose Brisson. in lib. 6. de form. non in venditione solum, sed in singulis omnino stipulationibus adiiceri solitam fuisse clausulam doli mali, eiusque conceptionem huiusmodi fuisse. Dolum malum huic rei, promissionique abesse, abfuturumque esse stipulatus est ille, spopondit ille &c. Vel si dolus malus huius rei non aberit, quanti ea res est, dari spondes? Vel quod dolo malo meo non fiat. Vel cui rei dolus malus non abest, non abfuerit, quanti ea res erit, tantam pecuniam dari spondes? Huius autem adiiciendæ formulæ, clausulæve necessitatem eam fuisse docent antiqui iurisconsulti, vt quoniam stipulationes cautionibus fortasse carent aliquibus, quas peruidere omnes est difficile contrahentibus, ea doli mali, illorumque verborum concepta formula comprehensa intelligantur omnia, quæ aliquando aduersus animi sententiam accidere possint. Pertinet enim eiusmodi clausula ad incertos casus, & ad ea, quæ in præsentia non occurrunt, vt dicitur in L. stipulationes commodissimum ff. de verbor. obligat. Nam sæpe fit vt ager emaciatus, ac sterilis pro fœcundo vendatur, & pingui, ternax, & calcitrosus equus pro miti, atque tractabili, bos cornupeta pro innocente. Quibus periculis ea doli mali exceptione cauetur.

Sequitur anxia, & plus nimio solicita eorum cura bonorum, quæ corporis esse dicuntur, & fortunæ, vulgoque temporalia nominantur. Quod sane studium, vbi modum non habet, iure censetur aduersari Prudentiæ per excessum, quæ curam quidem horum bonorum suscipit iustam & moderatam, exuperantem nimiumque solicitam respuit. Videndum est ergo, quid in hoc genere nimium sit, vt causam intelligamus ipsam, cur opponi Prudentiæ censeatur. Duos huius vitii nobis aperit fontes D. Thomas, quorum alterum in amore ponit, alterum in timore. Et amorem quidem ideo fontem facit, quod fieri possit, vt aliquis ea bona corporis, ac fortunæ, tamquam vltimum finem, ac beatitudinem diligat. Non enim defuere, qui positam in iis esse felicitatem humanam, & arbitrati opinione sunt & doctrina, scriptisque confirmarunt, vt copiose diximus in lib. 1. Quid autem potest aut imprudentius, aut peruersius enunciari?

Nonne qui de beatitudine sic existimat, ipsa corporis & fortunæ bona honestati ac virtutibus anteponit? Timorem vero eiusdem vitii causam idcirco putat, quod qui eiusmodi bona tam peruerse, atque impotenter amat, illorum iacturam, aut detrimentum plus nimio pertimescat. Qui timor inhibet vsum virtutis, & honestati contrarius est. Pleræque enim virtutes ad prodeundum in actum, & opus suum, eorum bonorum contemptionem efflagitant aliquam. Fortitudo non ipsa tantum corporis bona, sed corpus ipsum, vitamque contemnit, quam posthabendam putat ipsius fortitudinis honestati. Liberalitas, nisi per diuitiarum contemptum, ad functionem muneris sui viam non habet. Cæteræ virtutes eumdem planè modum agendi per eorumdem bonorum vsum, & contemptum obtinent. Hunc autem in eo esse non cernimus, qui nimium sibi timet, & corpori suo, diuitiisque sic parcit, vt eas subseruire virtuti non patiatur.

Superest cura, & studium futurorum, quod ita demum opponitur ipsi Prudentiæ, si nimiũ sit. Nam alioqui futurorum prouisio pars est illa Prudentiæ, quam supra cæteris adnumerauimus, diximusque Prouidentiam appellari. Ipse Salomon, cui diuinitus indita Prudentia erat, ad formicas allegat nos, vt ab iis prouisionem futuræ cognoscamus inopiæ, atque in futurum nobis prospicere condiscamus. Prou. 6. Vade ad formicam, ô piger, & considera vias, eius, & disce Sapientiam; quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe, quod comedat. Damnatur ergo solum in hoc studio quod nimium est, & cogitationem distrahens in res futuras, ab exercitatione virtutis auertit, quæ

præsentem interdum operam postulat, nec patitur nos de longinquis, aut de futuris diuturno pòst tempore nunc cogitare. Explicat rem D. Thomas accommodatis exemplis, atque in hanc sententiam disserens. Nullum opus verè potest dici virtutis opus, quod sua instructum circumstantiis omni ea parte non sit: inter quas numeratur potissimum tempus. Sed vnicuique tempori sua congruit cura, non aliena. Æstati enim conuenit studium messis, non cura vindemiæ: si quis igitur æstate media, quo tempore metendæ sunt segetes, anxius animo, sollicitusque de vindemia sit, alieno tempore, de futuro sollicitus est, quo videlicet ea sollicitudo nihil proficit, & animus excruciatur incassum. Est enim sollicitudo cura quædam & inquies animi, atque, vt Cicero loquitur in Tuscul. ægritudo cum cogitatione, adeoque mordaces dicũtur ab Horatio sollicitudines, & aculei sollicitudinum ab aliis. Itaque huius molestiæ tempus anteuertere, est cum Prudentia pugnare, quæ suo tempore aggreditur, promouet, & perficit omnia.

Hæc igitur in summa imprudentiæ genera sunt, quæ Prudentiæ per exuperantiam opponuntur. quamquam enim aliquam cum ipsa Prudentia similitudinem obtinent, id tamen ea eo fit, quòd plerisque virtutibus ea vitia sunt similiora, quæ iis propter id, quod est nimium, quam ea, quæ propter id, quod est parum, contraria sunt. Audacia similior est fortitudini, quam timor, prodigentia similior liberalitati, quam auaritia. Sed temperantiæ similior est sensus vacuitas, quam intemperantia. Prudentia igitur ex earum genere virtutum est, quibus similiora exuperantia, quam deficientia vitia sunt. Nam quia in exquirendo, inueniendo, prouidendo solertiam habet, astutia, siue versutia, dolus & fraus, sollicitudo, & nimia cura præsentium rerum ac futurarum, aliquid Prudentiæ præ se ferunt simile, quia eiusdem solertiæ similitudinem obtinent. Contra vero quæ illi per defectum opponuntur, longè dissimilia sunt, ac via aliquid habent, quod fallere iudicium possit, vt videbimus infra.

DE IIS QVÆ PRVDENTIÆ, *per defectum opponuntur.*

QVatuor in hunc ordinem refert vitia D. Thomas, præcipitationem, inconsiderationem, inconstantiam, negligentiam. Singula enim hæc imprudentiæ genera facit, defectu laborantia, & in eo posita, quod parum est. Primum igitur,

Festinationem in agendo nimiam, inconsultam atque præcipitem, Præcipitationem appellat, à qua non abhorrebimus tamquam à voce minus Latina, cum ea sit vsus Seneca magnus philosophus, atque inter philosophos ipsos longè maxime, ac præter cæteros Latine sciens. Opponitur hoc vitium illi rectæ consultationi, quam Eubuliam nominat Aristoteles, Prudentiæque partem primam, ac præcipuam facit. Recta enim consultatio, quia de præsidiis ad finem obtinendum opportunis impensè cogitat, tarditatem potius, & cunctationem, quam festinationem, & impetum habet, vt supra dicitur in cap. 9. Præcipitatio verò, quia celerrimus quidam motus, & festinatio præceps est, neque de fine cogitat, neque de præsidiis accommodatis ad finem deliberat, sed sine consilio rapitur, & tumultuaria quadam opera, susque deque habet, ac miscet omnia. Sapienter enim id quoque tradit & in summa sic disputat D. Thomas. In motibus animæ præcipitatio metaphoricè dicitur, à motu corporis comparatione, ac similitudine ducta, cum in motis corporibus id præcipitari dicatur, quod à superiori, vel summo loco fertur in imum non ordinatim, atque per gradus, sed impetu quodam, vel suo ipsius, vel alicuius extrinsecus impellentis. Id autem quod est summum in anima, actio videtur ipsa per corpus exercita; gradus medii, per quos oporteret ordinatim, pedetentimque à summo ad imum deuenire, sunt præteritorum memoria, præsentium intelligentia, prospicientia futurorum, ratiocinatio, vnum cum altero conferens, docilitas aliorum monitis acquiescens. Per has quippe medii spatii partes gradatim, & ordine, à ratione sumpto motus initio, ad actionem opusque descenditur. Quod si quis ad agendum inconsulto, volontatisque, ac perturbationis animi feratur impetu, & hos gradus temerè prætereat, atque pertranseat, præcipitari dicetur, non descendere, neque ad imum ordine peruenire. Et quoniam hos animæ gradus ordinate, atque disponere Prudentiæ proprium est, cum sint eius partes, vt diximus, & ad eamdem pertinet ordine certo, ac via per eosdem gradus iter habere; qui eos transiliat, per illud imprudentiæ genus transilire putabitur, quod dici præcipitatio propterea debet, quod intelligentiæ iudicio, ratiocinationi, potissimumque consilio, siue consultationi contrarium sit. Nullo enim ordine, nulla via progreditur, sed cæco quodam impetu se concitat ad actionem. Ita disserit in summa D. Thomas, ostendens præcipitationem imprudentiæ genus esse, non consultationi modo, verum etiam aliis prudentiæ partibus aduersantem.

Dices; ab Aristoteles supra in cap. 9. datam fuisse Prudentiæ comitem εὐστοχίαν Eustochiam, quæ recta coniectatio est, & quidem celerrima; sic prorsus, vt absque vlla cunctatione, ac ne ratione quidem adhibita, suo munere perfungatur. Cum enim à consultatione, quæ lenta est, illam distinguere conatur Aristot. à celeritate notam discriminis ita petit. Sed bona consultatio, inquit, non est Eustochia; seu recta coniectatio. Nam absque ratione, & velox quiddam bona coniectatio est: multo autem tempore consultant. Quo ex Aristotelis loco disputare sic licet. Celeritas, & festinatio non est Prudentiæ dissentanea, cum Eustochia, quæ cita, & celeris est, ipsius administra prudentiæ sit. Sed præcipitatio ideo dicitur esse Prudentiæ contraria, quod propter festinationem sit inimica consilio, & cunctatrici deliberationi, in qua potissimum ipsa prudentia cernitur. Ergo præcipitatio ex eo quod celeritatem & festinationem habeat, non est

Prudentiæ dicenda contraria. Neque vero difficultas eripitur, si dicatur, præcipitationi non festinationem modo, sed festinationem omnino nimiam, ac præter rationem inesse, Eustochiæ vero tribui festinationem tantum, hoc est non nimiam, sed iustam, & rationi consentaneam celeritatem. Non, inquam, difficultas subducitur: quia disertissimè ait Aristoteles loco laudato, Eustochiam celerem & festinam esse sine ratione. Sic enim Græce loquitur: ἄνευ γὰρ λόγου, καὶ ταχύ τι ἡ εὐστοχία. hoc est: nam sine ratione, & velox quiddam est Eustochia. Fit igitur hinc, vt quoniam Eustochia, quamquam sine ratione festina est, cum Prudentia tamen se recte conciliat, præcipitatio eidem Prudentiæ contraria putari propterea non debeat, quod celeris, & festina præter rationem sit.

Responderi debet ex iis, quæ decreuimus ad cap. 9. cum ea verba sumus interpretati. Diximus enim, eo loco rationem esse ratiocinationem, siue syllogismum, & disputationem, siue rationis inquisitionem; nec aliud Aristotelem significare, cum ait, Eustochiam esse motum celerem, ac sine ratione, quam esse celerem, & sine ratiocinatione, vel syllogismo, ac sine disputatione, vel longa rationis inquisitione. Comparat enim illam cum consultatione, quæ rationem adhibet ad inquirendum per otium, ac lente diuque, ac multum deliberat ratiocinando, & disputando, adeoque non simpliciter, sed comparate ait, Eustochiam rationem, hoc est ratiocinationem non habere, quia breuiorem videlicet habet, & exiguam rationis inquisitionem. In iis quippe cernitur hominibus Eustochia, qui prompta quadam intelligendi sunt præditi vi, ad rectè iudicandum, & de re aliqua prudenter existimandum. Qui autem ita sunt facti, vel nulla, vel exigua rationis inquisitione opus habent. Quin Eustochia post consultationem est, videturque ad id pertinere, quod eo loco subiungit Aristoteles ex axiomate, dictoque Sapientum. At vero, inquit, longo tempore consultant; dicuntque cito agenda esse quæ consultaueris, lente autem consultandum. Pertinet, inquam, fortassis ad Eustochiam, ea quæ ratione ac disputatione deliberata diu multumque iam sunt, cito, ac celeriter agere, adeoq; ratiocinatione deliberante non eget.

Dices iterum: præcipitationem videri nihil aliud esse quam temeritatem. Quid enim est cum præcipitatione, vel præcipitanter agere, nisi temere agere? sed temeritas vel est quoddam elationis, ac superbiæ genus, vel confidentia illa, & audacia, quæ fortitudini per exuperantiam contraria est. Ergo præcipitatio non opponitur ipsi Prudentiæ, nec dici debet imprudentiæ genus; sed vitium, vel modestiæ, vel fortitudini prorsus oppositum. Respondeo, vere temeritatem id interdum significare, quod fortitudini per excessum opponitur; qualis est audacia illa, quæ pericula nullis superabilia viribus non reformidat. Hæc enim audacia non modo sermone omnium, sed in L. Iubemus C. de sacrosanct. Eccles. temeritas appellatur. Sed eiusmodi temeritas ad rem, qua de agimus haud pertinet, & nihil habet, cur dici debeat imprudentia. Aliæ sunt duæ temeritates, quarum altera superbiæ subiungenda, altera præcipitatio dicenda videtur. Nam vt disputat D. Thom. ea temere dicuntur fieri, quæ nulla ratione reguntur. Id vero duplici modo contingere potest, & fieri. Vno quidem ex contemptu legis, & regulæ dirigentis: altero, ex animi perturbatione, atque impetu voluntatis. Prior ille ad superbiam, posterior ad præcipitationem pertinet. Qui enim despectis legibus, & dirigentibus regulis, quas probe cognitas habet, pro nihilo ductis, aliquid agere non dubitat, temeritatis quidem arguitur, sed eius temeritatis quæ superbia, & elatio proprie sit. Qui vero ex nulla contemptione legum, & regulæ dirigentis ad agendum mouetur, sed ex impetu cæco voluntatis, neque leges, neque regulam vllam & rationem inspicientis, præcipitanter agere dicitur eorum more, qui non paulatim, & per gradus, sed impulsu, vel alieno, vel suo præcipites ruunt. Hæc ergo temeritas est ea, quæ proprie præcipitatio dicitur, & imprudentia est, multis quidem prudentiæ partibus, sed consilio potissimum, siue consultationi contraria.

Secundum imprudentiæ genus oppositum Prudentiæ per defectum dicitur inconsideratio, siue vt semel à M. Tullio nominatur, inconsiderantia. Quæ cur à præcipitatione distincta ponatur, haud facile potest exponi. Inconsiderantia quippe in iis apparet rebus, de quibus esse consultatio deberet, & deliberans cogitatio. Qui enim ea, de quibus esse consilium oporteret, minime considerat, inconsideratus habetur & dicitur. Est igitur inconsideratio nihil aliud, quam consilii quædam priuatio. Sed ex priuatione defectuque consilii ipsa est Prudentiæ contraria præcipitatio. Non ergo differt à præcipitatione inconsiderantia. Est, inquam, sub difficile videre quid sit, quod has duas imprudentiæ formas aliqua nota distinguat, & differentes efficiat: sed inuenietur. Prudentia posita est in practicæ rationis actibus: cuiusmodi sunt consultare, ac deliberare, iudicare de rebus in consultationem vocatis, præcipere quæ iudicata & constituta iam sunt Consideratio, quæ Prudentiæ procul dubio est necessaria, non ad consilium, siue consultationem, quæ inquisitio est, sed ad iudicium pertinet earum rerum, quæ per consultationem sunt inquisitæ. Quamquam enim ipsa quoque consideratio est actus intelligentiæ, rei veritatem inquirentis & intuentis, accipitur hic tamen, & vsurpatur eius nomen eatenus, quatenus in iudicio magis est posita, quam in inquisitione veritatis. Itaque sicut in Theoricis, demonstratiua scientia ex ea parte iudicatrix, & critica dicitur, qua parte vsque ad prima principia redorditur omnia, & de inquisitorum veritate diiudicat; sic in practicis consideratio, quamquam etiam inquirit, ea tamen parte Prudentiam adiuuat, qua parte ad iudicium magis, quam ad inquisitionem intendit. Nam vel iudicat res inquisitas, vel de rebus inquisitis iudicium maxime iuuat. Ad summam: consideratio circumspectionem, & cautionem amplectitur. Est enim consideratio persistens quædam, sedulaque animi cogitatio: videturq;

huiusmodi nomen à siderum contemplatione traductum ad alia, de quibus impense, ac sedulo cogitamus. Sidera quippe, quoniam vt Martiano placet, à sidendo sic dicta sunt quemadmodum stellæ dicuntur à stando, fecerunt, vt ea mentis agitatio, quæ versatur in ipsis contemplandis, consideratio, hoc est, persistens ac firma cogitatio diceretur. Quæ deinceps ad actiones hominum perpendendas peruidendasque translata eam significare cœpit animi cogitationem, quæ circumspicit, & cauet omnia, antequam de rebus agendis iudicium fit.

Hinc adeo fit, vt inconsiderantia, vel inconsideratio sit circumspectionis & cautionis priuatio, hoc est earum defectus rerum, sine quibus rectum ferri iudicium minime potest. Itaque inconsideratio, Prudentiæ idcirco contraria est, quòd sublata circumspectione, & cautione, rectum de rebus agendis impediat iudicium atque sententiam. Id quod inter ipsam inconsiderationem, ac præcipitationem discrimen ostendit. Præcipitatio enim eo nomine cum Prudentia pugnat, quod consultationem tollat; inconsideratio vero propterea eidem opponitur Prudentiæ, quod rectum auferat sensum, impediatque iudicium.

Sequitur inconstantia. De qua id primum quæri potest; quî fiat, vt imprudentia sit, opponaturque Prudentiæ, cum aliis longe diuersis contraria virtutibus esse videatur. Inconstantia enim in eo posita est, quod vir inconstans non persistat in aliena re difficili, quam erat aggressus. In arduo autem persistere, nec cedere malis, sed contra audentius ire, fortitudinis est, non Prudentiæ. Igitur inconstantia fortitudini potius opponitur, quam Prudentiç. Ad hæc. Ille videtur inconstans, qui in re proposita non perseuerat. Sed in re proposita non perseuerare, vel ad incontinentem pertinet, vel ad mollem ex Aristot infra lib. 7. cap. 7. Qui enim à proposito discedit ob delectationes, & voluptates, incontinens est, qui ob dolores atque tristitias, quas auersatur, est mollis. Igitur inconstans, aut mollis, aut incontinens est. Incontinentia vero, & mollitudo, non Prudentiæ, sed aliis contrariæ virtutibus sunt, adeoque inconstantia Prudentiæ contraria dicenda non est.

Cæterum inconstantiam esse quoddam imprudentiæ genus ex eo demonstratur, ac vincitur, quod quemadmodum præferre bonum maius minori bono, prudentiæ est, sic præferre minus bonum maiori bono imprudentiæ sit. Præferre autem bonum minus maiori bono est inconstantia. Igitur inconstantia genus quoddam imprudentiæ est. Ipsum enim inconstantiç nomen, vt D. Thomas philosophatur, præ se fert recessionem quamdam à proposito bono. Huiusmodi autem recessio initium quidem habet ab appetitu, cui videlicet id summe placet, cuius adipiscendi causa à bono proposito discessio fit: sed tamen eadem discessio, quæ ab appetente vi principium duxit, non perficitur nisi per ipsius defectum rationis, errore deceptæ. Male quippe, ac per summum errorem repudiat id quod recte susceperat. Et quoniam ratio ea prædita est vi, vt reluctari possit cuilibet quantumuis magnæ, vehementique perturbationi, eiusque impetum frangere, ac superare, si minus ipsa reluctatur, seque frangi prius, ac vinci finit, vitio suo id facit; cum in proposito sibi bono tamquam in capta stat one non teneat se. Itaque inconstantia tunc vere perfici, & consummari dicenda est, cum ratio à suo munere deficit, & à loco semel arrepto discedit, ac peruerse deserit id, quod agendum sibi proposuerat sapienter, ac bene. Quemadmodum autem omnis recta ratio, quæ practica est, à Prudentia potissimum recta fit, sic omnis eiusdem rationis defectus ad imprudentiam pertinet. Quo fit, vt inconstantia, quæ defectus quidam rationis, discessusque à bono proposito est, nihil aliud, quam imprudentia sit. Quod si quæras, cuinam Prudentiæ parti nominatim opponatur, respondebit tibi D. Thomas illi opponi Prudentiæ parti, quæ præceptum vocatur. Est enim Prudentiæ munus imperare, ac præcipere, vt sæpe docuimus. Ex eo quippe dicitur aliquis inconstans, quod ratio deficit in præcipiendis iis, quæ deliberata iam sunt, & iudicata. Quapropter, vt præcipitatio Prudentiæ contraria est ob defectum consilii, inconsiderantia ob iudicii defectum, ita inconstantia eidem opponitur ex defectu præceptionis, quæ tunc desideratur, & deest, cum ratio deficit, nec præcipit id quod in deliberatione constitutum, atque in iudicio probatum iam erat. Est igitur inconstantia imprudentiæ genus, ac Prudentiæ per defectum opponitur.

Quod vero de fortitudine dicitur, cui opponi videatur inconstantia, vere quidem id dicitur, si inconstantia quædam communis intelligatur, quæ sic in omnibus cernitur vitiis, sicut in omnibus est imprudentia. Cum enim in omnibus virtutibus prudentia sit, in omnibus quoque vitiis est imprudentia. Et quoniam imprudentia in omnibus idcirco est, quod ratio deficiat à munere suo, in omnibus etiam est inconstantia. Verum hic non de communi hac & generali loquimur inconstantia, sed de peculiari ac propria, quæ ob expositas ante causas, hoc est ob recti defectum imperii, Prudentiæ peculiari, & propriæ contraria est.

Atque hæc eadem responsio profligat ea, quç de incontinentia, & mollitudine proposita ex Aristotele sunt. Vtraque enim est inconstantia; sed ea, quæ plerisque coniuncta vitiis est, non quæ Prudentiæ propter defectum rectæ præceptionis aduersetur. Illud dari tamen, & concedi facile possit, incontinentiæ, ac mollitudini aptius aliquanto, quam aliis quibusdam vitiis nomen inconstantiç conuenire.

Restat vltimum imprudentiæ genus in negligentia positum. Sed hîc etiam dubitatur, an negligentia vitium sit oppositum ipsi Prudentiæ. Videtur enim negligentia esse prætermissio quædam eorum, quç agere necesse est. Prætermissio vero non opponitur Prudentiç, sed moralibus potius virtutibus, quæ cum prudentia imperatrice collatæ, dici famulç possunt & exequentes. Quin imprudentia nulla potest esse, vel concipi, quæ non præ se ferat defectum, ac vitium, siue consilii cuiusmodi est præcipitatio, siue iudicii; cuiusmodi est inconsiderantia, siue imperii, atque præcepti, qualis est inconstantia, siue alicuius ex hoc genere

proprietatis, quæ Prudentiæ congruat. Sed negligentia nullum eiuſmodi vitium defectumque præ ſe fert. Ergo negligentia non eſt aliquod imprudentiæ genus, nec dici poteſt opponi prudentiæ.

Nihilo tamen minus dicendum eſt, negligentiam verè contrariam eſſe Prudentiæ, quia diligentiæ aduerſatur, ac vigilantiæ, quas eſſe comites, adminiſtraſque prudentiæ ſupra ſatis oſtendimus. Cura enim, ac diligentia ad rationem pertinet, ipſamque dirigere curam, ac vigilantiam, rationis eſt, & Prudentiæ, quæ in eadem ratione domicilium habet, adeoque negligentia, quæ cum cura, ac diligentia pugnat, cum ipſa quoque pugnat Prudentia, cui veluti ſatelles, & comes indiuidua diligentia & vigilantia eſt. Ex quo licet intelligere prætermiſſionem non eſſe negligentiam ipſam, ſed negligentiæ quemdam effectum, prætermiſſio quippe actus eſt alicuius externi, qui deberet id exequi, quod præcipitur: negligentia verò eſt actus intimi non curantis ea, quæ curare oporteret. Hic autem actus opponitur virtuti, quæ curare illa deberet, quæ non curantur. Virtus autem huiuſmodi eſt Prudentia peruigil, & in omnem partem cogitationem intendens. Itaque id quod facit, vt negligentia opponatur, & contraria Prudentię ſit, eſt diligentia, cura, & vigilantia, quibus inſtructam, armatamque ipſam oportet eſſe Prudentiam.

CAPVT XIII. LIB. VI.

DE NATIVA VIRTVTE, Deque virtutum cum Prudentia connexione.

SVMMA.

Solertiam à natura eſſe velut inchoatam Prudentiam, ac ſine Prudentia virtutes non eſſe perfectas.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Virtus moralis non eſt abſque Prudentia.*
2. *Virtus vna perfecta ſine alijs eſſe non poteſt.*
3. *Sapientia præſtantior, ac melior, quam Prudentia eſt.*

PRIMA. CAPITIS. XIII. PARS.

ΣΚεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει, ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα. οὐ ταὐτὸν μὲν, ὅμοιον δέ. οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ, καὶ ἀνδρεῖοι, καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλως ὑπάρχειν. καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις· ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὁρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ ἐν σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ

COnſiderandum ergo rurſus & de virtute eſt. Etenim virtus ſimiliter ſe habet, ſicut Prudentia ad ſolertiam. Non idem tamen eſt, ſed ſimile. Sic & naturalis virtus ad propriam. Omnibus enim videntur ſinguli mores ineſſe natura quodammodo. Etenim iuſti, & temperati, & fortes ſumus, & alia habemus ſtatim ab ortu. Verumtamen contendimus aliud quidpiam, quod eſt propriè bonum nobis eſſe: atque hæc alio modo in eſſe. Namque pueris, & belluis naturales inſunt habitus. At abſque intelligentia noxii apparent eſſe. Sed tamen id inde videtur intelligi, quòd quemadmodum in corpore robuſto abſque oculorum aſpectu ſe mouente contingit, vt vehementer erret ex eo, quòd non habet

μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα. ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει. ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα, τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἴδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτως ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν, ἀρετὴ φυσική, τὸ δ' ἡ κυρία. καὶ τούτων ἡ κυρία, οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. διόπερ φασὶ πάσας τὰς ἀρετὰς, φρονήσεις εἶναι. καὶ Σωκράτης, τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν. ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν· ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγε. σημεῖον δέ. καὶ γὰρ νῦν πάντες ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἐστι τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἅπαντες, ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἐστιν ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις, ἀρετή ἐστιν. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστι. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας, ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.

visum, sic etiam hic accidit. Quod si acceperit intelligentiam, in agendo differt. Habitus autem, qui similis est, tunc erit propriè virtus. Quapropter sicut in opinandi vi duæ sunt species, solertia, & prudentia, ita in morali duæ sunt; altera quidem virtus naturalis, altera propria. Atque harum quæ propria est, non gignitur sine prudentia. Propterea dicunt, omnes virtutes prudentias esse. Et Socrates partim rectè quærebat, partim autem errabat. Quod enim prudentias arbitrabatur esse omnes virtutes, errabat: quod vero non sine prudentia, præclare dicebat. Signum autem est. Etenim nunc omnes cum definiunt virtutem, vbi habitum dixerunt, & ad quæ refertur, addunt, secundum rectam rationem. recta autem est, quæ secundum prudentiam est. Videntur igitur augurari quodammodo omnes, huiusmodi habitum virtutem esse, qui secundum prudentiam sit. Sed oportet paululum progredi. Non enim solum qui secundum rectam rationem est, sed qui cum recta ratione habitus sit, virtus est. Recta vero ratio de huiusmodi rebus prudentia est. Socrates igitur rationes virtutes putabat esse omnes enim esse scientias; nos autem cum ratione. Constat igitur ex dictis neque proprie bonum virum esse posse sine prudentia, neque prudentem sine morali virtute.

EXPLANATIO.

IN proximè superiori cap. docuit satis, Prudentiam absque morali virtute esse non posse; non docuit tamen, virtutem ipsam moralem consistere sine Prudentia non posse. Verum enim vtrumque est. Id igitur ostendendum hîc suscipit, ad explendas partes officii sui. Redigit autem initio nobis in mentem quod supra tradidit de animi facultate quadam, quam appellari dixit δεινότης. Eam aliqui solertiam, aliqui subtilitatem, & acumen, alii habilitatem Latinè verterunt: quia naturalis quædam vis est ad inquirendas rerum agendarum rationes, & præsidia: ad consultandum, ad iudicandum, & eligendum in primis idonea. Sed diei Prudentia non potest, quia indifferens est, & præsidia tam bona, quam mala, & improba æque potest arripere, modo ad res conficiendas accommodata sint; nec de probo fine, aliisve probabilibus laborat circumstantiis, sed de facili rerum exitu, atque successu. Itaque δεινότης hæc, facultas est quædam natiua, & nobis insita æque ad vitium, atque ad virtutem opportuna. Imbuitur enim vitio si prauum sibi præstituat finem, aut prauis vtatur ad agendum præsidiis, diciturque calliditas, & versutia.

colorem verum, formamque virtutis adſciſcit, ſi honeſto ſibi fine propoſito, ad laodabilia ſe præſidia conuertat, appellaturque Prudentia. Quo fit, vt ſæpe facultas eiuſmodi Prudentia naturalis appelletur, non quod vere Prudentia ſit, ſed quod facile fieri poſſit, & eſſe Prudentia. Idcirco enim Euſtath. in Iliad. 3. & Odiſſ. H enim facit δεινότητα ipſius Prudentiæ matrem, φρονήσεως τὴν μητέρα. Noua igitur huiuſce facultatis commemoratione diſputationi ſuæ facit initium, affirmans, naturalem quamdam eſſe virtutem, quæ cum virtute morali comparabilis ita ſit, ſicut naturalis illa ſubtilitas, vel ſolertia, vel facultas, quæ δεινότης appellatur, eſt comparabilis cum Prudentia. Quemadmodum enim ea facultas eſt innata, Prudentia verò vſu, & exercitatione paratur, ſic naturalis virtus eſt inſita nobis & indita; moralis autem ſtudio quæritur & labore. Quin in eo quoque ſimiles ſunt, quod ſicut illa δεινότης eſt ad prudentiam præparatio quædam, & via, ita naturalis & inſita virtus videtur tellus, & ſolum eſſe probè cultum ſubactumque ad morales excipiendas, alendaſque virtutes. Eſſe autem in homine virtutes anticipatione naturæ moralium præparatrices, ex communibus omnium dictis, ac ſermone demonſtrat. Dicimus enim aliquos iam inde à primo eorum exortu, ac ſtatim natos, eſſe iuſtos, aut fortes, aut temperatos: quod profecto non diceremus, niſi virtutes illæ naturales eſſent, & morales antecederent, hoc eſt veras. Neque enim eæ, quas inſitas dicimus veræ ſunt, ſed verarum ſimilitudinem referunt aliquam, & per nominis abuſionem virtutes idcirco dicuntur, quod præparent animum ad virtutem. Neque enim illæ bonum præcipuum, & principale ſunt, ad quod ipſi contendimus, ſed eiuſmodi bonum in morali virtute requirimus, eoque adepto, partoque conquieſcimus. Sed duabus prætereà rationibus oſtendit, naturales illas, inditaſque præparationes non eſſe veras virtutes, ac proprias. Prima eſt huiuſmodi. Illæ, quæ veræ, propriæque virtutes ſunt, non inſunt pueris, ac beſtiis, quemadmodum in primo, ac ſecundo libro dictum eſt ſupra. Sed pueris, ac belluis inſunt illæ, quas naturales appellamus. Natura enim fortis eſt leo, & puer etiam natura temperatus, & liberalis dicitur. Naturales igitur, inſitæque virtutes veræ, propriæque virtutes non ſunt. Secunda. Veræ virtutes ac propriæ, ſiue principales, vtiles ſunt ſemper, ac fructuoſæ, damnoſæ vero, ac noxiæ nunquam ſunt. Naturales autem virtutes damnoſæ ſunt interdum, & noxiæ; id quod ſimilitudine declarari corporis & exemplo poteſt. Etenim vt corpori quantumuis valido atque robuſto, quod ſine videndi ſenſu magno mouetur impetu, graues accidunt offenſiones; quia dirigente caret oculo, quo duci gubernarique deberet, ita ſiquis habeat à natura vehementem propenſionem ad aliquod opus virtutis moralis, niſi modum & rationem adhibeat, qua regatur, grauiſſimè læditur & inde damnis afficitur, vnde iuuari debuiſſet. Cernitur id planiſſimè in ipſo fortitudinis opere, cum is, qui fortiter agere contendit, ſi cæco feratur impetu, nec ratione facem præferente ducitur, corpori ſuo perniciem affert & nullam ex opere virtutis laudem promeretur. Nempe qui ſic mouetur ad agendum, nulloque rationis præeunte lumine, ruit in vulnera, ſuis tantummodo concitatus viribus, & robore, illa Demadis oratoris voce corrigi debet, qui dicebat, exercitum Alexandri Macedonis, amiſſo duce, ſimilem eſſe Cyclopi ab Vlyſſe per dolum excæcato. Quamquam enim viribus valeret plurimum, incaſſum tamen eo tempore ſecum impetu commouebat, cum illo, quo præditus ante fuerat, eſſet oculo prorſus orbatus. Idem de temperantiæ, cæterarumque virtutum cenſendum operibus eſt. Nam qui ad abſtinentiam natura maximè propendet, in opere & exercitatione facillimè læditur, niſi mediocritatis idoneæ fines per modum, & rationem attingat. Naturales ergo virtutes eiuſmodi ſunt, vt damnum afferant interdum, & noceant. At veræ virtutes afferre vnquam damnum, & nocere non poſſunt. Naturales adeo virtutes, veræ, propriæque virtutes haud ſunt, quia ductu rationis, & velut oculo carent. Quod ſi naturales hæ virtutes intelligentiam, inquit, velut oculum adeptæ fuerint, & in agendo prælucentis ductum rationis ſequantur, incredibile eſt quantum ab aliis differant, quæ lumine illo præditæ, munitæque non ſunt. Fiunt enim tunc euaduntque veræ, ac perfectę. Fiunt autem beneficio & lumine intelligentię, ſiue prudentię. Morales ergo virtutes, quę ſolę verę proprięque virtutes ſunt, eſſe ſine prudentia non poſſunt. Quod totius huiuſce diſputationis eſt caput ac ſumma. Sic enim comprehendi tota, & colligi poteſt. Nulla virtus haberi, dicique verè poteſt moralis, quę mentem non habeat moderatricem, & dirigentem intelligentiam. Virtutes quippe ſine intelligentia

moderatrice ac dirigente, in ipsis quoque belluis, ac pueris sunt, qui sunt tamen omnis moralis virtutis expertes, & perniciosę sunt interdum, ac noxiæ, quod in moralem virtutem conuenire non potest, cum noceat numquam, & fructuosa semper, atque vtilis sit. Sed intelligentia moderatrix ac dirigens in rebus agendis vel est ipsa prudentia, vel absque prudentia esse non potest. Ergo moralis virtus absque Prudentia nulla est. Quibus ita constitutis, iterum reuertitur ad id, quod initio proposuerat, affirmans, in intelligentiæ parte opinante, hoc est ad sciendum facta, duas esse facultates, δεινότητα & Prudentiam; in altera vero, quæ dici moralis potest, hoc est morum sedes, esse duo virtutum genera, quarum aliæ naturales, alię morales appellandæ sint. Illas esse similes ei facultati, quæ nominatur δεινότης, has posse cum Prudentia comparari, sicut declaratum est supra.

Hæc tamen accurata de naturalibus disputatio virtutibus, de quibus etiam docuit in lib. 2. & 3. videtur aliquibus eò pertinere, vt conuellat opinionem Platonis, & Stoicorum, à quibus apprimè dissentit. Illi quippe virtutum aliquas particulas, quas appellabant semina, volebant esse nobis insita natura, vt author est Tull. in lib. 1. de leg. & in 3. Tusculanarum initio. Aristoteles autem nulla semina, neque scientiæ, neque virtutis vult esse nobis innata: sed contendit, vtramque gigni nullo vel semine vel earum particula antecedente. Ac Plato quidem animam, ac mentem nostram, tabulæ comparabat derasæ, hoc est illi, quæ multa olim excepisset, quæque pluribus ante characteribus distincta fuisset, sed nunc esset obliterata, & velut obliuione contecta, seminibus videlicet illis contagione corporis oppressis, atque demersis, quæ facile rursus existere, atque emergere possent. Aristoteles autem eamdem animam, ac mentem hominis non rasæ tabulę, sed puræ similem facit, & quicquid demum comparetur à nobis, id vsu, ac studio parari vult, nec aliquid prius, existere, quam doctrina, & exercitatione genitum sit. Concedit tamen, tum ad virtutem, tum ad scientiam nobis esse propensionem, inductionemque naturæ: cuius causa dici quodammodo possit virtus insita & naturalis. Hæc nimirum est illa εὐφυΐα hoc est, naturæ bonitas; cuius est facta mentio in lib. 3. vbi dictum est, à natura nasci quosdam ad aliqua longè aliis aptiores. Hæc est illa ὁρμή, quæ à Cicerone vertitur appetitio; & impetus est quidam ratione vacans & ἄλογος, vt docet idem Aristot. in Magn. Moral. lib. 1. cap. vlt. indicatque non dubiis verbis hoc loco, vbi ait, eiusmodi appetitionem, & impetum, quem naturalem appellat virtutem, in ipsis quoque belluis, & pueris esse, qui nulla ratione, sed sensu concitantur ad agendum.

Quare dicunt, omnes virtutes prudentias esse.] Cum ratione demonstrarit, nullam esse morum virtutem, quæ cum Prudentia coniuncta non sit, idem nunc ex aliorum auctoritate contendit ostendere, vt nullum genus argumentationis omittat. Profert ergo primam omnium communem vocem, ac vulgatem sermonem, dicentium, virtutes morales nihil aliud esse, nisi prudentias. Nam quia vident, vnamquamque virtutem nisi Prudentia, nec vmquam à Prudentia separari, facile putant, singulas virtutes esse Prudentias, nec Prudentiam à morali virtute distinguunt. Quamquam ergo decipiuntur in eo, quod eamdem esse moralem virtutem volunt, atque prudentiam, haud tamen falluntur in hoc, quod in virtutum perfectis operibus Prudentiæ munus, & partes agnoscunt. Cum enim singulas virtutes prudentias nominant, id demum significant, cum singulis coniunctam semper esse Prudentiam. Sed vulgus haud bene verbis explicat quod animo sentit. Deinde à vulgo ad longè grauiorem authoritatem conuertitur, hoc est ad testimonium Socratis. Duo quippe solitus erat dicere, in quorum altero peccabat plurimum, inquit, in altero non errabat, sed recte, atque ad rem, de qua loquimur, appositè pronunciabat. Affirmabat quippe, virtutes vel esse prudentias, quod est falsum, vel sine prudentia non esse, quod verissimum est. Stoici Socratem secuti, dixerunt, virtutes esse scientias, vt Plato scribit in Menone. Quibus opponit hic Aristoteles homines sui temporis sapientissimos, vt authoritatem atque doctrinam, doctrina item & authoritate refellat. Ait enim, omnes qui sui philosophos, & doctos viros, qui virtutem definissent, non dixisse scientiam esse, sed esse scientię, seu potius rectæ rationi conuenientem. Cæterum hos etiam ait errare; nec esse veram virtutis definitionem, qua virtus dicatur habitus rectæ rationi conueniens. Ratio reprehensionis, quæ hic prætermittitur, sufficii potest ex Magn. Moral. lib. 1. cap. vlt. Est autem hęc; quod si ea definitio probaretur, & virtus nihil aliud esset quam habitus rectæ rationi congruens,

consequens

consequens esset, vt quicquid rectę rationi congruenter fieret; id ex virtute factum dici deberet. Atqui compertum habemus, etiam improbos aliquid sæpe facere rectę rationi conueniens, quod tamen ex virtute factum non dicimus, quia factum ab eo est, qui neque virtute sit præditus, neque prælucente, & modum præscribente Prudentia, virtutis opus effecerit; desideratur igitur aliquid in ea definitione quam isti tradunt. Itaque ait, eos diuinasse quidem aliquid, & delibasse non nihil ex vero, non tamen omnino verum attigisse, nec vim ipsam virtutis omnem explicasse: adeoque progrediendum vlterius esse, nec hærendum in eorum dictis, & definitione, quæ præcisa est, & imperfecta. Non enim virtus moralis hoc solum habet, vt sit secundum rectam rationem, sed vt præterea eum recta ratione sit, hoc est cum Prudentia coniuncta. Quippe aliquis facile potest esse, qui secundum rectam rationem agat, sed sine sua ipsius Prudentia, cum ad agendum secundum rectam rationem sit illi satis aliena Prudentia, qualis est Domini prudentia dirigens seruum. Sed agere cum recta ratione non potest quisquam absque Prudentia propria. Quia cum recta ratione agere est agere cum virtute coniuncta Prudentiæ. Est ergo dicendum; virtutem moris habitum esse cum recta ratione, hoc est cum Prudentia coniunctam, nec posse quemquam pollere morali virtute, qui præditus item instructusque Prudentia non sit. Ex hac ergo definitione, quæ media est colligi demum potest, Socratem in nimio peccasse, cum dixit, virtutes morales esse scientias, siue Prudentias; alios verò in eo peccasse, quod parum est, cum definiendo pronunciarunt, virtutem esse habitum secundum rationem. Cum enim ille dixit esse Prudentias, plus aliquid dixit, quam oporteret; cum moralis virtus Prudentiæ quidem coniuncta sit, sed Prudentia ipsa non sit; cum autem hi dixerunt, virtutem nihil aliud esse, quam habitum secundum rationem agentem, dixerunt aliquid minus quam opus esset; cum virtus non modo secundum rationem sit, sed eum ratione, hoc est cum prudentia debeat esse coniuncta.

Claudit demum hanc partem, idque postremò pronunciat, ex iis, quæ dicta sunt, esse perspicuum, nec sine prudentia virum bonum quemquam esse posse, nec prudentem sine virtute morali. Vir enim bonus absque virtute morali non est: moralis virtus est cum recta ratione, res agendas dirigente coniuncta: recta verò ratio rerum agendarum, vel res agendas dirigens, nihil aliud quam prudentia est.

PARS II. CAP. XIII. LIB. VI.

Ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἄν, ᾧ διαλεχθείη τις ἂν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί. οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας. ὥστε τὴν μὲν ἤδη, τὴν δ' οὔπω εἰληφὼς ἔσται. τοῦτο μὲν γὰρ κατὰ τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται· καθ' ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται. ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ, πᾶσαι ὑπάρξουσι. δῆλον δέ, κἂν εἰ μὴ πρακτικὴ ἦν, ὅτι ἐδεῖτο ἂν αὐτῆς, διὰ τὸ τοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι· καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως, οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς. Ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

Sed & ea ratio hoc modo solui potest, qua disputare quis possit, seiunctas esse inter se virtutes. Non enim idem natura aptissimus est ad omnes. Itaque hanc quidem iam accepit, illam autem nondum consecutus erit. Hoc enim in naturalibus virtutibus vsu venit: in iis verò, quibus aliquis simpliciter dicitur bonus, haud euenit. Simul namque cum Prudentia, quæ vna est, omnes aderunt. Perspicuum autem est, etiam si actuosa non esset, ea tamen opus fore, propterea quod eius partis virtus est, & quia non erit electio recta sine Prudentia, ac sine virtute. Hæc enim finem, illa verò ea, quæ ad finem sunt, efficit, vt agamus.

Q

EXPLANATIO.



Vm dictum iam sit, neque Prudentiam absque virtute morali esse posse, neque morales virtutes absque Prudentia, videtur hinc effici, virtutes omnes inter se nexas, & coniugatas esse, atque in vnum, eumdemque hominem concurrere vniuersas, vnáque consentire simul omnes, & conspirare. Nam, si nemo virtute præditus est, qui præditus item Prudentia non sit, prudens autem est nullus, qui virtutibus omnibus instructus non sit, consequens est, virtutes inter se connexas omnes esse, & vnum, eumdemque prorsus hominem qui virtutem obtineat aliquam, obtinere Prudentiam, & cum Prudentia virtutes vniuersas. Hoc autem videri ait haud verum esse, quemadmodum cerni potest ex eo quòd vnus, idemque vir non est æque paratus, & aptus ad omnes omnino virtutes, sed alius ad liberalitatem, alius ad temperantiam, alius ad clementiam, alius ad fortitudinem, seueritatemque propendet. Quod si virtutes essent omnes vnà coniunctæ, vnusquisque propensus, & natura peræque factus esset ad omnes. Nemo enim est, qui non ad aliquam aptus natura virtutem sit. Ergo, qui esset ad vnam aptus, esset aptus ad omnes, omnesque sibi facile pararet; cum facile vnusquisque consequatur id, quod naturaliter expetit, ac difficile teneat id, ad quod nulla naturæ inductione compellitur. Soluit Aristoteles huius argumenti nodum, commemoranda iterum inter morales, naturalesque virtutes distinctione, quam supra posuit. Ait adeo, id quod hac argumentatione contenditur, esse quidem verum, si de naturalibus sermo virtutibus sit, quæ bonum, probumque non efficiunt hominem: esse falsum, si de moralibus, & exercitatione partis disseratur, à quibus homini probitas impartitur. Potest enim aliquis vnam quamdam habere naturalem virtutem; aliam verò non habere. Sed moralem virtutem habere nullam potest, quin habeat aliam. Cuius discriminis ea ratio est, quòd nulla moralium virtutum obtineri sine Prudentia potest. Quisquis verò Prudentiam obtinet, morales virtutes obtinet, à quibus id homo consequitur, vt dicatur simpliciter bonus; demonstratum id quidem est supra: sed libet hic rationes iterum explicare. Quarum prima est, quòd prudentis sit viri proprium, penitus inspicere principia rerum agendarum: inspici autem ea non possunt, nisi ab animo ac mente, cupiditatibus omnibus tamquam tenebris absoluta. Quod profectò præstare non potest homini, nisi virtus vniuersa, quæ singulis eum perturbationibus liberet. Virtus igitur vniuersa, siue virtutes omnes cum vera, perfectaque Prudentia sunt coniunctæ, nec verè quisquam dicendus prudens, qui non omnibus morum virtutibus ornatus sit. Altera ratio est, quòd virtutes ipsum agendi finem & scopum intueantur, Prudentia verò, omnia quæ ad finem, scopumve contingendum idonea sunt, inuenir, & complectenda proponit. Sed reperire, ac proponere præsidia omnia cuilibet accommodata fini Prudentia non potest, nisi virtutes singulæ illi ante commonstrent finem, vt videat num præsidia fini proportione respondeant. Ergo perfecta Prudentia cum omnibus est coniuncta virtutibus, singulos ei demonstrantibus fines. Neque enim vir prudens hoc, aut illud, sed vniuersè omnia, quæ sunt ad scopum pertinentia inuenit, eademque ad ipsum dirigit scopum. Prudens adeo non est, qui nunc rectè, ac prudenter aliquid agit, nunc imprudenter, & errat, sed qui rectè moderatur & dirigit omnia; omnia verò moderari, ac dirigere nequit, nisi retum omnium agendarum scopus ante sit definitus: Scopus autem à singulis definitur virtutibus, & Prudentiæ demonstratur. Ergo virtutes omnes cum Prudentia conspirare, atque coniungi necesse est. Tractat hoc argumentum Plato in Sophista & in Protag. & M. Tull. in 2. Offic. in Tuscul. 2. & 3. & in 5. de finib.

His expositis, iterum diluit quod aduersus Prudentiam obiici posse dixerat. Dixerat autem posse aliquem falsò, ac sine ratione contendere, Prudentiam nihil agere, & otiosam esse, non actuosam. Rursus ergo respondet, Prudentiam, & si actuosa non esset, fore tamen à nobis expetendam, & humanæ felicitati debere conducibilem iudicari. Perficeret enim intelligentiam, in qua sita beatitudo contemplatrix est, vt dicetur in lib. 10. & ad practicam siue ciuilem conficiendam beatitudinem præsidia fini proportione respondentia reperiret, atque eligenda proponeret.

Id namque putauit hic iterum esse ponendum, quia paulo ante dixit, Prudentiæ munus esse, inuenire media, siue præsidia singularum virtutum finibus accommodata, quorum causa cum omnibus copulari virtutibus debeat, vt laudabilis, & præclara sequatur electio. Ea vero virtus, aut facultas, quæ hoc munere perfungitur, beatitudinis humanæ conficientissima est.

PARS III. CAP. XIII. LIB. VI.

Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γέ ἐστι τῆς σοφίας, οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ἰατρική. οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται. ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ. ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

Sed tamen haud est domina Sapientiæ, neque melioris est partis, quemadmodum neque valetudinis medicina. Neque enim vtitur ipsa, sed prouidet, vt gignatur. Illius igitur causa præcipit, sed non illi. Præterea simile est, ac si quis ciuilem dicat imperare Dijs, quia præcipit de omnibus, quæ sunt in ciuitate.

EXPLANATIO.



Hac extrema parte quæstionem proponit in proximè superiori capite leuiter indicatam. Num Prudentia præstantior, quam Sapientia sit, & an vllum in eam principatum, aut dominatum obtineat. Cum enim tam multa de Prudentiæ præ cæteris virtutibus excellentia, & dignitate disputata iam sint, videt alicui facile posse id in mentem venire, quod Politici ea iactabant ætate, Prudentiam esse scientiarum omnium, ipsiusque Sapientiæ principem, ac maximè dominam: cum omnibus imperare videatur, & omnia, quæ gerenda in republica sunt, describat, & finiat. Hanc, inquam, hoc loco quæstionem rursus exponit, & producendis argumentis, ac rationibus extremo profligat. Ait enim primo, Prudentiam haud excellentiorem esse, quam Sapientiam, nec in ipsam vllum obtinere principatum. Deinde aggreditur rationibus id demonstrare; quas ita libet in formam redigere, ac disponere per partes. Ille habitus, qui est in animæ parte meliore, ac præstantiore, melior, ac præstantior esse censendus est. Sapientia in meliori, ac præstantiori animæ parte posita est, hoc est in ea, quæ ad sciendum, & contemplandum valet. Igitur existimari melior, atque præstantior, quam Prudentia debet, quæ sita est in animæ parte deteriori, hoc est in ea, quæ ad agendum refertur, & ob eam causam nominatur actiua. Id verò, quod deterius est, non potest dignitate, aut principatu vincere quod melius & præstantius est. Et quoniam cum hæc quæstio in superiori capite proposita est, perstricta etiam, & indicata fuit ratio, quæ videbatur ostendere, Prudentiam esse præstabiliorem, quam Sapientiam: illam ipsam hic iterum producit in medium, & euertit. Ratio autem sita erat in eo, quod Prudentia cum aliis disciplinis, tum ipsi quoq; Sapientiæ præcipiat, vt dictum sæpius est. Cum enim in ciuitate nihil sit, quod Prudentię Politicę subesse non debeat, ipsa quoq; Sapientia, quę in ciuitate, siue in ciuibus est, Politicę Prudentię facere debet imperata. Qui autem pręcipit, & imperat, est pręstantior, & excellentior eo, qui pręcepta excipit, & obtemperat. Hanc ergo rationē, adhibenda distinctione, confutat affirmans, Prudentiam pręcipere quidem de Sapientia, sed non pręcipere Sapientię. Neq; enim Sapientię rationem præscribit, ac modum, qua se in diuinarū contemplatione rerum tractare ac gerere debeat, quod esset propriè vereq; pręcipere sapientiæ, sed viā tantummodo demonstrat, ac tuetur, qua facile ad ipsius adeptionē, possessionemq; Sapientiæ perueniamus; quod est de Sapientia potius præcipere quā imperare Sapientiæ. Duobus rem illustrat exemplis: quorum alterū ab arte medendi, alterū à politica petit. Ars quippe medendi pręcipit quidē ea,

quæ fieri ad valetudinem restituendam oportet, non tamen ipsi valetudini præcipit, aut in eam vlla ratione dominatur, quia valetudine ipsa non vtitur, inquit, Aristoteles; perinde ac si diceret, proprium artis, aut scientiæ principis, ac dominantis esse, vti re, in quam principatum & dominatum exercet: artem verò medendi quamuis de valetudine multa præcipiat, non dici tamen debere valetudinis dominam, aut valetudini præcipere, & in eam dominari, quia valetudine non vtitur, sed medicamentis, ac temperantia, valetudinis causa. Igitur hęc tota similitudo ponitur in eo, quòd quemadmodum ars medicinæ idcirco de valetudine præcipit, non valetudini, quia valetudine ipsa non vtitur, sic Politica Prudentia ideo de Sapientia præcipit, non Sapientiæ; quia Sapientia ipsa tamquam suæ ditioni subiecta, & famulatrice non vtitur. Itaque sicut valetudo est arte medendi præstantior, cum ipsius medicinæ sit finis, ita sapientia melior, & præstabilior est, quam Prudentia; cum Sapientia dici possit Prudentiæ finis. Ipsa quippe inter varia & multiplicia præcepta, quæ tradit, illa etiam habet, quæ demonstrent, qua ratione, ac via parari, & retineri Sapientia possit.

Secundum exemplum ducitur à Politica, cuius est de omnibus quæ sunt in ciuitate præcipere. Ex hoc enim sequitur, etiam præcipere de iis, quæ ad diuinum pertinent cultum: sed non ideo tamen consequens est, inquit Aristoteles, ipsis quoque præcipere diis, quorum causa cultus ille præcipitur. Similis igitur in hoc etiam idcirco Prudentia est, quod ipsa quidem de via, & modo præcipiat, vel parandæ vel vtendæ Sapientiæ, non tamen ipsi Sapientiæ præscribat rationem, & modum contemplandi, qui sic est ipsius Sapientię proprius, quemadmodum quęnam sit recta de Deo, & rebus diuinis opinio, non est Politieę Prudentię, sed Religionis decernere, cuius præceptores & interpretes Pontifices sunt, & sacerdotes. Præclarum hunc esse locum existimat Zuingerus aduersus iurisconsultos, suam ipsorum iurisprudentiam omnibus omnino disciplinis & artibus eo nomine anteponentes, quòd in administranda republica sint occupati, legesque de cunctorum ordinum officiis interpretentur. Sed ego commodiorem puto ad ipsum, ipsiusque similes hæreticos explodendos, & configendos, qui politicos magistratus & profanos Principes Religionis quoque doctores, & rerum diuinarum mystagogos efficiunt. Aristotelem saltem audiant, quando doctorum omnium Christianorum est iis tam proiecta & vilis authoritas.

EPILOGVS.

1. *Naturalis & insita homini virtus cum vera & perfecta virtute collata talis & eiusmodi est, qualis & cuiusmodi est δεινότης comparata cum vera & perfecta Prudentia. Est enim vtraque inchoata quædam vis siue facultas & naturæ quasi capacitas.*
2. *Naturalis virtus bona quidem homini est, sed non tamen simpliciter & absolutè bona. Quærendum igitur est, quodnam sit, appelleturque simpliciter bonum. Id verò virtutis habitus est, labore ac studio partus.*
3. *Habitus singuli veræ, propriæque virtutis Prudentiæ non sunt, vt opinatus est Socrates, sed non tamen absque Prudentia sunt. Qualibet enim virtus, vt dicitur in definitione, secundum rectam rationem est, recta verò ratio Prudentia est.*
4. *Naturales virtutes inter se connexæ, catenatæque non sunt, sed separari inter se possunt, atque disiungi; cum alius ad fortitudinem, alius ad liberalitatem sit natura propensus. Sed propriæ, veræque virtutes ita sunt inter se aptæ, coniunctæque, vt seiungi non possint. Sunt enim singulæ cum Prudentia coniunctæ. Prudentia verò absque singularum virtutum comitatu non est.*
5. *Non tamen hinc sequitur, Prudentiam esse nobiliorem, præstantioremque, quàm Sapientiam: quia tametsi Prudentia de Sapientia præcipit, ipsi tamen Sapientiæ non præcipit, nec in eam obtinet dominatum.*

QVÆSTIO IN CAPVT XIII. PRIMA LIB. VI.

An morales virtutes esse possint & consistere sine Prudentia.



Vid hac de re senserit, ac pronunciauerit Aristoteles, vidimus. Decreuit enim haud dubiè, morum virtutibus ita necessitatiam esse cum Prudentia coniunctionem, vt absque Prudentia esse ipsæ per se, & consistere nequeant. Fuere tamen qui putarint, & dixerint, à Prudentia separabiles esse; sed eorum deceptionem Buridanus opinatur ex eo natam, quod existimarint, virtutis essentiam omnem, atq; substantiam esse perturbationes animi medias inter extrema, sic, inquam, vt voluerint id in motibus esse quod fieri videmus in Physicis: vbi tepidum appellatur inter frigidũ, & calidum interiectum ac medium, hoc est particeps vtriusque. Enimverò medium, quod virtuti tribuitur haud eiusmodi est, sed dici medium priuatiuè solet, cum vtriusq; extremi sit prorsus expers, nec ipsius essentia perfecta & absoluta virtutis sit, perturbationis & commotionis animi medium, sed habitus, & propensio quædam ad sequendum iudicium rationis; quo iudicio mediocritas in perturbatione deprehenditur, ac tenetur. Itaq; medium ipsum perturbationis materia solum virtutis est, non tota virtutis essentia: cum alioqui medium eiusmodi casu aliquo, ac forte fortuna in ipsis etiam pueris, & mente captis interdum inueniatur; quod quia iudicio rationis exploratum, & constitutum non est, virtutis nomen, ac definitionem non habet. Cum igitur illi putauerint, absolutam virtutis essentiam in illa perturbationis mediocritate consistere, nec iudicii mediocritatem ipsam inuenientis, & decernentis, quo virtutis essentia prorsus absoluitur, rationem habuerint, facile induxerunt in animum, à virtute separari posse Prudentiam; quæ nihil aliud est, quam illud rationis iudicium perturbationis medium constituentis. Si enim eo medio tota tenetur essentia, & definitio virtutis, potest haud dubiè virtus consistere sine Prudentia, atque ab ipsa Prudentia separari. Itaque sic dissentiunt, atque his rationibus ad rem demonstrandam argumentantur.

I. Quemadmodum scientia, quæ habitus est, theoricæ conclusionis, antecedentem postulat habitum eorum principiorum, quæ theorica item appellantur, sic Prudentia, quæ habitus est practicæ conclusionis, antegredientem efflagitat eorum habitum principiorum, quæ practica nominantur. Sed huiusmodi principiorum habitus habet antecedentem virtutem moralem, sine qua nemo iis assentitur, nec ea vera esse concedit: quia vt dictum est ab Aristotele supra, vitium & malitia ipsa corrumpunt principia practica, hoc est efficiunt, vt iis non assentiatur iudicium. Igitur antequam paretur Prudentia, ipsam parari morum virtutem necesse est, & quod hinc sequitur, esse moralis virtus absque Prudentia potest.

II. Homo dici non potest simpliciter, & absolutè bonus, nisi ex virtute morali. Sed multi sunt, qui absque Prudentia simpliciter, absolutéque sunt, & dicuntur boni, hoc est vrbani, mites, temperantes, qui tamen, aut prudentes non sunt, aut habentur etiam imprudentes. Igitur absque Prudentia iam obtinent moralem virtutem, & probitatem. Nisi enim hanc obtinerent, probi, ac boni viri non dicerentur.

III. Absque morali virtute probè, ac rectè non possumus agere: quia moralis virtus est in anima, sicut in corpore valetudo, ita, inquam, vt quemadmodum corpus absque valetudine operi non est aptum, sic anima absque morali virtute ad rectè agendum non sit idonea. Sed rectè possumus agere sine Prudentia. Quia prudentia cum morali virtute ita comparabilis est, sicut ars medendi cum habitudine, ac valetudine corporis. Prudentia enim cognitio quædam est rerum honestarum, & turpium, vniuerséque illarum, quæ pertinent ad virtutem, ac vitium, quemadmodum ars ipsa medendi cognitio est valetudinis, ac morbi earumque rerum, quæ valetudinis aut ægrotationis conficientia sunt. Ad opera vero corporis exercenda non exposcimus artem medendi. Ergo nec ad agendum honestè Prudentiã efflagitamus. Itaque, vt dicamus in summa, sicuti valetudo corporis & corporis bene valentis opera artem medendi necessario non postulant, sic moralis virtus, quæ valetudo corporis est & ipsius animæ rectè valentis actiones non desiderant ductum, comitatumque Prudentiæ.

IV. Moralis virtus, vsu, assuetudine, & honestarũ actionum exercitatione comparatur. Sed assuescere possumus actionibus honestis absque Prudentia. Quamquam enim sine Prudentia non cognoscuntur honesta vel turpia, nec quid sequendum, aut fugiendum sit, intelligitur, satis est tamen de his admoneri, doceriq; ab aliena Prudentia; cum is, qui virum prudentem audit, eiq; docenti fidẽ habet, haud minus honesta, & turpia possit internoscere, quam si suam ipsius Prudentiam ducẽ, ac præmonstratricẽ haberet.

Cæterum Aristotelis pronunciatum est verum, & his ab eo rationibus adfirmatur. In ipsa virtutis definitione cum electio, tum recta ratio ponitur & Prudentia. Est enim virtus, vt dictũ fuit, in lib. 2. cap. 6 habitus electiuus in rationis medio consistens, quẽadmodum vir prudens, ac sapiens definierit. Electio autẽ, & recta ratio sine Prudentia non sunt Igitur virtus haud separabilis est à coniunctione Prudentiæ, cum in eius definitione ipsa poni Prudentia debeat.

Ad ea vero confutanda, quæ sunt obiecta, animaduertere quædam oportet. Primum est, in nostra ipsorum anima, tum intelligente, tum appetente duplicem habitum esse. Alter appellari naturalis debet, quia ex certa quadam habitudine naturæ, ipso primi exortus initio confestim existit: alter vero dicendus est partus, & acquisitus; quia doctrina, institutione, experimento, assuetudine comparatur. Naturalis ille in vtraque

animæ parte nihil aliud est, nisi præparatio quædam atque facultas, quæ tam bona, quam mala dici solet. Naturalem enim facultatem & præparationem appetentis animæ vocat Aristoteles naturalem virtutem, & mores innatos, aitque, videri mores quosdam singulis inesse natura, multosque id a natura penitus accepisse, vt iusti sint, fortes, magnanimi, temperati. Et quoniam hæc facultas appetentis animæ tam ad bene, quam ad malè agendum præparatio, ac propensio potest esse, dici etiam debet, in eadem anima esse malitiam seu vitiositatem naturalem, cum plurimi sint, qui iam inde à primis incunabulis, ac natalibus ipsis ad intemperantiam, ad auaritiam, ad desidiam, & otium natura propendeant, vt in 6. de animalibus ab Aristot. demonstratur. Naturalis verò virtus in anima intelligente & cognoscente ab eodem Aristot. dicitur illa δεινότης quam supra commemorauit, dixitque acumen esse quoddam, ac subtilitatem ingenii, inditamque natura facultatem inueniendi præsidii, vel medii ad quemlibet finem siue bonum, siue malum consequendum. Est enim hæc etiam facultas indifferens. Quod si contendat in bonum finem, & ad eum contingendum idonea præsidia deligat, nomen sibi Prudentiæ comparat; adeoque facultas illa naturalis Prudentia dicitur, hoc est rudis & inchoata Prudentia, quę perfici studio atque assuetudine facile possit. Huic opposita, & contraria est naturalis quædam animæ cognoscentis hebetudo. Habet quippe homo spiritus in animæ cognoscentis organo mobiles, & quasi flexiles, ex humido existentes, & calido, quibus excitatus idoneus efficitur inueniendis mediis ad quemlibet assequendum finem accommodatis. Quod si memoria etiam accedat, quæ sicco iuuatur, & frigido, erit is ad iudicandum, & eligendum aptissimus ob experimenta rerum plurimarum, quæ memoria continet. Sin autem spiritibus illis aut careat, aut præditus paucis, & exiguis sit, nec memoria polleat, nec rerum experimenta præteritarum in promptu habeat, quibus ad iudicandum & eligendum ducatur, minime præparatus ad Prudentiam est, adeoque dici debet naturalem Prudentiam non habere. Igitur, vt breuiter faciam, si de Prudentiæ, moraliumque virtutum naturalibus habitibus hîc sermo, & disputatio sit, dubium esse nemini debet, quin separabiles inter se sint, & morales virtutes seiungi ac separari à prudentia possint. Cum enim hi habitus nihil aliud, quam naturæ propensiones sint, quemadmodum aliquis est ad fortitudinem propensus, non ad liberalitatem aut temperantiam, sic esse potest qui ad morales aliquas virtutes inductionem, ac procliuitatem habeat. & tamen ad prudentiam præparatus à natura non sit.

Animaduertendum secundo loco est, huiusmodi naturales habitus non esse proprias, præcipuasque virtutes in homine. Quia simpliciter, absolutéque nec intelligentiam, nec appetitum perficiunt, nec has facultates intelligendi, & appetendi definiunt ita, vt bene semper agant & numquam prauè. Quin illa sagacitas, & subtilitas ad inueniendum medium expedita, & prona, quæ Græcè δεινότης appellatur, & naturalis Prudentia dici potest in astum sæpius & versutiam erumpit, quæ contraria & inimica veræ Prudentiæ est. Fit adeo, vt qui naturalis habita ratione Prudentiæ solertissimus, ac prudentissimus est, idem dici pessimus, & deterrimus queat, quia versutissimus intelligentia est, & appetitione corruptissimus. Itaque tantum abest, vt ipsa perficiat hominem, vt interdum inficiat etiam atque corrumpat. Motum quidem naturales illas virtutes suspicari posset aliquis homini perfectionem impertiri, quia bonæ sunt semper, & nunquam malæ, cum semper experant bonum, nec vmquam eligant malum. Qui enim ad liberalitatem natura propendet, ad dandum semper propendet, nec vmquam ab eadem natura ad auaritiam incitatur. Sed considerandum hîc est, verè quidem naturales virtutes ad idem opus semper esse procliues, & propendentes; sed in hac ipsa constantia sæpe vitium delitescere, quia circumstantiæ sæpe postulant operis varietatem, sine qua naturalis virtutis opus vitium est, cum quæ operi morali laudem, ac nomen virtutis attribuunt, circumstantię sint. Exempli causa; fortitudo naturalis propendet semper ad perferendas res asperas; naturalis liberalitas semper ad sumptus faciendos, & dandum quæcumque demum circumstantiæ sint; quia non sequuntur iudicium dirigens, ac discernens, sed naturæ procliuitatem; quemadmodum grauia faciunt, ac leuia, quæ suopte ingenio semper deorsum feruntur, aut sursum. Sed hoc modo propendere semper, & in idem opus concitari, non est bonum, sed interdum omnino malum, cum interdum non aggrediendum, sed fugiendum sit, & interdum non quidem dandum, sed retinendum, & conseruandum; interdum non patienter ferendum, sed irascendum & puniendum. Itaque naturales ipsæ motum virtutes appetitionem per se non possunt perficere; quippe quæ sæpissime vitium, neglectis circumstantiis induunt, nec propriæ sunt, præcipuæque virtutes, vt ait Aristot. sed verarum semina siue virtutes impropriè. Veræ enim, propriæ, præcipuæque virtutes sunt eæ, quæ consuetudine, & exercitatione, ac frequentatione comparantur operum inter se similium, aut eorumdem. Duplici quippe modo dici opera similia possunt; vno quidem secundum substantiam, altero secundum proportionem, quam cum communi obtinent regula. Virtutis opera secundum substantiam similia in liberalitate sunt largiri & largiri; facere sumptus, & iterum, iterumque sumptus facere; in fortitudine, aggredi pericula, & pericula rursus, ac sæpius aggredi: opera vero similia secundum proportionem cum regula, dissimilia quidem, substantia spectata, videntur, sed spectata proportione, simillima esse deprehenduntur. Exemplum cerni potest in latomo vel lapicida, qui lapidem quidem vnum angulatum facit, & angulosum, rotundum alterum, aliosque alia figura præditos, & alia, varios & dissimiles singulos inter se, sed ex proportione, quam obtinent cum communi regula singuli, quam simillimos. Nullus est enim qui cum lithurgi regula non congruat. Habitus ergo moralis existit, & gignitur ex virtutis operibus inter se similibus,

non quidem secundum substantiam, sed secundum proportionem, & commensionem, quam obtinent cum ipsa virtutis regula. Si enim similia secundum substantiam essent, habitus ex ipsis informatus, ac genitus haud secus ac naturalis propenderet semper in eadem opera, & in eadem appetendi facultatem incitaret, adeoque non semper ageret bene, sed interdum etiam male, sicut imperfectus ille, ac naturalis. Gignitur adeo ex operibus secundum proportionem similibus, dissimilibus autem secundum substantiam. Etenim fortitudo non semper aggreditur, sed interdum expectat, aut etiam fugit, & liberalitas interdum largitur, & præbet, interdum retinet, & conseruat. Sed hæc opera tam dissimilia mirificè cum fortitudinis, & liberalitatis regula congruunt, ac propterea simillima censentur, & sunt. Regula verò est recta ratio, quæ spectatis, æstimatisque circumstantiis, imperat, & præscribit vtrum aggrediendum, an expectandum sit, vtrum dandum, an retinendum, vtrum intendendum opus, an remittendum. Sed quoniam hæc recta ratio sic imperans, & præscribens vel Prudentia est, vel opus Prudentiæ proprium, constituendum est, & in exploratis, ac certis habendum, morum virtutes proprias & perfectas operum exercitatione, & habitu iam firmato comparatas, gigni, existere, & consistere absque Prudentia non posse. Sed

Animaduertendum tertio loco est, rectam hanc rationem, siue Prudentiam non sic esse necessariam exercendis virtutum operibus, vt in eo esse prorsus oporteat, qui operibus illis exercetur, & assuescit. Satis enim esset, homini prudenti fidem habere, eoque præmonstratore vti, ac monitore ad leges, & præcepta Prudentię capienda, vt habitus ille gigneretur, qui acquisitus, hoc est studio, & labore partus, appellatur. Cæterum eiusmodi habitus non simpliciter, absoluteque perfectus esset. Vbi enim careret admonitore ac magistro hoc est Prudentia, non haberet præsidium vllum, quo agere posset secundum rationem, ac rectè. Et quoniam in hominis animo plurimi recessus & latebræ sunt, nec omnino ab externis indiciis intelligi potest quid in eo conditum sit, & delitescat, falli facile possumus, existimantes, cum prudentem esse, qui fortasse astutus, & adulterina prudentia, hoc est improbitate præditus sit. Huic autem obtemperare, aut ad morem ei gerendum habere propensionem, esset malum, nec rationi consentaneum opus existimari deberet quod ab huiusmodi habitu proficisceretur. Oportet ergo suam ipsius prudentiam eum habere propriam, & sitam in se, qui perfectum virtutis habitum velit adipisci. Quod sibi fortasse voluit Aristoteles supra, cum dixit, oportere virtutis habitum esse non secundum rationem tantum, sed cum ratione. Qui enim ad virtutis proferendum opus vtitur aliena Prudentia, efficit, quidem opus secundum rationem, quia rectæ rationi monitoris, & præmonstratoris consentaneum est, sed non cum ratione; quia recta ratio externa est, & in alio sita, non coniuncta cum eo, qui producit, & efficit opus.

Ex his, quæ sic animaduertimus, argumenta facile confutabuntur initio disputationis opposita. Quod enim in primo contenditur, oportere Prudentiæ antecire principia, principiorumque cognitionem, è quibus ipsa Prudentia veluti conclusio ducitur; hæc autem principia esse morum virtutes, Prudentiam antecedentes non subsequentes, aut comites, id, inquam, est dandum, & concedendum, sed ita, si morum illæ virtutes sint vel naturales, & insitæ, vel imperfectæ, & inchoatæ per aliquam monitoris, aut suasoris institutionem haustam à pueritia; quæ virtutes imperfectæ separari à Prudentia possunt, vt demonstrauimus. Secundum verò soluimus, confutauimusque satis, cum diximus, eum, qui virtutis opera facit, aliena Prudentia monitum & perductum, habitum sibi quidem comparare, sed imperfectum. Quamquam enim secundum rationem agit, non agit tamen cum ratione, ac propterea cum imperfecta Prudentia mouetur ad agẽdum, hoc est cum ea, quæ petitur extrinsecus, & aliena est. Id, inquam, confutat ea, quæ secundo loco fuerunt obiecta; quia qui ob aliquam morum virtutem putatur simpliciter bonus, & tamen Prudentia præditus non est, vulgo bonus simpliciter existimatur, cum verè non sit, nec morum vllam habere virtutem possit absque sua ipsius Prudentia, nisi ab aliquo viro prudente monitus, & institutus eiusdem consilio sit. Itaque, & imperfectam illam oportet esse virtutem, & Prudentiam imperfectam, quæ ducitur aliunde. Simpliciter autem bonum nisi eum, qui perfecta virtute, ac Prudentia sit absolutus, sapientes, & cordati viri non nominant, quorum iudicio res omnes, non vulgi dictis, & opinione metiri debemus. In summa, rectè, ac verè dicitur ab Aristot. in primo lib. Rhetor. omnes homines virtutis esse posse participes, sed re tamen ipsa non omnes eiusdem participes eodem modo esse: quia sunt, qui perfectam, & absolutam, quique inchoatam solum, & imperfectam sint assecuti. Sequitur tertium, quod ita refellitur. Moralis virtus comparari vere potest cum valetudine corporis, cum ipsa sit animæ sanitas, & rectè agendi principium. Sed quemadmodum non eadem semper est valetudo, sed aliqua perfecta est, alia imperfecta, quarum vtraque sua efficit opera, vel perfecta, vel imperfecta, sic virtus moralis aliqua perfecta, & suis absoluta numeris est, qualis est habitus exercitatione, ac studio partus, aliqua imperfecta & inchoata, qualis est ille naturalis habitus & propensio, de qua diximus. Itaque anima non potest rectè agere sine virtute morali, hoc est sine valetudine sua, sed sine morali virtute, ac valetudine perfecta, vel imperfecta. Si cum imperfecta & naturali virtute agit, absque Prudentia potest agere, quia Prudentia est à morum virtute naturali separabilis. Sin autem agit cum perfecta virtute, absque Prudentia non agit, quæ ab habitu virtutis absoluto separari non potest. Quartum est confutatum in confutatione secundi.

QVÆSTIO IN CAPVT XIII. SECVNDA LIBRI VI.

An morum virtutes sint inter se iunctæ, inuicemque connexæ.

PEruetus est hæc quæstio, antiquorumque disputationibus agitata; Stoicorum in primis; quibus placuit, quemadmodum apud Cicer. est in 2. Tusculanarum, & in Offic. 1. & in primo de Orat. virtutes ita esse inter se aptas, atque connexas, vt qui vna careret, careret omnibus, quique obtineret vnam, omnes etiam obtineret. Secuti Philosophos sunt antiquiores Theologi, quos Patres nominamus. Ita enim loquitur Ambros. connexæ igitur sunt, concatenatæque virtutes, vt qui vnam habeat, plures habere videatur. Et Hieron. Philosophorum, inquit, sententia est, hærere sibi virtutes. Augustinus autem ita probat hoc vinculum, vt qui æque fortes, siue æquales in fortitudine sint, in temperantia quoque, cæterisque virtutibus esse velit æquales. Quibus assentiens D. Bernardus, hanc societatem & nexum, suauissimum virtutum complexum appellauit. Sed nemo planius hęc & explicatius, quam Gregor. tradidit in Moralib. Omnes quippe virtutes inquit, in conspectu conditoris vicaria ope se subleuant: & quia vna virtus sine alia, vel nulla est omnino, vel minima, vicissim sua conditione fulciuntur. Et in lib. 21. Vna itaque virtus, inquit, sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Vt enim, sicut quibusdam visum est, de primis quatuor virtutibus loquar, Prudentia, temperantia, fortitudo, atque iustitia tanto perfectæ sunt singulæ, quanto vicissim sibimet coniunctæ. Disiunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt; quia nec Prudentia vera est, quæ iusta, & temperans, & fortis non est, nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est: nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est: nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est. Hæc ibi Gregor. & quoniam alibi tres illas diuinas virtutes, quæ Theologicæ nominantur, & theoricæ contemplantesque sunt, tribus sanctissimi Iobi filiabus adumbratas esse, ac significatas arbitratur, quæ crebro conuiuio excipiantur à fratribus, hoc est à moralibus virtutibus laborantibus, & operariis adiuuentur, & reficiantur, id etiam ex eius sententia dici potest, virtutes omnes inter se fraterno, vel sororio vinculo coniunctas esse. Posteriores autem Theologi, qui Scholastici dicuntur, in varias abierunt opiniones. Alii quippe hanc Philosophorum, ac Patrum sententiam probarunt quidem, sed eam quibusdam cancellis & cautionibus circumscripserunt. Diuidunt enim primo virtutem in gradus, & numeros tres, quos virtutis appellant status. Primum statum ponunt in eo, qui adhuc perturbationibus animi turbidis, & cupiditatibus vehementer quidem agitetur, sed iisdem quoque vehementer obsistat: atque hunc continentiæ statum, siue continentiam vocant. Secundum eius hominis esse volunt, in quo commotiones animi iam habeant modum, atque ad ordinem mediocritatemque suam redactæ iam sint: quem statum temperantiam nominant. Tertium dicendum Heroicum putant, eum nimirum, in quo impetus, & cupiditates vel euulsæ funditus sint, vel tanquam obrutæ somno, & consopitæ. Sic, inquam, hi diuidunt totam virtutis conditionem, ac statum in gradus tres. Tum pariter pronunciant, verè virtutes morales esse inter se connexas; non tamen eas, quæ statum obtinent continentiæ, quia sunt imperfectæ, cum necesse non sit, eum esse virtutibus absolutum omnibus, qui earum aliquam vix delibarit; sed eas quæ sunt in perfecto gradu temperantiæ collocatæ. Porro cum perfectum hunc statum appellant, non virtutem intelligunt eam, quæ ad summum excreuerit, & intentissima dicitur, sed quæ firmato iam habitu, & actis altè radicibus efficiat, vt cum iucunditate, facilitate, ac celeritate, secundum ipsam virtutem agamus. Virtutes autem in Heroico statu constitutas multo sane magis connexas inter se dicerent. Sed de iis habere sermonem haud volunt, quod hominis prætergrediantur communem modum, & vix in vita mortalium reperiantur.

Alii vero simpliciter volunt, in nullo prorsus statu virtutes morales esse connexas, & vinctas inter se. Et quoniam non vnam Prudentiam faciunt, sed plures, existimant virtutes singulas ab aliis separatas, esse posse perfectissimas, sua ipsarum Prudentia directas, & perductas ad culmen. Ad docendum ergo non esse connexas quædam hi Scholastici, qui sic sentiunt, argumenta producunt ex iis opinor desumpta, quæ proponit, ac soluit Burid. Proferant igitur illa primum vt apud fontem sunt; deinde vt ex eo sunt corrivata, & aucta. Primum. Virtutes, operum, siue actuum exercitatione gignuntur, vt notum est. Sed potest aliquis exercere se operibus & actibus vnius virtutis, ac non aliis aliarum. Igitur vnam absque aliis virtutem sibi gignere ac parare potest. Secundum. Est aliquis natura factus, & paratus ad vnam magis, quam ad aliam virtutem, vt supra in hoc libro sexto sæpe docuit Aristot. Sed forma gignitur citius, & facilius in materia bene subacta & præparata, quam in ea, quæ minus subacta, & præparata sit. Igitur is, qui ad vnam magis virtutem, quam ad aliam factus, & paratus est, vnam prius, potiusque virtutem, quam aliam sibi parabit. Non enim ex vnius actu virtutis aliam longè differentem potest virtutem adipisci; adipisceretur autem, si vna virtus ante aliam gigni & acquiri non posset. Tertium. Si connexæ virtutes sunt, aliquod esse huiusce colligationis nexusque principium oportet. Sed demonstrari nullum potest, vt constabit eunti per singula. Non efficiens, quia causa patens, conficiensque virtutis est ipse virtutis actus; potest autem vnusquisque in vnius tantum virtutis, ac non in alterius actu operam ponere; ergo, qui sic agit, illam efficiet, gignetque virtutem, cuius exercetur actu, non

Lib. 5. in Luc. — *In Isa. 12.* — *6 de Trin c. 4.* — *1. Ad Eug. c. 6.* — *Lib. 21 in cap. 31. Iob cap. 3.* — *Lib. 1. in primum cap. Iob. cap. 16* — *Scholastici in 3. Sent. d. 36.* — *Medin 1. 2. q. 61. ar. 2.*

aliam, cuius in opere non exercetur. Non igitur illius principium connexionis efficiens visum demonstratur. Neque verò principium eiusmodi nexus dici potest id esse, in quo virtutes ipsæ positæ sunt; cuiusmodi est appetitus, qui vere vnus est, & subiectum est omnium. Nam ipsæ quoque virtutes intelligentis animæ sunt omnes in eodem subiecto, nec tamen ideo connexæ mutuo sunt. Ac ne ab eo quidem peti hoc principium coniunctionis potest, quod appellatur obiectum, cum obiecta virtutum varia sint, atque ob suam ipsarum varietatem efficiant, vt illæ genere, vel specie differant inter se. Denique non potest huius causa connexionis in finem conferri. Quia singulæ virtutes fines habent suos singulos, ac proprios, quorum vnus ab alio discrepat. Quartum. Argumentum atque indicium geniti iam habitus est delectatio, quæ capitur è virtutis opere, vt dictum est in lib. 2. Sed delectatur aliquis in opere temperantiæ, qui tamen in fortitudinis opere non delectatur. Igitur ea delectatio significat, esse genitum temperantiæ, non autem fortitudinis habitum. Quintum. Aristotelis in hotum quarto moralium est pronunciatum, omnem virum magnificum esse quidem liberalem, non tamen omnem liberalem esse magnificum. Atqui si nexus omnium est virtutum, liberalis quisque magnificus etiam est, & qui grauitate morum, seueritate, iustitia præditus est, erit etiam vrbanitate præditus, & Eutrapelia, quod falsum esse constat experimento. Sextum. Non actus virtutum, non habitus intelligentiæ, non vitia sunt connexa. Igitur ne virtutes quidem ipsæ habent inter se coniunctionem. Septimum. Si virtutes essent, vt dicitur, inter se coniunctæ, vna corrupta, corrumperentur vniuersæ. Id autem fieri non potest. Quia formæ corruptio, vt dicitur in physicis, aut ab actione contrarii, aut ex euersione subiecti contingere solet, sed vnius actus virtutis alterius virtutis operibus contrarii non sunt: & eadem permanet animæ facultas, in qua positæ tamquam in subiecto reliquæ virtutes sunt. Igitur vna, vel altera excisa virtute, non occidunt, & pereunt reliquæ. Id quod fieri oporteret, si essent omnes mutuo vinculo copulatæ. Postremum. Ratio, cur virtutes dicantur esse connexæ, tota petitur à prudentia, quæ putatur vna esse, ac propterea virtutes sibi coniungere omnes, easque inter se connectere, & copulare. Sed Prudentia non est vna, cum ab ipsomet Aristotele plura Prudentiæ genera siue species esse dicantur, quorum aliud politicum, aliud monosticum, aliud œconomicum sit.

Ex his, inquam, fontibus hausta videntur argumenta similia, quæ apud quosdam Scholasticos ita leguntur exposita. I. Nulla moralium virtutum est tota, integraque perfectio totius hominis, sed singulæ sunt singularum partium perfectiones. Quemadmodum enim haud eadem sentiendi vis est ac ea, quæ visum perficit, & auditum, & sicut idem prorsus homo visu perfectus, & imperfectus auditu potest esse, sic alia virtus est, quæ hanc hominis partem probo more perficit, alia quæ perficit illa. Sed si connexæ virtutes essent, vna virtus perficeret omnes hominis partes, cum vnà secum traheret deberet virtutes omnes. II. Si connexæ necessario virtutes essent, oporteret in definitione virtutis indicari connexionem ipsam. Sed non indicatur alia coniunctio, nisi cum Prudentia, cùm esse dicitur habitus eligens in medio positus, quemadmodum vir prudens iudicauerit. III. Si virtutum eiusmodi vinculum est, vt vna esse & consistere ab aliis separata non possit, plurima, & absurda, & inter se pugnantia consequentur. At primo quidem, virtutem esse virtutem, antequam virtus sit. Ponamus enim in aliquo temperantiam gigni. Hæc temperantia comitantem, & hærentem fortitudinem postulat. Sed fortitudo nondum est virtus, quia absque temperantia comite non potest esse. Ergo virtus aliqua est, cum nondum est virtus. Fortitudinem enim antecedere oportet, vt hæc temperantia sit Sed fortitudo antecedere non potest, nisi fortitudinem ipsam temperantia antecedat. Sequitur secundo loco, nullam ex moralibus virtutibus esse optimam, cum nulla sit, quæ non cæteras præeuntes efflagitet. Sequitur tertio, omnes morum virtutes vnico simul actu generari. Fac enim aliquem esse sic assuetum operibus temperantiæ, vt ad habitum constituendum, & firmandum certum, vnus ei tantummodo desit actus. Is profecto vnico illo actu proferendo gignet omnes omnino virtutes, quia temperantiam gignit. Igitur vnico tantum actu virtutes gignuntur omnes; quod fieri non posse vincit ratio, & probat experimentum. Sequitur quarto; eum qui aduersus aliquam peccet virtutem, peccare aduersus omnes, quia sunt omnes inter se vinctæ, atque ita catenatæ, vt attingi lædive non possit vna, quin cæteræ quoque tangantur, & violentur. Aliæ quædam argumentationes apud eosdem suppetunt authores; sed ab his, atque à superioribus aut perparum, aut nihil omnino differunt.

Nos Aristotelem secuti, aliosque, quos supra laudauimus, confirmare non dubitabimus, omnium inter se virtutum esse complexionem, & nexum tantum, vt nulla possit existere nisi comitantibus cæteris. Huius causæ coniunctionis, quas dicere vincula possumus, assignantur & numerantur ab aliquibus aliquæ. Ac primum *Franc.* quidem vinculum in Prudentia ponunt, sine *Piccolom.* qua nulla constat, consistitque moralis virtus *Grad. 4.* quemadmodum docet Aristot. in hoc cap. 13. *cap. 19.* ad extremum; quæque sic omnibus est intima & inserta virtutibus, vt Zeno Stoicorum author, & alii omnes omnino virtutes vnam esse censuerint, & eam quidem Prudentiam. Ita vinculum hoc arctum & validum existimarunt. Secundum vinculum est situm in fine virtutum omnium communi. Omnes enim intuentur, & sequuntur honestum, quod singulæ concupiscunt, & in quod vehementer, enixeque contendunt ideo, & ea nominatim ex causa, quòd honestum sit. Nemo adeo virtute præditus verè, perfectèque dici potest, qui honestum omne non expetat. Expetit enim honestum, quia honestum est. Qui autem honestum expetit, quia honestum est, omne appetit honestum. Igitur omni virtute præditus, & cumulatus est qui vna virtute præditus est: ex quo sequitur, omnes inter se virtutes communis vinculo finis esse

connexus. Tradit hæc, & demonstrat Alex. in 2. de An. cap. 41. Tertium vinculum est amor, quo nullum, vt in conuiuio dixit Plato, nec arctius nec insolubilius inueniri potest. Vincit enim adstringitque vnà virtutes omnes amor: quia cum omnis virtus expetat honestatem, & ipsa per se sit honesta vnaquæque virtus alteram ob similitudinem diligit, & cum altera mutuo complexu & coniugatione connectitur. Quartum vinculum in ea cernitur appellatione, quam nobis ipsa virtus impartitur. Docet enim Aristot. in hoc cap. & in primo lib. Rhetor. moralium virtutum id esse proprium, vt quem ornant & instruunt, eum quoque virum simpliciter, absolutéque denominent bonum; sic, inquam, vt vir fortis, aut liberalis eo nomine, quod fortis verè, liberalisque dicitur, etiam absolutè bonus, probusque verè dicendus, & habendus sit. Nemo autem absolutè vir bonus, ac probus est appellandus, qui omni prorsus ornatus virtute non sit.

Sed his prætermissis, ad argumenta robustiora veniamus. temperantiæ virtus id proprium habet, vt hominem reddat paratum, promptumque ad ipsius honestatem temperantiæ tuendam quocumque tempore, & quolibet euentu rerum incidentium humanarum. Id autem efficere, ac præstare non potest, nisi aliarum quoque virtutum societate sit, & communione munita. Matrona quippe nobilis, & pudica, vt hoc exempli causa ponatur, nisi liberalitate sit aduersus pecuniæ cupiditatem instructa, promissis & pretio facile vincetur: nisi fortitudinem obtineat obsistentem periculis, & timorem animi depellentem, terroribus expugnabitur, & minis. Idem de fortitudine iudicium est, nisi temperantiam comitem habeat, vt Plato in p. de leg. ait, affirmans, claudam esse fortitudinem ex parte dextra si superat dolores, succumbat voluptatibus. Virtus enim vna non modo corrumpitur à contrariis propriis, sed etiam ab alienis, hoc est ab iis, quæ sunt aliis propriè contraria virtutibus, cuiusmodi sunt auaritia, & timor, si cum castitate, ac pudicitia conferantur. Illa enim liberalitati, hic fortitudini contrarius est. Et tamen ipsam possunt tre perditum castitatem, nisi liberalitas, & fortitudo ipsi temperantiæ præsto sint. Quod si dicas, eam fœminam, quæ vincitur auaritia, auaram potius esse, quam intemperantem, vt dicitur ab Aristot. respondebitur, id verè dici, sed vere tamen impudicam, atque intemperantem esse, quocumque demum impulsa motu, atque consilio sit ad pudicitiam prodendam & castitatem, adeoque liberalitatem illi, ac fortitudinem defuisse; quæ duo præsidia temperantia postulabat. Atque, vt amplius id confirmetur, nec de sola castitate dicatur, quælibet virtus ad agendum impellitur ab ipsius honestate virtutis electè, ac nominatim, & honestum expetit eo nomine solum, eaque tantum ex causa, quod honestum est. Id vero est, omnem prorsus honestatem expetere. Nulla ergo virtus est, quę non omnem expetat aliarum virtutum honestatem. Nam qui sic, vt diximus, honestum expetit, honestatem ipsam rebus omnibus antepotit, eoque ducitur honestatis amore, qui alios omnes amores vincat, omnesque aliarum rerum cupiditates antecellat. Hunc autem amorem obtinere non potest, nisi qui perturbationes omnes animi fregerit, omnesque cupiditates habeat in potestate. Is vero non alius est, quam qui præditus omnibus virtutibus sit.

Ad ea confutanda, quæ multis obiecta rationibus sunt, erunt aliqua peruidenda, quæ muniant viam. Primum est, habitus omnes animi, simplices quasdam esse qualitates, suam obtinentes amplitudinem, quæ vocatur intensio; non tamen easdem qualitates ipsum mereri, vel consequi nomen habitus, nisi ad certum vsque peruenerint gradum, in quo propter ingentem intensionem ita firmiter hæreant, vt difficile mobiles, & mutabiles sint, præbeantque facilitatem, constantiam, & iucunditatem in agendo. Ante quippe non tam habitus, quam præparationes quædam ad habitum, aut habitus ipsius inchoationes, & initia, siue dispositiones communi vocabulo nominantur. Nihilo tamen minus hæ ipsæ præparationes, & inchoationes sæpenumero dicuntur habitus, quia sunt causæ conficientes habitus, & habitui principium faciunt, nec sine ipsis quæritur & paratur habitus. Quin ipsius quoque naturæ bonitas, siue procliuitas ad virtutem, appellatur interdum habitus naturalis, vt ex Aristotele diximus. Quo magis est eorum probanda partitio, qui virtutis tres illas faciunt conditiones, & status; quorum primus in incipientibus, & tamquam in tyronibus est, vocaturque continentia, quia magnus quidam in eo est perturbationum, & cupiditatum conflictus, dubia interim incertaque victoria, cum interdum secunda & felix, interdum improspera ea concertatio sit. Secundus est in iis, qui quoniam progressionem, processusque iustos in virtute fecerunt, animi commotiones in officio sic habent, vt ex cancellis præscriptisque liminibus eas egredi non patiantur. qui status ob ipsarum cupiditatum moderationem, moderatio siue temperantia nominatur. Tertius cernitur in iis, aut certè vix cernitur, sed interdum cernitur tamen in paucis, qui statum, gradumque virtutis Heroicum, hoc est humano penè maiorem in humana vita tenent. vbi commotiones, & cupiditates animi sic parum obluctentur & contra pugnent, vt propè sopitæ iam sint, sed non penitus extirpatæ. Hunc enim extirpatatum perturbationum omnium statum soli Stoici commenti sunt. Ex his ergo gradibus, ac statibus vniuersę virtutis ille solum perfectus & absolutus numeris suis est, de quo quæritur, an cum omnibus sit connexus, copulatusque virtutibus Cum enim de alicuius rei genere disserimus, id quod est in eo genere perfectum intuemur, omittimus imperfectum. Quem disserendi morem tenuisse Ciceronem videmus in Oratore, in Repub. Platonem in demonstratione Aristotelem, quorum singuli perfectum in suo genere scrutati sunt, imperfectum prætermiserunt,

Nullus igitur hîc sermo sit de virtutibus insitis ac naturalibus, aut imperfectis, & inchoatis. Quia certum est, eas non esse inter se

necessario connexas, & seiunctas in multis re ipsa distractasque, tamquam diuulsa membra reperiri. Quæ causa sunt, cur, vt dixit apud Platonem Protagoras, plures extiterint viri fortes, strenuique militum imperatores, qui tamen intemperantes, aut iniusti fuerunt, nec pauciores contra reperti sint temperati, iusti, liberales, sed iidem animo meticulosi, & imbecilles; id quod etiam apud eumdem Platonem legimus, in lib. de regno, & apud ipsum Aristot. in Top. 6. loc. 89. his planè verbis. Accidet autem hoc, inquit, si hic quidem temperantiam, & timiditatem habet, ille autem fortitudinem, & prodigentiam. Hæc, inquam, de imperfectis enunciata virtutibus sunt, cum plerumque virtutes in humano genere non prorsus absolutæ reperiantur, sed inchoatæ atque imperfectæ, quæ sæpe in variis hominibus veluti vagæ dispersæque conspiciuntur. Id verò de perfectis absolutisque pronunciari non potest. Non enim dissidium seiunctionemque patiuntur, sed summa inter se, eaque necessaria colligatione copulantur, vt supra demonstrauimus, & amplius in hunc modum ostendere possumus. Cuiuslibet actione virtutis optime præparamur, & afficimur erga finem communem, qui continetur honesto, nec in vna virtute perfectè possumus exerceri, quin pro aliis etiam exerceamur. In qualibet enim honestum quærimus, quod est omnium commune virtutum. Ad hæc. Virtus, quæ verè dicitur, & est habitus, eam necessario firmitatem habet, atque constantiam, vt non solum à vitio eidem virtuti contrario non vincatur, sed ne ab vllo quidem alio, quod cæteris virtutibus aduersetur. Nam, vt temperantiam, de qua diximus, omittamus, fortitudo absque aliqua iræ commotione pericula, & res asperas, quæ forti viro perferendæ sunt, non aggreditur: cotem quippe fortitudinis iram Peripatetici iure fecerunt. Sed cum animi motum oportet esse temperatum, vt aggressio fiat quemadmodum fieri decet, & ratio postulat. Ergo fortitudo comitem habere clementiam, & mansuetudinem debet: quarum propriè munus est iram frangere, ac moderari. Eadem fortitudo ad subeunda pericula, & plagas, ac verbera perferenda mouetur interdum amore præmii, siue cupiditate honoris, & gloriæ. Quæ tametsi perfecta fortitudo non est, vt diximus in lib 3. est tamen fortitudo, vel simillima fortitudini vis animi. Non enim semper ad tuendam patriam, aut vitam, sed interdum ad parandum honorem, & præmium capessendum in eiusmodi pericula se concitat; qualis eorum erat illa in Ludis Olympiæ sapientium ore celebrata fortitudo, vbi qui ob coronam in arenam descenderent, necesse habebant etiam vibicibus, & plagis ipsum corpus offerre, cum cæstu præsertim, & pugilatu decertabant, vt suo nos docet exemplo apud Virgilium Dares, quem cum Entello congressum & victum excipiunt comites.

genua ægra trahentem
Iactantemque vtroque caput crassumque cruorem
Ore reiectantem, mistosque in sanguine dentes

Igitur ipsa fortitudo præsidium à magnanimitate postulat, & coniungi cum magnanimitate vult, cuius est, honorem, vt decet, & oportet, expetere. Non enim hæc tam fortiter animoseque perferre, ac facere possit qui gloriam despiciat, nec honoris vlla cupiditate teneatur. Si virtutes aliæ lustrentur singulæ, eodem planè modo mutuam inter se velle coniunctionem reperientur. Neque verò pertimescendum hîc est argumentum Almayni, contendentis, hinc sequi, omnem perfectam virtutem Heroicam esse, nec vllam inueniri perfectam, quæ non sit Heroica. Cum enim perfecta temperantia, sicut à nobis est positum, non satis habeat in iis quæ propriè ad temperantiam pertinent rectè versari, & iis; quæ temperantiæ propriè contraria sunt, expedite, facile, iucunde, & constanter obsistere, sed eamdem præterea facilitatem, delectationem, & constantiam postulet ad reluctandum iis, quæ cæteris etiam virtutibus contraria sunt, existimat id fieri non posse nisi ab ea virtute quæ sit ad fastigium Heroicum suprema tandem perfectione subuecta. Non est inquam id magnopere timendum. Quia temperantia. vt perfecta sit, diu multumque in sua ipsius materia debet exerceri. Non potest autem vlla virtus se diu, multumque in sua ipsius materia exercere, quin in materia quoque aliarum virtutum exerceatur. In qua exercitatione haud necesse est ad Heroicum vsque gradum ascendere, sed satis est in eo consistere, qui sit ad vincendas omnes omnium virtutum difficultates idoneus. Qui gradus Heroicæ virtuti non est satis, vt in septimo libro sequenti copiosius explicabimus.

Animaduertendum secundo loco est, ad virtutum hanc, de qua loquimur, ostendendam connexionem, haud mediocre positum esse momentum rationis in Prudentia, quæ vincit, & colligat inter se omnes, quia ipsa per se omnes postulat, nec esse aut consistere potest, nisi cunctis comitata morum virtutibus in publicum veniat. Quemadmodum enim ipsæ morum virtutes absque Prudentia esse non possunt, quod in proximè superiori disputatione monstrauimus, sic perfecta Prudentia non consistit nisi virtutum omnium comitatu, satellitioque stipata. Quippe vir prudens, vir bonus, & probus simpliciter est. Nemo autem vir est bonus probusque simpliciter, qui non omni probitate sit præditus. Vniuersa verò probitas non nisi ab omnium coniunctione virtutum potest existere. Ad hæc: idem vir prudens is esse verè dicitur, qui de rebus agendis omnibus rectè, sapienterque iudicium ferre possit. Eiusmodi autem is esse non potest, qui aliqua instructus virtute non sit. Turbabitur enim & peruertetur in iudicando ab illa commotione animi, quam virtus desiderata non regit; cum supra dixerit Aristoteles, ab animi perturbatione ipsum inuerti iudicium hominis, & impediri, quo minus verum & id, quod agendum in loco & tempore foret, inspicere possit. Animi vero perturbationi sola virtus moderatur; qua si careret vir prudens, quid secundum illam agendum esset, intelligere non posset, adeoque absolutè, perfectéque non esset prudens; cum de rebus omnibus in actionem cadentibus recte iudicare

non posset. Denique affirmatè tradit id Aristoteles his verbis prope finem capitis huius 13. Simul enim cum Prudentia, quæ vna est, omnes existent. Et quoniam idcirco connecti omnes cum Prudentia vult, quòd Prudentia ipsa sit vna, id etiam hoc loco ponendum pro certo est, quod apud quosdam est controuersum, Prudentiam esse vnam, quæ in omnibus versatur, cernitúrque virtutibus, nec in plures diuidi species, pro diuisione virtutum, quibus moderatur, & imperat. Quamquam enim id nonnullis magni nominis authoribus non probatur, probatur tamen aliis æque doctis, ac sapientibus, qui cum Aristotele prudentiam faciunt vnam, sed non vnam omnes huius rei demonstrandæ rationem sequuntur. D. Thomas vnam esse demonstrat, quia id quod Prudentiæ intuendum, & iudicandum proponitur, quodque Prudentiæ nominatur obiectum, est verum. Eadem vero in qualibet materia moralis virtutis est ratio veri, quam Prudentia iudicat. Vna igitur est Prudentiæ virtus omnia iudicans, quæ in singulis virtutibus vera esse deprehenduntur. Contra quippe ratiocinandum in ipsis virtutibus est. Nam cum boni ratio, quæ in earum materia cernitur, haud eadem, & vna sit, sed pro ipsa materiæ varietate multiplex, & varia, fit, vt plures virtutes sint, nec vna constitui possit, quæ illarum omnia prosequatur obiecta. Esse autem vnam, eamdemque veri rationem, quæ spectatur in singulis, ex eo constat, quod veritas conuenientia quędam est cognitionis intelligentiæque cum re. Conuenientia vero non est diuersa, quantumuis variæ multiplicesque sint res, de quibus enunciatur à Prudentia & iudicatur. Hæc, inquam, D. Thomæ demonstrandi ratio est. Durandus autem ita ratiocinatur, & differit. Prudentia quicquid intuetur, & iudicat, quantumuis diuersum ac varium sit, ea nominatim ex parte intuetur, & iudicat, qua bonum humanum est. Ratio autem humani boni est in omnibus eadem, quantumuis diuersis, ac genere variis. Nam siue timorem, siue iram, siue cupiditatem intueatur, ac iudicet, quidnam in iis perturbationibus tam diuersis, ac differentibus corrigendum sit, omnes omnino sub humani boni ratione ac forma contuetur, ac iudicat, videtque in singulis quatenus progrediendum, aut non progrediendum sit, ad humanum bonum, virtutis munere consequendum. Ad hęc. Scientia medicinæ corpori adhibendæ, quæ versatur in ipsius valetudine corporis, & in morbis valetudini contrariis depellendis multis, ac variis, est vna. Est igitur vna quoque Prudentia ipsa, quæ versatur in animæ valetudine, atque in eiusdem animæ pluribus ægrotationibus, morbisque prouidendis, & propulsandis. Denique Caietanus huius rei rationem vnam putat esse firmissimam, quæ sanè pro certissima verissimaque videtur habenda. Ratio autem huiusmodi est. Prudentia quamuis in moralium virtutum variis, longéque distantibus inter se versetur obiectis, vna tamen est, quia vnus ei est iudicandi modus de rebus agendis omnibus, quas in eam gratiam intuetur, & dirigit, vt hominem in supremum denique deducant finem, qui humana beatitudine continetur. Modus autem iudicandi vnus, idemque de omnibus est per intelligentiam, & consultationem, quarum beneficio mediocritatem inuenit in materia, & opportunitatem, proportionemque præsidiorum ad finem ipsum vltimum pertingendum. Quamquam enim variarum, ac differentium inter se virtutum fines differentes, ac varii sint, hoc vno tantum fine supremo continentur omnes; nec vllus est, qui ad eum Prudentia duce, ac præeunte non reuocetur.

Scot. Gabr. Alm.

D. Thom. Durand.

2. 2. q. 60 a. 1.

Ponendum est tertio, ea, quæ ad morum virtutem pertinent, in duplici genere sita esse. Aliqua enim virtuti penitus intima, nec ab ea separabilia sunt, quæ dicere soliti sumus essentialia, cuiusmodi est constantia, & firmitas, scientia, siue cognitio, electio, appetitus honesti. Alia vero aduentitia sunt, & extraria, siue extrinsecus accidentia, quibus efficitur exempli gratia, vt aliquis sit ad aliud potius, quam ad aliud actionis honestæ genus natura propensius ac facilis, vt vnius virtutis instrumentis, & præsidiis abundet pluribus, quam alterius, vt propter occasiones frequentiores, ac plures, in vna magis, ac sæpius, quam in alia virtute versetur. Quæ partitio hîc à nobis exposita eò pertinet, & producitur, ideo, vt cum perfectæ virtutes dicuntur esse connexæ, & conspirantes, intelligantur illæ, quæ perfectæ sunt ex intimis, & essentialibus, non illæ, quæ etiam ex aduentitiis, & extrariis absolutæ sint. Quippe sæpius accidit, vt in bono aliquo viro, quamuis omnes coniunctæ virtutes sint, interdum tamen vna magis in eodem, quam altera conspiciatur, & fulgeat ob externa illa, quibus longè magis abundat. Itaque literarum monumentis celebratur aliquorum hominum sane præstantium & perfectorum iustitia; fortitudo non commemoratur; perhibetur fortitudo, iustitia non laudatur; prædicatur magnificentia, de temperantia reticetur; non quod fortitudine, iustitia, temperantia, cæterisque virtutibus etiam ornati non essent, sed quod earum opera non tam sæpe, ac frequenter ostenderent. Erant enim ad alia inductione naturæ promotes; erant aliarum præsidiis instructiores, erant aliarum exercendarum occasiones in dies nacti, & plures, & crebriores. Id, inquam, censendum, & dicendum de iis est, quos veluti perfectos absolutosque nobis proponunt historiæ, nec eorum tamen omnes exponunt virtutes, sed solum vnam, aut alteram eximie memorant nulla cum vitij societate coniunctam. Eorum enim, quorum æque res pręclarę, ac vitia notantur literis, dixi iam supra virtutes non fuisse perfectas sed inchoatas & continentiæ nomine contentas. Eiusmodi fit Annibal à Liuio, Philippus, Macedo, & Alexander filius à Trogo apud Iustinum, Catilina Romanus à Sallustio descripti, notatique, quod virtutibus essent insignes æquantibus vitia. Itaque fieri potest, vt in aliquo virtutum omnium comitatus & connexio sit, quia in eo est habitus constantię, firmitas, electio, cupiditas honesti, & quidquid singulis virtutibus essentiale dicitur & intimum, non tamen appareant singulæ,

singulæ, quia desiderantur externa, quæ non necessario cum virtutibus ita sunt nexa, quemadmodum cum iisdem intima coniunguntur. Atque hinc profligari etiam alia quæstio potest, quæ super hac virtutum connexione solet institui. Nam, quia virtutes innexæ, vinctæque sic sunt, vt vna tam absoluta, atque ad perfectionem prouecta, sequantur etiam cæteræ, atque ad perfectionem promoueantur, quæri potest num virtutes in eodem homine sint æquales inter se, sic, inquam, vt vna crescente, cæteræ quoque progressionem eamdem habeant & incrementum. Affirmatè id concedere non dubitat D. Thom. 1. 2. q. 66. ar. 2. ea potissimum ratione permotus, quod Prudentia, communis omnium sit forma virtutum, qua crescente crescere debeant etiam omnes. Et hausisse videtur hoc ex Augustino in 6. de Trinit. cap. 4. sic disserente. Quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in Prudentia, & temperantia, & aliis. Improbat hanc opinionem Franc. Piccolom. Sed caussam, rationemque, vt mihi quidem videtur, haud habet idoneam. Prouocat enim ad experientiam, quæ demonstrat, ponitque nobis ob oculos aliquos in arte militari probè versatos, de illo actionis genere melius quam de alio, sapientiusque consulere solitos: ac fortitudinem ipsam perfectius assecutos quam temperantiam. Leuis, inquam, hæc mihi videtur esse ratio, si quæ paulo ante posuimus, inspiciantur. Non enim æquales virtutes inter se sunt, nec æque omnes crescunt in iis, quæ sunt virtutibus ipsis externa, aduentitia atque, vt cum D. Thoma dicamus, materialia; sed in iis, quæ intima sunt, & iisdem penitus essentialia. Fieri adeo potest, vt qui diu, multumque in arte militari versatus est, de hoc genere deliberet melius, quam de alio, in quo non est ita versatus, & ad quod minorem habet inductionem naturæ; & in fortitudine magis appareat & fulgeat, quam in temperantia, vel alia virtute morali, quia plures eius exercendæ, promendæque occasiones est nactus; quæ omnia virtuti extraria sunt, & materialia, vt docet idem D. Thom. loco laudato 1. 2. q. 66. ar. 2. in Fin. Corp. Sed fieri etiam potest, ac re ipsa fit, vt idem in iis, quæ sunt intima, & essentialia virtutibus, cuiusmodi est constantia, & firmitas habitus, cuiusmodi est electio animi, præparatio, & promptitudo, aut in agendo delectatio, temperantiam, aut Prudentiam in deliberando habeat fortitudini parem; in temperantia tamen haud æque fulgeat, quia cætera, hoc est illa materialia & externa non sunt paria. Quæ disserendi ratio, rerumque distinctio viam
Lib. 1 aduersus Pelagianos. aperit ad D. Hieronymi locum haud facilem interpretandum; vbi sub Attici persona docet, virtutes esse mutuò connexas, participatione non proprietate. quid enim est aliud esse virtutes participatione connexas, proprietate non esse, nisi singulas, modo perfectæ sint, participare id, quod in aliis intimum, & essentiale, adeoque omnium commune est, non autem participare quod aliis est proprium, cum illud non tam proprium sit virtutis, quam eius, qui virtute præditus est? Hanc mihi videor explicationem excipere ab D. Thom. Ibid. vbi cum disputationem his verbis absoluit. Quantum ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet ad inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse vnus homo magis promptus ad actum vnius virtutis, quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine &c.

Videndum quarto loco est, quot, quibusque modis, ac viis ipsa virtus in nostro ipsorum animo progignatur, quamquam enim alibi, hoc est in lib. 2. dictum est, ex operibus, actibusque demum existere, & exercitatione produci, adhuc dum hic tamen est aliquid, & res melius, ac distinctius explicanda. Ac primo quidem recolendum memoria puto quod tum in eo libro, tum in aliis sæpe ponendum, ac decernendum fuit, virtutes, cum virtutes à nobis appellantur, non semper eas intelligendas esse, quæ actibus ipsis, & operibus se produnt externis, & ex iisdem postremo perfectionem obtinent extrinsecus accidentem, sed interdum pro iis accipi nominatim, quæ nondum per actus externos eruperunt foras, sed intus se tenent, paratæ prorsus ad erumpendum, & prodeundum, vbi occasionem, & instrumenta ad agendum idonea nanciscuntur. Ita videlicet illæ virtutes, quæ Principum, aut opulentorum hominum propriç dicuntur, in eorum quoque latent, & habitant animis, qui priuati atq; inopes sunt, cuiusmodi magnificentia, magnanimitas, liberalitas aliæque his similes virtutes sunt, qui porrò habitus, & si latens nec dum foras egressus, appellari tamen virtus haud immerito solet, quia vim habet, & essentiam, naturamque virtutis, cum paratus omnino sit ad agendum promptè, facile, constanter, & cum voluptate; quibus in rebus tota posita virtutis intima ratio est. Actus enim externi & opera, quæ desiderantur, aduentitia sunt; nec penitus medullam ipsam virtutis attingunt. Sed faciunt, vt aliquis paratior, quam alius ad agendum & propior sit. Id autem virtuti externum est, atque vt loquitur D. Thom. in tota virtutis ratione materiale: quo posito, quantum animo complecti possum, & ab aliis discere, triplici ratione, ac via, virtutes gigni videntur in nobis: assuetudine, & exercitatione per actus & opera quæ propria & proxima virtutum generatio est; connexione, & consecutione, hoc est ex actu proprio alterius virtutis, quç necessario cum aliis coniuncta sit: modo deniq; quodam excellenti, siue, vt dicimus, eminenti per priora principia; veluti per inspectricem Philosophiam, cuius vi mens nostra cum verum intueatur, in iis etiam, quæ ad bonum expetendum pertinent, dirigi potest. Rectam quippe constitutionem mentis in homine satis probè per naturam affecto, sequitur idonea & rationi congruens appetitio sensuum. Idcirco nimirum Plato in 6. de Repub. & Platonem secuti Alexander, Simplic. Auerr. asserere non dubitarunt inspectricem Philosophiam gignere *In prooem. Physicorum.*
probos mores ex caussis, ac rationibus plurimis, quas enumerat Piccolom. in Grad. 4. cap. 17.

Prima est. Quia ipsa contemplationis actio animum à corpore reuocat, mundioremque reddit, & puriorem, Secunda. Quia ciuilis doctrina, quæ virtutem hominitradit, principia mutuatur, & sumit ab inspectrice Philosophia. Tertia. Quia beneficio Philosophiæ contemplatricis, diuinæ prudentiæ, naturæque leges intelliguntur; quibus qui parent bene morati efficiuntur, & bomines probi. Quarta. Quia scientia contemplatrix Deum, & naturam, Deique, & naturæ ipsius opera per contemplationem intuetur. In Dei autem & naturæ operibus exempla virtutum impressa conspicimus, ad quorum imitationem dum manum nos, actionesque dirigimus, probitate, ac bonis moribus informamur. Quinta. Quia dum contemplando, naturam, & rerum omnium à natura factarum conditiones agnoscimus, intelligimus intimè quanti vnumquodque facere debeamus. Qui vero tanti æstimat vnumquodque, quanti pendendum, & æstimandum est, virtutibus, & rationi conuenienter affectus & constitutus animo est. Sexta. Quia per eamdem contemplandi scientiam exactè nos ipsos ipsi nos intelligimus & mentis nostræ præstantiam absolutè cognoscimus: in quam videlicet intuentes, eius accipimus nutum, eamdemque præficimus actionibus nostris, appetitionumque & cupiditatum omnium reginam volumus ac dominam esse. Septima. Quia inspectrice philosophia docente, ac magistra discimus, à Deo cuncta manare, cunctaque Dei esse, adeoque debere nos omnia conditori, authorique Deo redonare: quæ profectò qui præstat, iustitia, cæterisque virtutibus ornatus est. Igitur, vt dicamus in summa quod dicere cœpimus; si virtus intelligatur à nobis ille habitus esse foras erumpens ex animo, quæ suprema illi perfectio est, non tamen essentialis, affirmare necesse est, virtutem propriorum actuum exercitatione generari. Sin autem pro virtute nominanm, & propriè habitum illum accipiamus latentem in animo, nec foras per opera prodeuntem, asserere non dubitabimus, aut modo quodam eminente per superiora principia, vt explicauimus, aut ex connexione cum cæteris produci, & existere posse; vt mirum esse non debeat, si repente virtus, tamquam ex nullis initiis oriatur. Non enim ea, quæ ex eiusmodi connexione gignuntur, gigni necesse habent ex actibus, aut ex operibus propriis. Neque vero has tam varias notiones, distinctionesque virtutis ex ingenio comminiscimur ad inueniendum effugium, sed producimus in medium, ad rei veritatem planius declarandam, summorum hominum, imprimisque Platonis exemplo informari. Ait enim interdum, virtutes omnes esse Prudentiam, vt in Menone, interdum non esse, vt in eiusdem Dialogi fine; interdum virtutes esse scientiam; interdum non esse, vt in Protagora; interdum virtutem tradi doctrina posse, interdum verò non posse: interdum probos, & ciuiles viros nec intelligere, nec vti mente, sed diuina quadam sorte, rectaque opinione duci, vt in fine Menonis; interdum solna philosophos, qui probi sunt, administrare Rempub. eamque reddere felicem posse, vt pluribus locis. Nimirum ita variè de virtute disserit Plato, quia variam ei notionem subesse cernebat. Intelligebat enim, duplici ratione, ac modo eam esse in homine posse. Primo quidem connexam firme, constanterque cum superioribus principiis, hoc est cum Prudentia, & scientia, cuiusmodi in philosopho, & viro sapiente spectatur; quam virtutem in Menone constantem, similemque statuis Dædali ligatis appellauit, prouerbium Græcorum perstringens, inde natum, quod cum veteres illi sculptores, aut plastæ statuas facerent cæcas, & immobiles, Dædalus inaudito artificio primus iis oculos dedit, & neruis quibusdam inditis effecit, vt huc mouerentur & illuc tanta facilitate, ac dilapsione tam celeri, vt vinciri necesse haberent compedibus iniectis, ne subito fugerent, ac dilaberentur. Alter vero modus quo videbat Plato esse in homine virtutem posse, est superiori contrarius. Est enim interdum in eodem homine virtus absque illa connexione, & absque scientia, sed solummodo cum opinione quadam recta, vt in Themistocle, aliisque similibus viris, qui tamen in administranda & regenda Repub. valebant plurimum, nullam tamen contemplationi, scientiæque nauarant operam quorum virtutes contra statuas Dædali solutis ac liberis comparat, quod inconstantes essent, ac fugitiuæ. Hanc ergo virtutis duplicem notionem, & alias plurimas ob oculos habens Plato, dixit interdum, virtutem nihil aliud esse, quam Prudentiam; quia communis forma virtutum omnium Prudentia est, interdum non esse Prudentiam, quia cum virtutem nominat, habitum nominatim intelligit, qui perturbationem animi moderatur: interdum esse scientiam, quia virtutem eum principiis, à quibus pendet, dirigiturque, connectit, qualis in philosopho, & viro sapiente cernitur, interdum verò non esse, quia cum pro virtute intelligitur habitus in appetendi facultate formatus, scientia dici non potest. Qualis est illa Themistoclis, & aliorum virtus, quam rectam opinionem potius appellauit inconstantem, & fluxam; interdum dixit posse doctrina tradi, quia virtutis nomen cum Prudentia, scientiaque sæpe coniungitur, interdum tradi non posse, quia habitus more confirmatus tradi doctrina non dicitur, sed vsu, & exercitatione parati: interdum viros probos, ciuilesque non intelligere, nec mente vti, quia sine connexione cum primis principiis eorum aliqui recta solum opinione virtutem obtinent, & Rempub regunt; interdum eosdem rectè Rempub. moderari, easque ad felicitatem perducere, quia eorum nonnulli præditi virtute sunt connexa cum principiis suis. De vtrisque, duobus disseruit in locis: de primis quidem in postremo de leg. hoc modo. Quicumque non à Sapientiæ principiis deducunt omnia, Deum inuocent, & fortunam. Perinde ac si diceret, hos opinione recta duci, ac regi, quę nobis inductione exemplis, authoritate, sorte contingit: & sorte quidem,

vt alibi declaret, diuina. Dixit enim in libris de legib. non posse homines bene, feliciterque ab vno homine regi, nisi etiam ille vnus regatur à Deo. De secundis autem ita loquitur in fine Menonis. Si ex viris ciuilibus talis quidam existeret, qui alium quoque ciuilem efficere posset, hic talis erit inter viuentes, qualem Tyresiam inter mortales fuisse tradit Homerus, ita dicens. Inter eos, qui apud inferos sunt, solus sapiens sapit, cæteri vero vmbræ volitant. Similiter ciuis hic ad alios tamquam ad vmbras se haberet. &c. Cum ergo tam multæ sint, variæque notiones virtutis, ac pro earum varietate tam variè locutus Plato de virtute sit, nihil mirum, vt diximus, esse debet, si nos etiam idem virtutis nomen partiamur in multa, ac pro multiplici partitione dicamus, virtutes interdum esse connexas, & aptas inter se, interdum distinctas, & separatas, interdum æquales, & pares, interdum magnitudine dispares, & inæquales. Hæc enim ad oppositas argumentationes euertendas mirificè valent, vt constabit experimento.

Prima enim illa, quæ sunt apud Burid. argumenta id solum vincunt, virtutes naturales, aut studio quidem partas, sed inchoatas, & imperfectas inter se necessario non connecti; non connecti vero, copularique perfectas minimè vincunt, aut demonstrant. Alia autem, quæ apud quosdam Scholasticos sunt, ex illis ipsis accepta, sed amplificata magis & explicata, quia peculiarem aliquem proponunt nodum, peculiarem quoque solutionem exposcunt. Sed primo ponendum est, eos loqui de perfectis virtutibus, cum contendunt, non esse connexas. Si enim de naturalibus aut imperfectis sermonem haberent, eadem planè ratione confutarentur. Hoc ergo posito, ita respondere ipsis aggredior.

Dicunt primo loco, vnam virtutem non esse perfectionem totius hominis; quod verum est. Cum autem assumunt, ex eo, quod virtutes sint connexæ, sequi, virtutem vnam perficere plures hominis partes, ac totum hominem, verbis ambiguis verum inuoluunt. Nam virtus vna connexa cum cæteris non est vna virtus, sed plures virtutes, siue colligatio virtutum omnium, quæ totum perficere queant hominem. Dicunt secundò, oportere in definitiona virtutis mentionem huius vinculi facere, si connexæ virtutes sunt. Respondetur, eiusmodi mentionem in definitione fieri, cum ipsa Prudentia commemoratur, quæ cum sine moralibus esse virtutibus minimè possit, omnes sibi coniungit, nectitque virtutes, quæ intermedia Prudentia nectuntur etiam inter se. Dicunt tertio, ex ea connexione consequens esse, virtutem, antequam virtus sit, virtutem esse nullam virtutem esse primam, sed omnes virtutes vnico gigni simul actu, & opere; peccari aduersus omnes cum aduersus vnam peccatur. Respondent aliqui non necessario ex connexione virtutum effici, vt omnes simul generentur virtutes, quia virtutes imperfectæ sunt veræ virtutes, cum essentiam virtutis habeant, quæ tamen simul esse necesse non habent. Sed hoc est iis contrarium, quæ posuimus supra, cum diximus, eos, qui sic disputant, de perfectis quoque disserere virtutibus, & contendere, ne perfectas quidem virtutes postulare cum aliis catenam, & nexum. Itaque non possumus hic ad imperfectas habere perfugium. Melius ergo respondere videntur alii, qui dant, conceduntque, virtutes morales perfectas, cum vna gignitur, gigni simul, & eodem tempore; omnes ita prorsus, vt tempore quidem vna prior altera non sit: ex quo tamen haud sequi, quod ipsi volebant, virtutem esse virtutem, cum nondum est. Non enim ex recta ratiocinatione consecutio illa est. Temperantia non est virtus absque fortitudine. Ergo fortitudo prius est virtus quam temperantia: Satis est enim si eodem tempore simul sint. cum autem simul tempore dicimus esse, non eodem planè momento sic esse intelligimus, vt moram aliquam moralem non admittamus. Neque vero gigni plures virtutes ex vnico actu sic mirum sit, vt incredibile videri debeat; cum vnico virtutis actu, qui sit Heroicus, plures simul producantur virtutes, ac fortassis omnes: vt cum Matronæ proponitur adulterium, aut pretium, si det manus, & vincise sinat, aut acerbissima mors, si non turpiter, & inique faciat. Quippe si morte neglecta, pretium respuit, omnes in eius animo gignuntur simul existuntque vnà cum temperantia virtutes, inprimisque iustitia, & fortitudo. Cæterum ipse quoque virtutis actus, qui non sit Heroicus, sed perfectus tamen, & absolutus numeris suis, haud magno miraculo gignit virtutes omnes, si memoria repetamus ea, quæ diximus, cum explicauimus supra sub qua notione virtutes intelligendæ sint, cum connexæ implexæque inter se perhibentur. Diximus, inquam, ipso virtutis nomine tunc significari tantum id quod virtuti est intimum, & essentiale, cuiusmodi est habitus ille qui hæret intus in animo, nec dum per actus emanat foras. Itaque cum affirmamus, vnius generationem virtutis ex actu proprio gignere aliarum habitus intimos, & in animo conditos, non contendimus id, quod ipsi suspicantur; hoc est, nullam produci perfectam virtutem ex actu proprio, quin aliæ quoque virtutes producantur, & foras prodeant cum operibus & actibus suis externis. Id enim semper ita fieri necesse non est; sed fit interdum, cum virtutum aliquarum materiæ sic se complectuntur, vt vna tractante suam, versari etiam aliæ debeant in sua; quemadmodum de temperantia illa diximus, quæ fortitudinis, ac liberalitatis actum; aut iustitiæ postulat. Illud tantummodo dubium adhuc superesse possit; quî fiat, vt virtus vna nullo suo producatur actu, sed alieno, hoc est, ex alterius actu

virtutis. Sed hanc etiam amoliti supra difficultatem sumus, cum demonstrauimus, virtutis illum habitum intimum posse etiam produci ex connexione cum aliis, nec habere necesse produci ab actu. Quare illi etiam contra nos frustra pugnant, quibus absurdum, atque à ratione videtur alienum, ex iis, quæ sic ponimus id fieri, vt vna virtus agere, ac suum producere non possit actum, quin cæteræ quoque agant, & proferant suum. Non enim id contendimus; oportere simul omnes virtutes agere, sed simul esse, atque ad agendum paratas esse. Sunt autem paratæ, quia per habitum & essentiam suam in animo sunt ad agendum instructæ, vbi fuerint euocatæ.

Apud Med. 1. 2. q. 83. ad ar. 1. Vltimum, quod obiiciunt, solutionem vellet propriam, & dissertationem ampliorem. Sed satis habebimus dicere, Theologos aliquos existimasse, qui peccet aduersus vnam virtutem, eum aduersus omnes omnino peccare; sic enim interpretati sunt illud Apostoli dictum. Iacob. Qui in vno offendit, factus est omnium reus. Cæterum id sapientioribus haud probatur; qui diserte docent, eum qui aduersus vnam peccet virtutem, propriè ac nominatim, atque, vt dicitur immediatè, non peccare aduersus omnes etiam immediatè, sed peccare in prudentiam, qua intermedia si minus violat, certè debilitat omnes, quæ cum ea connexæ sunt: idque significari illo Apostoli dicto sententiaque contendunt.

QVÆSTIO IN CAPVT XIII.
TERTIA LIBRI VI.

An ex omnium camplexione virtutum fiat vna.

EX virtutum connexione mutua, quam demonstrauimus, id sequi videtur, ex omnibus vnam conflari, nec virtutes varias, ac plures esse, sed prorsus vnam. Et profectò aliqui veterum sic esse putarunt, volueruntque virtutum omnium vnam esse formam, easque inter se sola materia discrepare. Itaque Menedemus Eretriensis apertè docuit, vnam esse virtutem, non multas, ac plures, vt vulgo censetur, sed variis tamen nominibus designari; sic, inquam, vt temperantia, iustitia, fortitudo solo nomine, non autem essentia, vel natura distinguatur. In eadem plane sententia fuit Aristochius, qui neque Prudentiam à morum virtutibus, neque virtutes ipsas inter se differentes, & seiunctas putauit: sed solum diuersis describi nominibus, vt significetur, ad res varias officiaque diuersa refert. Idem confirmauit Zeno Citticus Stoicorum author, asseruitque, non modò vnam tantùm esse virtutem, non plures, ac varias, sed hanc vnam virtutem esse, Prudentiam, nec aliud esse, quod plures, variasque virtutes facere videatur, nisi multiplex, & varium nomen; cum fortitudo Prudentia sit in rebus asperis aggrediendis, aut sustinendis, iustitia nihil aliud, quam Prudentia in rebus vnicuique suis distribuendis, aliæ non nisi eadem Prudentia, aliam atque aliam tractans materiam, vt est apud Plut. in lib. de morali virtute, & in eo, qui de repugnantia Stoicorum inscribitur. Hanc ipsam opinionem idem Plutar. tribuere Platoni non dubitat; id quod etiam fecisse videtur Aristoteles in hoc lib. 6. vbi eam his verbis adscripsit Socrati. Et Socrates quidem partim rectè disserebat, partim errabat. Nam, quod virtutes omnes prudentias esse credidit, errauit: quòd autem eas non esse sine Prudentia censuit, rectè pronunciauit &c. Et profectò Platonis hanc fuisse quoque sententiam inficiabitur nemo, qui eius in disputando rationem attenderit. In Protagora quidem inquirendum esse ait, num Sapientia, fortitudo temperantia, iustitia, sanctitas, quinque nomina sint eiusdem rei, an vnicuique horum nominum subsit res aliqua, propriam vim obtinens, & naturam. At Protagoras quidem, qui in eo inducitur Dialogo, virtutes contendit esse plures, inprimisque fortitudinem ab aliis distinctam vult, Socrates contra demonstrare conatur, esse plane similes, & easdem, nec vlla inter se ratione differre, sed omnes vnam esse, ac fieri ex omnibus vnam. Cæterum quamuis sub horum persona philosophorum in vtramque partem plurima disserit Plato, tamen, vt intelligi potest ex rationibus Socratis ibidem, & ex Menone, & ex Appendice legum, & ex Euthidemo, omnes omnino virtutes ad Prudentiam redigit, & vnam conflat, ac fingit ex omnibus, quam Prudentiam nominat, & cum scientia, sapientiaque connectit. Idcirco nimirum tam sæpe dixit, virtutes sine scientia, ac sapientia similes esse Dædali statuis solutis, ac fugitiuis, hoc est instabiles esse, ac facile diffluentes, quia cum scientia, & sapientia intelligi coniunctam Prudentiam voluit.

Quibus autem rationibus ostendere conetur, vnam tantum esse virtutem, videre licet in eodem Protagora. Quamuis enim illæ rationes ibi producantur ad demonstrandum nominatim, eas quinque virtutes supra commemoratas esse coniunctas, & vnam constitutam ex quinque, videntur tamen proferri ad vincendum vniuersè, omnes omnino sic esse connexas virtutes, vt faciant vnam. Rationes ergo Platonis ad ostendendum illas quinque solo nomine, ac materia differre, natura, & forma non distingui, neque differre, huiusmodi sunt.

Prima. Id, cui vnum tantum contrarium est, vnum censeri debet, At quinque illis

commemoratis, & enumeratis virtutibus vna solum insania contraria est. Non sunt ergo plures virtutes, sed vna. Quod si sanctitas, exempli gratia, à iustitia sic differret, quemadmodum ipsæ rerum species inter se discrepant, vna de altera non diceretur. Neque enim homo dicitur equus, aut Leo: sed verè dicimus, sanctitatem esse rem iustam, & iustitiam esse rem sanctam. Impium quippe videatur inficiari, iustitiam rem sanctam esse. Secunda. Species inter se distinctæ, eidemque subiectæ generi, haud ita se habent, aut sunt, vt vna sublata, tollantur etiam aliæ. Non enim species inter se distinctæ ita possunt esse mutuo connexæ, vt vna pendeat ab altera; sed sublata moralium virtutum vna, tolluntur, ac diffluunt etiam cæteræ; cum inter eas mutua iunctura, & connexio sit. Tertia species sub eodem genere positæ per oppositas constituuntur differentias. Ergo si virtutes inter se specie differunt, erunt etiam inter se contrariæ, nec in eodem simul esse poterunt: quo nihil absurdius est. Quarta. Per id vnumquodque constituitur, quod eiusdem est forma. Sed Prudentia, quæ recta ratio agendi dicitur, est communis forma virtutum omnium; cum vnaquæque recta quædam agendi ratio sit, a Prudentia præscripta, & designata. Erunt igitur omnes vna virtus eiusdem formæ vi constituta, non plures, forma & natura distinctæ. His ductus rationibus Plato, virtutes omnes interdum communem iustitiam, interdum temperantiam item communem, interdum fortitudinem, interdum Prudentiam, aut scientiam appellauit. Ex quo conicit Piccolom. eumdem Platonem virtutibus vniuersis ideam vnam præfecisse, hoc est Sapientiam, à qua scientia, Prudentia, moralesque fluerent omnes, solâ materiâ, quam tractant diuersæ, ac differentes.

Secuti Platonem aliosque veteres sunt alii longè posteriores, qui ex omnibus vnam voluerunt, ac fecere virtutem: quorum argumentationes apud D. Thom. 1. 2. q. 60. ar. 1. Si minus his verbis, in hanc certe sententiam cernuntur expressæ. Habitus inter se distinguuntur quidem ex materia, siue ex obiecto, sed ex illo, quod formale nominatur. Id vero nihil est aliud, nisi ratio quædam addita materiæ, ipsamque materiam quodammodo circumuestiens. Sed in moralium virtutum diuersa materia formalis hæc ratio vna atque eadem est, hoc est modus ille, siue mediocritas vniuscuiusque virtutis, cuius inuentio, & deprehensio Prudentiæ permittitur, vt in virtutis definitione decernitur. Ergo moralium virtutum habitus inter se non distinguuntur, cum non habeant rationem, qua differant inter se. Ad hæc. Distinctio ac differentia, quæ ponitur inter morales habitus, peti debet à fine proprio, & propinquo: huiusmodi autem fines infiniti sunt, adeoque si virtutes ipsi distinguerent, constituerent, ac facerent virtutes infinitas, quæ finitæ tamen, & certo numero designantur. Igitur eiusmodi distinctio petitur a fine communi, qui est omnium virtutum vnus, hoc est summum bonum, & humana felicitas. Virtus igitur vna est, non plures, ac multæ.

Antequam de re constituamus, ponere necesse est: dubitandum non esse, quin ex omnibus virtutibus vna quodammodo fiat virtus, cum omnes, vt diximus, inter se coniunctæ, connexæque sint. Neque enim fieri potest, vt quæ coniuncta sint, aliqua etiam ratione non componant, ac faciant vnum. Ipsa quippe colligatio, connexioque, aut vnitas esse videtur, aut vnitatem facere. Propria igitur huius loci quæstio est, vtrum omnes morales virtutes ita faciant virtutem vnam vt omnes eiusdem speciei sint, cum inter se, tum cum ipsa Prudentia comparatæ, solaque materia differant, in qua versantur, & occupantur singulæ.

Dicendum itaque primum est, morales virtutes à Prudentia esse specie, naturaque differentes. Illa enim est habitus mentis; hæ sunt habitus appetitionis, & sensuum. Illa nullius perturbationis est moderatio, hæ nihil aliud sunt, quam perturbationum moderationes, ac modi. Illa versatur in iis, quæ referuntur, & destinantur in finem; hæ rectè nos præparant erga finem. Ab illa boni, malive non appellamur. Ab his probi, vel improbi nominamur. Quamquam verò Prudentia moralium forma virtutum dicitur, non tamen ea dicitur gratia, quod forma sit intima, propria, & proxima, hoc est naturam, ac speciem virtutibus tribuens. Propria quippe virtutum forma est habitus diuturno more contractus. Cui Prudentia tantummodo medium, seu mediocritatem præscribit suam, & ea proponit præsidia, quæ ad finem contingendum opportuna, & conducentia sunt, sic, inquam, vt Prudentiæ sit munus, dirigere, habitus autem officium exequi constanter, ac facile quæ à Prudentia præscripta, & proposita sunt. Malè igitur, ac perperam Stoici & Stoicorum author Zeno descripsere morum vitutes, cum in singularum definitione Prudentiam tamquam genus, formamque communem ponere non dubitarunt. Nec rectè Plato in Protagora, & alibi, virtutes appellat scientias, cum ad virtutis constituendam naturam, & vim haud satis ipsa scientia sit. Non enim fortitudo est solum scientia metuendorum, & non metuendorum, vt ille contendit, sed habitus assuetudine comparatus. Nisi tamen vtrumque sic tueri, eorumque sententiam interpretari velimus, vt dicamus, virtutem omnem appellari posse Prudentiam, quia virtus sine Prudentia dirigente, ac præceptrice non est. Quamuis enim Prudentia non sit genus, ac natura virtutis, facultate tamen & potestate condi, & contineri videtur in ipsa virtute. Id planè de scientia censeri potest, quæ tametsi virtutis ge-

nus, aut essentia non est, principium tamen est primum perfectæ virtutis.

Dicendum secundo loco est, morales virtutes esse inter se specie differentes, & quod inde consequens est, non posse omnes constituere speciem aliquam vnam, quæ dicatur vltima, & postrema; vt pluribus ostendi rationibus facile potest. Nam primo quidem tanta earum varietas est, vt ad longè diuersos, differentesque pertineant appetitus, cum aliæ in irascente, aliæ in concupiscente facultate sint positæ. Et quoniam in vtraque facultate sunt, vt varias commotiones temperent, & impetus animi, id etiam habent, vt distinctarum inter se perturbationum moderationes, & mediocritates esse dicantur. Ex quo hæc ad rem demonstrandam ratio valentissima ducitur. Distinctæ, differentisque materię distincta prorsus est, & differens forma, vt dicitur in 2. Phy. t. 16. Igitur oportet, eos habitus, quibus distinctæ, differentesque specie perturbationes formantur, esse distinctus, ac specie differentes. Deinde. Actiones ipsæ virtutum distinctæ inter se specie sunt. Ergo virtutes quoque sunt eodem modo, ac ratione distinctæ. Actionum quippe distinctio, & varietas distinctionem varietatemque principiorum significat. Præterea. Videntur, & sunt aliqui ad vnam magis, quam ad aliam apti, propensique virtutem, & magis vna, quam alia virtute fulgere. Igitur ipsarum virtutum distinctæ species, & formæ sunt. Si enim vna omnium species esset, & forma, vnusquisque ad omnes æque propensus, & aptus ideo esset, quòd aptus esset, & propensus ad vnam. Denique agentes iusta, euadimus iusti, agentes fortia, fortes, & agentes temperata, temperantes quidem euadimus, vt ait Aristot. sed agentes temperata, fortes non efficimur nisi forte fortasse ex euentu. Ergo principia, quibus, aut iusti, aut fortes, aut temperati reddimur, cuiusmodi iusta, fortia, & temperata opera esse cernuntur, omnino distincta inter se sunt. Oportet adeo etiam habitus, & formas ab ipsis in nos deriuatas, esse distinctas. Nisi enim hi habitus, & formæ distinctæ sint, ne principia quidem illorum possunt esse distincta; at distincta esse constat ex eo, quod iusti, & fortes non ex eodem principio reddimur, sed ex longe diuerso, hoc est ex opere forti, & ex opere iusto; quæ differunt inter se. Quod si velimus enucleatius easdem distinguere, ac partiri virtutes in species suas, plurimi nobis suppetent fontes, ex quibus earum distinctiones, & discrimina repetamus. Aristoteles enim interdum diuisionem, & differentiam duxit à partibus animæ, vt in fin. 1. horum moralium his planè verbis. atque ex hac animi diuisione ac differentia virtutis quoque distinctio, partitioque nascitur; alias enim virtutes in cognitione, ac ratione positas esse dicimus, alias ad mores pertinere. Id quod etiam scripsit in libello de virtute, vt legimus apud Stobæum. Marsilius quoque Ficinus in argumento ad Menonem Platonis, & Alcinous in lib. de doctrina Platonis cap. 30. Theages etiam Pythagoreus in lib. de virtute apud eumdem Stob. distinctionem sumpserunt à facultatibus, & partibus animæ virtute perficiendis. Sed D. Thom. in 1. 2. q. 54. ar. 2. & q. 60. à distincta materia, distinctisque perturbationibus animæ virtutes ipsas putat esse distinctas. Alii denique virtutes inter se distingui, & dilatare contendunt ex distinctione voluptatis, in qua moderanda versantur. Omnis quippe virtus in recta animi constitutione, ac statu erga voluptatem, & dolorem est posita, vt Plato in Protag. & Aristoteles in horum moralium libro secundo docuerunt.

Socraticis autem illis rationibus occurrere facillimum est. Quod enim primò dicunt de insania, siue inscitia, aut insipientia, quæ sola virtutibus contraria sit, dicunt ideo, quod credant, omnes omnino virtutes esse Scientiam, Sapientiam, Prudentiam, Iustitiam, & Sanctitatem, nec vllas esse præterea, quæ non reuocentur ad has, vt pluribus sane locis docuit Plato. Hoc autem verum non est, & eiusmodi fundamentum conuellitur ea enumeratione virtutum, quam tradidimus in lib. 2. Quin eiusmodi contrarium, quod insania, vel inscitia dicitur, est quidem omnibus contrarium commune, cum omne vitium, & quicquid, aut per excessum, aut per defectum aduersus quamlibet virtutem peccatur, per inscitiam quamdam, insaniamve peccetur; adeoque peccatum omne contrarium prudentiæ sit, quæ virtutes omnes moderatur, ac regit. Sed hoc nihil impedit, quominus alia quoque peculiaria esse contraria possint, quæ singulis virtutibus, & propriis virtutum formis singulariter opponantur. Ad summam: virtuti vniuersæ, ac generali opponitur, & contrarium est vitium vniuersum, ac generale: distinctis autem, differentibusque virtutum speciebus variæ distinctæque vitiorum species aduersantur. Dicebant secundo loco, iustitiam non posse dici sanctam, nec sanctitatem rem iustam, si distinctæ virtutum species sint. Sed hic etiam communia cum peculiaribus inuoluunt & propriis. Quippe virtutes spectantur interdum, & denominantur ex quibusdam attributionibus vniuersis, & communibus, quæ singulis congruunt virtutibus; quarum attributionum causa & omnis iustitia sancta est, & sanctitas omnis iusta. Sed interdum tamen, immo plerumque id spectatur in virtutibus, idque de iis enunciatur, quod peculiare, ac proprium est, cuius causa iustitia non est sanctitas neque sanctitas iustitia est, nec fortitudo temperantia, nec temperantia fortitudo tertio loco: non esse virtutes distinctas, demonstrare se putabant ex eo; quòd vna sublata, tolluntur aliæ. Sed hoc ex illa omnium connexione mutua fit, non ex eo, quòd sit ex omnibus vna. Colligatio quippe, ac nexus eiusmodi est, vt vna sublata, tollantur etiam aliæ quantumuis inter se distinctæ ac differentes, vt fieri cernimus in catenæ annulis, aliisve connexis rebus, & colligatis. Quarto demum à Prudentia virtutum omnium forma communi, virtutum petebant vnitatem. Sed diximus alibi prudentiam esse formam externam virtutum, non intimam, & proximam, cuiusmodi esse debet ea, quæ tribuit rebus essentiam, & naturam. Forma enim intima temperantiæ, vt hoc exempli causa dicamus, est habitus, quo

constanter honestum quærimus in iis, quæ pertinent ad voluptates. Argumenta autem, & rationes aliorum haud difficilius euertuntur. Primo enim obiectum illud formale virtutum, quod in mediocritate, quæ rationis dicitur, est positum, vnum quidem omnium est, sed vnum genere non specie. Deinde res morales omnes sumunt quidem, & nanciscuntur speciem suam propriam, ac distinctam à fine, non tamen à fine supremo, remotoque, sed à proprio, & proximo. Nihil adeo conficitur his argumentis.

QVÆSTIO IN CAPVT XIII. QVARTA LIBRI VI.

An Prudentia melior, & præstantior virtus, quam Sapientia sit.

Hanc Aristoteles in hoc extremo libro quæstionem leuiter attigit, quam necesse nus habemus explicare, & fusius exponere. Quia quamquam constituit, vt vidimus, Sapientiam esse Prudentia nobiliorem, & meliorem, ipse tamen alibi longè aliter eadem de re visus est dicere; & plurimi sunt, qui sentire, ac censere videantur aliter, nec paucæ, mediocresve rationes occurrunt aduersus hæc, quæ decreta in hunc modum ab Aristot. sunt. Ordiamur igitur ab istorum authoritate, atque ab ipsomet Aristot. faciamus initium.

In lib. 7. Polit. cap. 3. actuosam vitam, quam Prudentia instituit, & regit, anteponit contemplatrici, cui Sapientia moderatur. Et in eodem lib. confirmat, nullum esse, vel fieri bonum opus, & præclarum posse absque Prudentia. Atqui sine sapientia, & Metaphysica, bona & præclara opera fiunt plurima. In primo lib. horum Moral. cap. 2. cum differendo quæsisset, ad quam pertineat scientiam summi boni consideratio, atque tractatio, respondit, ad eam pertinere, quæ cæterarum est princeps, ac domina: huiusmodi autem esse ciuilem, quia quas in Repub. esse scientias oporteat, inquit, & quas quisque discere debeat & quatenus, ipsa statuit, ac præscribit; facultatesque illas, quæ summo in honore sunt, qualis est ars imperatoria, & œconomica, & Rhetorica, huic cernimus esse subiectas &c. Censet igitur Aristot. & ratione demonstrat, ciuilem scientiam, & Prudentiam summi boni considerationem sibi vindicare veluti propriam & esse principem disciplinarum ac facultatum omnium, ipsique Sapientiæ dominari & imperare. In lib. 1. Polit. cap. 2. ait, hominem natura esse politicum animal, eumque, qui ciuilis humanæque societatis sit expers, aut belluam esse, vel Deum. At Deus esse non potest: relinquitur ergo vt Aristotelis iudicio bellua sit. Sed contemplatio, quæ à Sapientia proficiscitur, hominem à ciuili societate disiungit, Prudentia eumdem hominem per Politicam humanæ societati conciliat Melior ergo Prudentia quam Sapientia est.

Sed Aristotele præterito, quid reliqui sentirint, videamus. Plato in lib. de Philosophia contendit, Philosophati non esse scire quam plurima, sed se ipsum cognoscere. Se ipsum autem cognoscere esse Prudentiam, & iustitiam colere, adeoque philosophi munus esse, dirigere humanas actiones, easdemque corrigere, & emendare; quod qui non faciat eum veluti stirpem, ac plantam inutilem ex humano viridario euellendam esse. Et in Epist. 10. sic philosophatur & disserit: Firmitatem, fidem, sinceritatem, veram esse philosophiam existimo, alias vero scientias, & facultates si quis appellauerit ornamenta, rectè appellauerit. In Euthydæmo autem Æschyli sententiam probat, affirmantis, ciuilem scientiam ciuitatis puppi præsidere, eiusque tenere gubernaculum, & dominam omnium esse, cunctaque vtilia, & conducibilia reddere. In Theæteto idem tractans argumentum ait, Philosophum ea contemplari, quæ pertinent ad vniuersum, neglectis iis, quæ nobis citima & proxima sunt, ac Thaleti similem esse, qui vt alibi diximus, cum cælum à se remotum contemplans attentius, cecidisset in scrobem; meritò derisus ab eius ancilla Thracensi est quod quæ in cælo essent acutissimè cerneret; propinqua vero & ante pedes posita non videret. Huic, inquam, homini contemplantem philosophum comparat Plato. Latet enim eum, inquit, non modo quid eius agat proximus, verum etiam homo ne sit, an mutum Animal. Copiosè denique demonstrat in eo Dialogo, Philosophum, qui totus in contemplatione sit, ad actiones & disceptationes forenses inutilem esse, sed ridiculum, superbum, rerum communium contemptorem. Denique in eo Dialogo, cui nomen est Gorgias, Sapientiam non modo Prudentiæ, ciuilique doctrinæ posthabendam putat, sed inutilem, aut perniciosam esse confirmat. Philosophia, inquit, iucunda res est, & venusta, si quis illam moderatè, atque in iuuentute contingat. Sin autem præter modum tempus in ea contriuerit, hominum est corruptela. Socrates autem in Phædone, de se ipso sic testatur, & loquitur. Cum naturali Philosophiæ operam darem, vsque adeo sum occæcatus, vt etiam illa, quæ ante planè, claréque intelligebam, vt mihi quidem videbatur, dediscerem. Hæc ille de Sapientiæ fœditate suo ipsius exēplo, & verbis affirmat; quibus causis impulsus te ipsa factoque præclaro ciuilem Prudentiam Sapientiæ prætulit, cùm contemplatione posthabita se tradidit actioni, & teste M. Tullio Philosophiam euocauit è cælo primus, atque in vrbes ac domos introduxit. Sed à Platone ad alios abeamus. Iamblichus contemplationis alioqui, ac Sapientiæ studiosissimus in lib. de mysteriis Ægyptiorum Sect. 1. cap. 11. actionem tamen ipsi antecellere contemplationi demonstrat, vt ex hac eius oratione potest intelligi Non cognitio & intelligentia, inquit, Diis copulat sacrificantes, sed obseruatio, perfectioque ineffabilium operum omni superior intelligentia. Quibus institutus præceptionibus Seneca in Epist. 20. facere, inquit, docet philosophia, non dicere, & hoc exigit, vt ad legem suam quisque viuat. Quin in Epist. 89. multis ostendit quot afferat mala nimia

nec in ijs summum bonum collocare. At Prudentia virtutes procurat morales, & virtutum dirigit actiones, quæ ad hominem pertinent, hominique sunt congruentes, & vtiles Sapientia vero mundum & mundi considerat ordinem, quorum procuratio pertinet ad Deum. Versatur igitur in eo, quod ad nos minime pertinet, nec vllam homini præbet vtilitatem: ac si quam præbet, illi tantummodo præbet, qui contemplatur. At meminisse hominem oportet, non sibi solum esse natum, vt ait Plato, sed propinquis, amicis, & patriæ, qui suo iure postulant, & reposcunt a nobis actionis officium. Neque enim prædicandus, sed reprehendendus potius sit Archimedes, qui patriæ neglecta custodia, in Mathematico puluere teneretur. Quinta. Ille habitus, eaque virtus dicenda Princeps est ac regina, qua vir instructus, ipsius naturæ legibus princeps constituitur & rex. Huiusmodi autem virtus, non quidem Sapientia, sed Prudentia est, vt pluribus ostenditur a Platone, in primo de regno. Prudentia enim est, quæ condit leges, informat respublicas, praua omnia corrigit, malè institutas ciuitates emendat, officio Principis vtitur. Merito igitur quicumque in ciuitate cæteris Prudentia præstat, is ea per naturam, inquit Aristoteles, in primo de Repub. Princeps est, idque illarum animantium constat exemplo, quæ rege vtuntur ac duce: cuiusmodi sunt apes, & pleræque aliæ, quæ meliori & sagaciori, veluti delecto regi ex ipsis obtemperant. Sexta. Aristoteles in 12. Metaphy. confirmat. Intelligentias cœli futuras inutiles, nisi moueant. At intelligentiæ, Sapientia sunt, & contemplatione perfectissima præditæ; & tamen inutiles essent, nisi mouerent, & agerent. Ergo longè inutilior est homo per contemplationem longe deteriorem, si sola cogitatione contentus, nihil agat, immunisque sit operis. Quare disciplinas ipsas humanas inspicimus ad aliquid agendum dirigere sibi subiunctas, quæ subalternatæ dicuntur, ne prorsus inanes, & cessantes esse videantur. Physica videlicet per naturalem magiam aliquid nos agere docet. Metaphysica, si minus proxime, certe per doctrinas intermedias dirigit ad agendum. De Mathematica nihil dicatur, cuius opera, & machinamenta tam multa sunt, vt ea non prædocente, ac præmonstrante, nihil effici posse videatur. Septima. Sapientia potest esse cum ærumna, & calamitate coniuncta. Prudentia vero non potest. Vir enim quantumuis sapiens, & contemplator, Prudentia & morali virtute non communitus, ab aduersa agitari fortuna potest, & fortunæ succumbere, in vitium prolabi, turpiter ac misere vitam ducere. Prudens verò, quia in omni fortunæ vicissitudine, ac varietate semper constans, ac sibi similis est, cubus videtur esse, qui non possit huc illuc agi, atque in omnem partem impelli, deiici, ac prosterni, cum quocumque cadat, statum semper retineat, & rectus cadat. Qui autem eiusmodi est, ærumnosus & miser fieri non potest. Denique humana Sapientia sæpe nos sinit errare, atque à veritate deflectere, vt eorum constat exemplo, qui cum Sapientiæ plus nimio nauassent operam, & altiora se voluissent inquirere, impias illas protulere sententias, quas hæreses appellamus; vt non immeritò dixerit ille, patriarchas Hæreticorum fuisse Philosophos. Prudentia vero, moralesque virtutes vnà cum ipsa necessario coniunctæ omnium vsum rerum nobis ostendunt probum ac rectum, nec vnquam errare nos ac prolabi patiuntur in vita. De Prudentia déque iis, qui eam anteferunt Sapientiæ, diximus.

Sequitur, vt agamus Sapientiæ causam, & eos, qui Sapientiam Prudentiæ volunt antecellere, videamus. Aristoteles in primis pluribus sane locis disertissimè docet, ac planissime decernit, Sapientiam esse Prudentia meliorem. Vt enim hunc prætermittam huius 13. Capitis locum, qui nobis in manibus est, in lib. 10. cap. 7. vbi rem consulto, ac de industria tractat, & in lib. 7. de Repub. cap. 2 & 14. constantissimis verbis, & ratione confirmat, Sapientiam esse dominam, ac reginam, ipsaque Prudentia præstantiorem. Quin in proœm. Meta. ait, solam Sapientiam esse sui gratia, ac propterea non humanam, sed diuinam haberi possessionem debere, cum alioquin humana conditio mortalis, & serua sit. Et in 12. eiusdem Meta. contemplationem dixit esse affectionem absolutè perfectissimam, & optimam. Ipse etiam Plato Sapientię causam tractat & pręclarè tuetur: idem illi nomen diuinitatis attribuens. Dixit enim in Philebo vitam contemplatricem, siue contemplationi addictam cæterarum omnium diuinissimam esse, & ex ea summum bonum primo, præcipuéque manare: & alibi sæpe, Prudentiam ex Sapientia nasci, eandemque sine Sapientia leuem, & fugacem esse, Dædali similem statuis; nec vllum in Prudentia bonum inueniri, quod non fluxerit è Sapientia. Id videlicet apertius habet in lib. de regno, cum duobus commemoratis & propositis regnis, altero quidem Iouis, altero Saturni, illud Saturni anteposuit imperio Iouis, quod Saturni regno contemplatricem vitam, Iouis autem imperio actuosam, & eiusdem significari putaret, ex Saturni otio, & contemplatione subortam. Itaque Plotinus acutus Platonicæ mentis interpres, eximias omnes actiones, & opera, quæ cernuntur in vita, contemplationes appellat, & contemplationes esse contendit, ideo, quod ex contemplatione, veluti fructus ex arbore proferuntur. Additque, tunc actionem oriri, cum contemplatio debilitatur. Atque haud scio, an id sibi voluerit Socrates apud Stob. cum dixit, sapientem haud multa loqui, sed cum aperit os suum veluti templum, tum enimvero apparere animæ pulcherrima simulacra. Quid enim sunt aliud illa simulacra in sapientis animo latentia, quam pulcherrimæ rerum contemplationes, ex eiusdem sapientis ore ad actiones hominum instituendas tamquam oracula de templo prolatæ? Rectè adeo Marsilius Ficin. in primo de Repub. ex Platonis opinione variis locis exposita, sic colligit: quanto præstat oculus manibus, caput pedibus, ratio sensibus, anima corpori, finis omnibus, quæ destinantur ad finem, status motui, æternitas tempori, tanto Sapientiam, & contemplationem antecellere Prudentiæ, & actioni. Et Alcinous in lib. de doctr. Platonis cap. 2. cum hæc duo vitæ genera inter se contulisset, & actioni anteposuisset inspe-

ctionem, dixit oportere quidem Philosophum veritatis indagationem haud vmquam dimittere, sed tamen humanas actiones tamquam inferiora quædam, & humiliora non numquam attingere. Tyrius vero Maximus longè præclarius hæc dilleruit in Serm. 6. vbi multis in vtriusque vitæ commendationem, laudemque sapienter & disertè pronunciatis, ita loquitur. Homero visus est sapiens Vlysses propter diuturnitatem erroris. At ea, quæ vidit Vlysses, fuere leuissima. Philosophi vero spectaculum simile videtur hominis somnio, cuius integro corpore manente, animus tamen in vniuersam terram excurrit, ex terra effertur in cælum, vniuersum mare pertransit, totum peruolat aerem, orbem terrarum ambit cum sole, cum luna circumfertur, cæterorum astrorum iungitur choro, minimumque abest, quin vna cum Ione cuncta gubernet, & ordinet. O peregrinationem beatam, ô pulchra spectacula, ô verissima somnia! &c. His similia sunt apud Senecam in procem Nat Quæst. quæ prætermitti non possunt. Quantum inter philosophiam interest, inquit, & cæteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia, inter illam partem, quæ ad homines, & hanc, quæ ad deos spectat. Altior est hæc & animosior. Multum permisit sibi. Non fuit oculis contenta. Maius esse quiddam suspicata est, ac pulcrius quod extra conspectum natura posuisset. Denique tantum inter has duas interest, quantum inter Deum & hominem. Altera docet quid in terris agendum; altera quid agatur in cælo. Altera errores discutit, & lumen admouet, quo discernantur ambigua vitæ; altera multo supra hanc caligioem, in qua volutamur, excedit, & è tenebris erutos illò perducit vnde lucet. Ac post multa id etiam addit. Et hoc habet homo argumentum diuinitatis suæ, quod illum diuina delectant, nec vt alienis, sed interest vt suis &c. Huc nimirum pertinent illa Stoicorum pronũciata, quæ παράδοξα dicta sunt; solum sapientem esse diuitem, regem, dictatorem, beatum. Significant enim Sapientiam esse reginam, ipsique Prudentiæ, & actioni dominari. Idque placuit etiam Theologis, inprimisque D. Thomæ 2a. Quæst. 18.

Cæterum ne in hac sententia sola videatur sapientium hominum authoritas iudicium ferre, rationes etiam in hunc modum dispositas explicemus. Prima. Ciuilis Philosophia, cuius est corrigere vitæ mores, est contemplationis, & Sapientiæ proles, suaque principia ducit à Sapientia. Ergo sapientia præstantior est, & ciuilis Prudentia vel Philosophia deterior. Causa enim vincere debet effectum præstantia, & dignitate; cum causa similis Deo, effectus rebus à Deo procreatis similis item videatur. Propterea Plato in Dial qui Phędrus inscribitur, nomen sapientis ait esse permagnum, & soli Deo congruere simpliciter, absoluteque; homini vero ea tantum parte, qua Deum imitatur. Secunda. Vita ciuilis, & actuosa ex imbecillitate mortalium originem duxit, cum videlicet homines illi per agros, ac siluas errabundi, & vagi intellexerunt, neminem solum sibi ipsi satis esse posse ad bene viuendum, adeoque conditis vrbibus, oppidisque, societates & conuentus humanos celebrare cœperunt. Contra vero contemplatio principium habet ex hominis parte præstantissima, ac penè diuina, quæ se ipsa contenta, nec vllius indiga, cum seiunctis illis a concretione mentibus obtinere videtur affinitatem. Quare sapientea, contemplatoresque non modo nulla postulant instrumenta ex corporis, & fortunæ bonis; quemadmodum postulat actio, verum etiam, (quod eorum nonnullos fecisse accepimus) aurum, & pecuniam in mare proiiciunt, patrimonia deserunt, ac patriam; oculos sibi suffodiunt, vt facilius contemplentur, & cumulatius. Quod si tamen aliquibus indigent, iis profecto non propter se, hoc est ob ipsam contemplationem, sed gratia corporis indigent. Huc etiam illud accedit, quòd contemplatio in iis est collocata, quæ in nostra ipsorum facultate sunt, semperque nos comitantur, siue domi, siue foris, & extra domicilium simus, siue in solitudine, siue in hominum cœtu, & congressione versemur, idque verissimè præstat, vt cum soli sumus, tunc minus soli, cum otiosi, tunc minus otiosi, ac magis occupati esse videamur. Habet enim sine labore negotium, nec in summis occupationibus est inquieta. Vita vero ciuilis, & actio nisi hominum frequentia, nisi conuentus, celebritas vrbium, ac gentium adsit, illico dilabitur, esse desinit, & nulla est, nec tranquillitatem vmquam, quietemque nanciscitur, sed velut in pugna & concertatione semper est posita. Tertia. Si finem vtriusque vitæ contueamur, longè planius intelligemus, quanto contemplatrix actuosam, ciuilemque superet interuallo. Contemplatiu quippe per ipsius opera naturæ ad superiora & cælestia nos subleuat, atque, vt semel dicam, ad Deum extollit, & cum eo quodammodo coniungit, ac nectit. Ciuilis autem nos ad infima deprimit, intra oppida, & societates hominum detinet, ac plurimum præstat, si nos clarioribus viris, & fama celebrationibus similes reddit. At exclamat Plotinus, edicitque, ac denunciat magistri Platonis, & naturæ nomine, id homini propositum esse, vt non ipsis hominibus, sed Deo conditori reddatur similis. Deo vero quamuis etiam congruat actio, contemplatio tamen in primis, magisque propriè, ac præcipuè conuenit. Quarta. Vel ex ipso præmio cognoscere licet, actioni permultum præstare contemplationem. Vitæ quippe ciuilis, & actionis præmium est honor à republica redditus. Contemplationis autem est beneuolentia Dei, quam contemplantibus ipse perbenigne largitur. Efficit enim contemplatio, vt qui sedulò contemplantur, conueniantur à Deo, & tamquam amici ab amico consalutentur, vt in horum Moral. lib 10. cap. 8 docuit Aristoteles. Quarta Excellentia contemplationis cum actione collatæ apparere facilè potest, si perpendantur ea, è quibus habituum præstantiam, ac dignitatem agnoscimus. Aristotelis enim doctrina est, ex disciplinis alteram alteri præferri, vel propter rem, in qua versatur, vel propter modum exquisitum, ac certum, quo vtitur in eadem re pertractanda, vt disserit in procem. de An. vel propter vtilitatem, vt ait in Octauo Topicorum: quæ omnia planissimè demonstrant, actioni contemplationem præferri

oportere. Contemplatio quippe versatur in rebus naturalibus, ac diuinis, quæ constantes atque immutabiles sunt aliterque se habere non possunt. Actio vero versatur in iis, quæ variis obnoxia mutationibus sunt. Quod intuens Aristot. in hoc 6. Moral. cap. 7. dixit, absurdum aliquid, atque à ratione alienum eum existimare, qui ciuilem scientiam, Prudentiamque præstantissimam, & honore dignissimam putet; nisi fortasse homo, in quo regendo, & perficiendo ipsa versatur, omnium rerum res optima sit. Quibus verbis id significasse videtur, ita contemplationem actioni, vitæque ciuili antecellere, sicut diuina præstant humanis, quamuis enim homo res sit excellens, longè tamen, atque infinitis vincitur partibus, à diuinis; adeoque cum alia sit facultas, quæ diuina considerat, illa excellentissima est, & scientiam ciuilem ac Prudentiam dignitate superat, quæ ipsum solum hominem intuetur. Modus autem, ac ratio, quam in re, materiaque tractanda sua adhibet Sapientia, eximia & certissima est. Nam quæ inspicit, & contemplatur, ea seiungit à materia, causasque penitus intelligit, ex quibus res ipsæ necessario pendent. Itaque hoc nomine maximopere Prudentiam superat; quæ disserendi modum habet rudem, nec rem de qua agit perfecta ratiocinatione demonstrat. Quæ causa est; cur tam sępe in primo libro monuerit Arist. in horum disciplina moralium exactas ad vnguem demonstrationes esse non posse, sed demonstrationum solas quasdam imperfectas, atque adumbratas figuras, quas ipse nominat demonstrationes ὡς τύπῳ. Denique superior, & melior sapientis, & contemplatio est propter vtilitatem, quia Sapientia hominis animum ad summum excitat, atque attollit bonum, in contemplatione positum, eo sane multo præstantius, quod collocatur in actione: & quia eadem Sapientia Prudentiam parit, & artes, ac propterea videtur velut in eminente quadam causa ipsos continere Prudentiæ fructus. Ad hæc. Sapientia suprema perfectione hominis intelligentiam, ac mentem absoluit, Prudentia perturbationes animæ sentientis, affectusque componit. Sapientia tamquam finem sibi propositum non intuetur, spectatue Prudentiam, sed Prudentia contra, ipsaque perturbationum compositio & moderatio veluti destinatum sibi finem Sapientiam, & contemplationem intuentur. Idcirco Aristot. in hoc lib. 6. Moral. dixit, Prudentiam non imperare Sapientiæ, cum nullus imperet fini suo, sed imperare pro sapientia, tàmquam ministrum pro rege ac principe suo. Quinta. Ipsa facultas animæ præstans, & celsa cui contemplatio tribuitur, & Sapientia, satis indicat, summam ipsius Sapientiæ, & contemplationis excellitatem, cum tribuatur, & congruat inspectrici animæ parti, quæ facultatum omniũ est altissima; ipsa vero Prudentia, in intelligentis animæ vi actuosa domicilium habeat; & quoniam virtutes morum informat ac temperat, propter easdem virtutes ad sentientem quoque videatur aliqua ratione pertinere. Sexta. Contemplationis, & Sapientiæ dignitas peti atque ostendi potest ex admirabili, ac prope diuino eiusdem effectu. Ea enim contemplationis est vi; vt contemplantem conuertat, & commutet in omnia quæ contemplatur; ita prorsus, vt propterea dicatur euadere, ac fieri quicquid vbique terrarum est, idque quod videt, & quod non videt, cum per imitationem quamdam & expressionem fiat quicquid intelligendo & cogitando humana vis animæ potest informare; potest autem animæ vis etiam ea sibi ob oculos ponere, & effingere, quæ sub oculos ipsos aspectumque non cadunt. Itaque vir sapiens, & contemplator, vt dicamus in summa, propter eum, quo vtitur intelligendi modum, res à materia secernentem, atque ob imitationem effictionemque rerum, quas intelligit, ipsum esse videtur vniuersum: contraque vir ciuilis, & prudens nihil esse videtur aliud, nisi recta ratio ciuitatis. Quo fit, vt quantum parti totum, quantum orbis terrarum vrbi, & ciuitati anteponitur, tantumdē prudentiæ sapientia & contemplatio præfertur. Septima. Ipsius sapientiæ, contemplationisque conditiones ac dotes præstantiores sunt, & meliores, quam actionis vllæ proprietates. Contemplationis enim vsus est iucundissimus, solaque voluptas ex illa percepta, sincera est, nec vllo dolore permisto corrumpitur, vt docebit Aristot. in lib. 10. cap. 7. Quippe contemplatio est actus animi per virtutes, quæ purgatoriæ nominantur extorsi. Actus autem eiusmodi simplicissimus est: quasque considerat, & contemplatur res, eas à materia diuellit, ac separat, totusque fugratia est, nec vllam suæ cognitionis partem alio refert. Ciuilis autem vsus Prudentiæ totus est alterius imprimisque sapientiæ, ac sæpius intermittitur, & cessat, nec ita continuatur, sicuti continuatur, & perseuerat Sapientia, contemplans & inspiciens verum, quod in eodem lib. 10. Moral. apud Aristot. est. Octaua ratio multiplex est, & ducitur ex hominis statu, in quem cadit, & cui propria contemplatio est. Ac primo quidem: homo non modo vrbis suæ ciuis dicitur, & est, verum etiam ciuis mundi. Qua ergo parte ciuis est mundi, contemplator, & veritatis inspector est; qua parte ciuis est vrbis suæ, actor est, & pluribus vitæ negotiis occupatur. At mundi ciuis, quia Principem habet Deum, multo præstantior est vrbis ciue, qui principem habet hominem. Præstantior igitur est contemplatio, quam actio. Ac facere ad rem possit hoc loco, quod aliqui ex sacrarum literarum monumentis accipiunt, cum disserunt, & colligunt in hunc modum primus à Deo conditus homo quoad illum retinuit statum integerrimum, & felicissimum, qui dici solet innocentiæ status, haud alio vitæ genere se oblectauit, quam contemplante. Ad actionem tum demum damnatus est, cum deliquit aduersus authorem. Ergo contemplatio debetur innocentiæ, actio debetur iis, qui propter culpam laboris pœna plectuntur. Igitur id etiam hinc consequens est, tantumdem esse contemplationem anteponendam actioni, quantum anteponi status innocentiæ debet statui damnationis ac pœnæ. Firmat hoc argumentum id quod Aristoteles ait in lib. 10 cap. 8. his plane verbis. Dii non per moralem virtutem, sed per Sapientiam agunt. Et quod in 12. Meta. t. 39. ita scriptum reliquit: optima

conditio, quæ Diis semper conuenit, est contemplatio. Hinc enim ratiocinari sic licet. Diuinum est, non per actionem moralium virtutum sed per Sapientiam, atque immortalium rerum contemplationem vitam agere. Igitur agere per actionem virtutum moralium humanum est: adeoque actio tantum concedere contemplationi debet, quantum diuinis humana concedunt. Præterea. Conditio beatissima, & optima, quæ Deo congruit, est contemplatio. Ergo contemplationis humanæ conditio, quæ diuinæ aliquo modo comparatur, est optima, actionisque conditionem vincit, quæ contemplatione sic est deterior, vt illa hominum propria sit, hæc ad Deum videatur accedere. Denique proprium contemplationis opus est, hominem ad superiora, & penitus intima conuertere, actionis vero, eundem ad ima, & externa deicere. Quare Plato in lib. 10. de Repub. cum significare per similitudinem vellet actionem in externis occupari, ac propterea contemplatione deteriorem esse dicere non dubitauit, mundi animam genibus, manibusque mouere, ac regere cælum: perinde ac si diceret, principem occupationem eius animæ contemplationem esse; postremam & longè deteriorem esse actionem quæ in externa prodit ad gubernationem, & regimen vniuersi.

Hæ duæ sententiæ, quas proposuimus, & rationibus ornauimus suis, sic se habent, vt earum nulla simpliciter, absoluteque improbari debeat, cum vtraque probabilia disserat & veri plurimum habeat: sed vtraq; tamen interpretationem & explicationem, vt ambæ inter se concilientur, efflagitat. Vulgi quidem suffragio contemplatio causa caderet, & vinceret actio, sicut Saturni regnum, quo contemplatio significatur, victum est, & Iouis imperio cessit, quo adumbratur actio, vt supra diximus ex Plat. Sed ratione nos, & sapientium opinione, non populi cæco iudicio disceptamus. Præmonebimus igitur aliqua primum, deinde quid in vtraque probabilius videatur, certis positionibus ostendemus.

Primo itaque animaduertendum est, vitam hominis interdum ab antiquis philosophis haud aliter accipi, quam si finis esset eiusdem hominis, ac supremus terminus, nec secundum obitum alia superesset melior, & immortalis, ad quam hæc mortalis, & fluxa contenderet. Interdum autem ab aliis longè melius sapientibusque disserentibus accipi pro via, qua per virtutem ingredimur, & iter habemus ad Deum, hoc est ad vitam in æternum futuram tempus, & permansuram. Aristoteles in his moralibus vix vmquam in humana vita viam quærit, quæ ducat ad aliam, nec aliud sibi proponit inuestigandum, nisi quod nos dum viuimus, & mortales sumus, beatos facit. Itaque dicere necesse habemus, eum putasse, Sapientiam, & contemplationem homini mortalem hanc vitam adhuc degenti meliorem, atque optabiliorem esse, cum eam Prudentiæ anteposuit, & actioni. Neque enim de contemplatione illa, quæ post obitum animas hominum felices efficit, vllam potuit curam suscipere, qui de vita post obitum futura in eiusmodi disputatione non cogitaret. Ac ne illam quidem vlla cognitione contemplationem attigit, quæ in hac etiam vita hominibus eximiè sanctis à Deo tribuitur, ad res diuinas penitus inspiciendas, & anticipatione quadam prægustandam futuræ conditionis, æuique sempiterni beatitatem. Relinquitur ergo, vt cum ipse de contemplatione ac Sapientia loquitur, eam tantum, ac solitariè velit à nobis intelligi quæ humana Sapientia, & contemplatio dicitur, atque ad summum est ea, quam Metaphysicam nominamus. Hanc ergo cum ciuili Prudentia contulit, quæsiuitque, vtra melior, aut præstabilior esset. Cum enim ipse duplicem beatitudinem fecerit, alteram quæ ciuilem perficeret hominem, alteram, quæ hominem ipsum per se beatum redderet absolute simpliciterque, hoc est in solitudine etiam, atque in recessu, illam in ciuili Prudentia constitutam dixit, hanc contemplatione, ac Sapientia contineri. Duplicem autem hanc homini felicitatem tribuit, quia videt duplici facultate præditum esse, quarum altera in agendo, altera in cogitando sit posita. Homo vero nisi omni ex parte beatus sit, verè, perfectéque beatus esse non potest. Aliena igitur est ab hoc loco, quem apud Aristotelem & ex Aristotelis propria sententia tractamus, aliarum commemoratio contemplationum, de quibus ille sollicitus esse non potuit, hærendumque solum est in humana Sapientia, eaque contemplatione, quæ philosopho congruit. Itaque cum his ea permiscenda non sunt, quæ plerique Theologorum disserunt in hoc argumento, cum sub ipso contemplationis communi nomine comprehendant etiam eam, quæ vel homini datur in vita diuinitus, vel eidem ob rectefacta post obitum tribuetur in cælo. Neque enim scire possumus, contemplatione, an actio melior ei sit homini, qui ad futuræ vitæ contemplationem aspirat, nisi nouerimus actione, an contemplatio maioris apud Deum promeriti sit. Id vero Philosophus Theologia vel Christiana Religione non imbutus, nosse non potest, neque de hoc argumento disserere: potest autem rectè, satisq[illegible]ucere de ciuili Prudentia, & humana contemplatione, quia hoc supra modum humanæ scientiæ non excedit.

Animaduertendum Secundo loco est id, quod melius homini dicitur vel ideo dici quod melius simpliciter absolutéque sit, vel quod huic homini comparatè sit melius. Melius enim homini simpliciter, absolutéque illud est, quod ex suo genere siue ex propria ipsius natura substantiaque hominis melius esse deprehenditur. In rebus naturalibus, exempli causa, albor, siue vt vulgo dicimus, albedo, melius aliquid, quam nigrities est; homo Elephante melior est, aut Leone: in moralibus autem iustitia melior, quam temperantia ex suo genere, suaque natura existimatur, alia aliis eodem modo, hoc est ex suo genere meliora dicuntur, & sunt. Id autem quod non simpliciter, & absolutè, sed comparatè melius est homini, non est ex genere suo melius homini vniuersim, sed propter aliquid ipsi adiunctum homini, dicique propterea solet melius secundùm quid. Quo fit, vt cum vniuersè de actuosa vita & contemplatrice quæritur, vtra homini sit melior, illa melior habenda, & dicenda sit, quæ ex suo genere perfectior

perfectior est. Hæc autem Sapientia est & contemplatio, quæ homini vniuersim conuenit, & ex suo genere, seque cum hominis natura, & conditione conciliat. Cum autem homo ab illa notione communi seuocatur, atque ad hunc hominem contrahitur, veluti ad politicum, atque in conuictu ciuili degentem hominem, quæriturque, quęnam illi sit melior, actione ac ciuilis Prudentia an sapientia, & contemplatio, Prudentia ciuilis & actuosa vita putanda & dicenda est melior, quia magis illi necessaria est, atque ad vitæ ciuilis obtinendum propositum accommodatior. Nihil adeo mirum est, quod Aristoteles, aliique dicant, interdum homini sapientiam, & contemplationem, interdum Prudentiam, & actionem esse meliorem, interdum Prudentiæ Sapientiam, interdum Sapientiæ Prudentiam anteponant. Illud enim agunt, cum hominem ipsum per se, atque vniuersim considerant; hoc autem, cum eumdem in humana degentem Societate, ac politicum, ciuitatesque moderantem intuentur. His ad quæstionis profligationem animaduersis.

Prima positio hæc sit. Sapientia, seu contemplatio ex genere suo, ac per se, præstabilior est homini, meliorque vniuersim, quam Prudentia ciuilis & actio. Id quod præter ea, quæ dicta paulo ante sunt, hæc Buridani ratiocinatio facile demonstrabit. Quemadmodum in hac rerum vniuersitate, quę collata cum homine, mundus maior appellatur, omnia pulcherrimo sunt ordine disposita, vt dicitur in fine 12. Meta. sic in minori mundo, vt bene se, ac feliciter habeat, cuncta esse oportet probe digesta, & collocata. Necesse igitur est, aliquid in eo esse tanquam finem aliorum, & in quod omnia tanquam in optimum referantur. Hoc autem nihil est aliud, quam hominis actio secundum virtutem optimam, in qua demum beatitudinis humanæ vis, & natura consistit. Quænam autem sit hæc actio secundum virtutem optimam, quæque sit hæc optima virtus, cuius actio perfecta beatitudinem homini creat, apud philosophos in quæstione positum est, dubitaturque, Prudentia ne sit, an moralis virtus, an Sapientia; sed quæcumque demum illa sit, eam oportet esse gratiâ sui, hoc est non modo eam, quæ non refertur ad alias, verum etiam eam, in quam aliæ referantur. Sapientia vero non refertur tanquam in finem, in Prudentiam, aut in virtutes morales, & earumdem opera; cum finis eius sit, nosse tantum, ac scire, non autem agere, vel opus facere, vt est in procem. 2. Meta. Igitur ipsa potius Prudentia, morumque virtutes ad Sapientiam, & ad eius opus tanquam ad finem referuntur. Itaque Sapientia est virtus optima; & humana actio secundum virtutem optimam est actio Sapientiæ, in qua posita felicitas est. Ergo Sapientia præstantior est, & homini melior, quam Prudentia; cum eam illi beatitudinem impertiatur, quæ perfectissima est, & homini per se conuenit, nec referri potest ad aliud. Præterea. In Deo nihil est, nisi perfectissimum immensum, infinitum, incomprehensum. Nos autem, vt est humanæ captus intelligentiæ, etiam inter diuinas operationes cogitatione, ac ratione discrimen aliquod, ac differentiam ponimus, ita illas animo concipientes, ac si ea operatio qua seipsum inspicit, atque intelligit Deus, illa perfectior esset, qua procreat, ac temperat mundum. Argumento igitur id est, contemplationem ex suo genere, siue ex sua natura, & vi communi omnium iudicio perfectiorem, & meliorem existimari.

Secunda Positio. Prudentia homini Politico melior est, & optabilior, quam contemplatio, ac Sapientia; adeoque fit, vt ciuilis vitæ, quæ communior est, habita ratione, actio contemplationi præstet, & Prudentia Sapientiæ. Si enim ponamus, aliquem in Politicæ negotiis occupatum esse, atque in ciuitatis administratione versari, debemus id etiam ponere, ac iudicare, vtiliorem, ac magis illi necessariam esse actionem Prudentiæ, quam Sapientiæ contemplationem, & in eo vitæ genere Prudentiam esse Sapientiæ præferendam. Id videlicet ostendunt rationes & argumenta proposita, quæ vincere videbantur, Prudentiam esse sapientia præstabiliorem. Vincunt enim hoc solum, actuosæ vitæ, & homini politico optabiliorem, & meliorem esse Prudentiam, quam contemplationem, & Sapientiam; cum illi actio sit propria, non contemplatio; idque demonstrant ad summam illorum exempla, qui Sapientiæ nullis ornamentis instructi, solaque muniti Prudentia rem, & publicam, & priuatam laudabiliter administrarunt. Demonstrant, inquam, vitæ Politicæ congruentiorem atque accommodatiorem esse Prudentiam quam Sapientiam, illamque viro Politico meliorem, optabiliorem, ac magis expetendam, & eligendam esse.

Quod si dicas, id nihil aliud esse, quam actuosæ vitæ expetendam magis esse vitam actuosam, quam contemplantem, & inspectricem; idque ludicrum, & ridiculum esse, cum actuosa vita non possit aliud expetere quam actionem; responderim, nullam hîc esse [illegible], quia actuosa vita sic est actuosa, vt etiam capax contemplationis, & sapientiæ sit, quemadmodum ipsa quoque contemplatio sic cessat, vt non omnino sit expers actionis. Neque enim huius vitæ potest vlla esse perpetua, ac sine vlla ipsius actionis vicissitudine contemplatio. Itaque non frustra comparatè sic quæritur, vtrum actuosæ vitæ, siue ciuili vitę melior sit, & magis expetenda contemplatio, ac Sapientia, quam actio, atque Prudentia. Miscentur enim hæc; & cum Prudentia sæpe Sapientia coniungitur, nec prorsus à Sapientia Prudentia separatur, & actio.

Ex his, quæ sic disputata, & posita sunt, vtriusque sententiæ rationes, & argumenta soluuntur, explicanturque facillimè, Illi enim, qui Sapientiæ primas deferunt, id rectissimè faciunt: quia per se, & ex genere, ac natura sua Sapientia Prudentiam

dignitate vincit; & homini simpliciter absoluteque congruit; ii vero qui contendunt, Prudentiam anteferri oportere Sapientiæ, iure quoque optimo id contendunt, quia homini Politico, vitæque ciuili conducibilior est Prudentia, quam Sapientia. Vita vero ciuilis est communior, ac plerique mortalium in actione versantur.

Confutationem tamen propriam, peculiaremque desiderant aliqua, quibus peculiaris, & propria quædam difficultas inuoluitur; ac primò quidem ea, quæ videbantur ostendere, Sapientiam nonmodo prudentiæ posthabendam, sed habendam etiam esse perniciosam. Sed horum confutatio facilis, atque in ore omnium est, cum nemo non intelligat, & fateatur, quicquid demum istud mali sit, si tamen est aliquid, quod à Sapientia malum sit, hominum vitio tribuendum esse, non Sapientiæ. Meminisse quippe debemus nos, dum alicuius rei naturam, & conditionem exploramus, non prauum eius abusum, sed probum ac rectum vsum attendere solitos esse. Probum enim ac rectum vsum obtinet ea sui conditione, atque insita vi, improbum autem, ac prauum ex aliorum improbitate, qui re bona ad perniciem abutuntur. Itaque si aliqua ex contemplatione, ac scientia nascuntur incommoda, dicere necesse est, ex aliena deprauatione ac peruersitate subnasci, vt apud Plat. legitur in 6. de Rep. & apud Alex. in procem. Phy. apud Simplic. & Auer. Egregios Sapientię defensores. Persimilem criminationem depellit à Rhetorica. Quintil. quam aliqui perniciosam facere non dubitabant. Auertit autem iisdem planè rationibus, quibus ad tuendam Sapientiam vtitur Plato, aliique philosophi, quos laudauimus. Locus est celeberrimus in lib. Instit. Orat. 2. cap. 17.

Illud videtur habere plus roboris, quo contenditur, Sapientiæ debere præferri Prudentiam eo nomine, quod hæc moralis beneficio virtutis, cum qua necessariam obtinet coniunctionem, liberet hominem vitio, quod summum est malum; illa vero eripiat eidem homini solum ignorantiam, quæ malum quidem est, sed vitio longè minus. Adeoque Prudentiam simpliciter, & ea suo genere præstare Sapientiæ. Hæc tamen ratio, quam infirma sit, facile deprehendemus, si reputabimus animo quod ait Aristot. in horum 3. Moral. cap. 1. quicquid vitiosum est, ignarum aut ignorans esse, hoc est omne vitium ab ignorantią tamquam à capite atque ab origine proficisci. Itaque tametsi Sapientia proxime, atque, vt dicimus, immediatè, non tollit vitium; anteferenda tamen Prudentiæ est, quia principem omnis vitii tollit causam, probisque similis medicis est, qui subducendo morbi fonte, non morbum modo, sed morbi stirpem omnem, ac radicem euellunt. Id quod etiam respondebitur iis, qui dicunt, Prudentiam per morales virtutes, quas ducit ac regit, hominem absolutè, simpliciterque bonum reddere, quod Sapientia præstare non potest, cum ipsa per se cognitionem quidem & scientiam tribuat, nullam autem probitatem impertiatur: respondebitur, inquam, Sapientiam & ignorantiam esse causas habitudinis nostræ probæ, vel malæ. Sapientia quippe virtutis est causa, ignorantia improbitatis & vitii. Virtus autem & vitium sunt veluti proximæ formæ, quæ probum hominem vitiosumque denominant; cum vera denominatio petatur à proxima forma, effectuque, non à causa, quæ remota sit, quemadmodum est remota Sapientia. Itaque id solum est concedendum, Sapientiam proximè, atque immediatè hominem probum non efficere, sed esse tamen causam, cur per virtutem probus efficiatur. Id autem efficit cum ignorantiam, quæ patit vitium, ex animo submouet.

Dicebant etiam, Prudentiam quantumuis à Sapientia seiunctam, valere tamen plurimum; Sapientiam à Prudentia separatam posse nihil, & nullam esse, cum ciuilis Prudentia facultatum omnium domina sit, & præceptrix. Sed hoc argumentum regeri potest in authores; cum Prudentia pendeat à Sapientia tamquam à potiore principio, ab eaque vim intimam, & naturam accipiat, quæ posita est in vero dicendo de rebus in deliberationem cadentibus, quemadmodum definitur ab Aristot. Verum autem dicit beneficio, & vi Sapientiæ, tamquam vi principii melioris & potioris. Sapientia vero ipsa pendere solum dicitur à ciuili propter vsum. Vsus autem extrarius, siue extrinsecus adueniens est.

Dicebant præterea, finem contemplationis, & sapientiæ esse verum, Prudentiæ finem esse bonum. Bonum autem anteferri vero. Sed scitum, atque apud omnes in confesso est, bonum esse duplex, alterum in contemplatione positum, alterum in actione: illudque præstantius esse, quia constans est, atque immutabile, hoc esse deterius, quia inconstans est, atque mutabile. Huc accedit quod quicquid boni Prudentiæ congruit, à Sapientia velut à primo fonte ducitur; cum constans, & firma Prudentia absque Sapientia esse non possit. Itaque bonum Prudentiæ non debet anteponi Sapientiæ bono, quod tametsi verum dicitur, bonum tamen est.

Addebant etiam illud, cum contemplatione, ac Sapientia coniungi posse miseriam, cum Prudentia, quoniam virtutes secum omnes morales ducit ac tenet, beatitudo coniungitur, quæ miseriam prorsus expellit. Sed sapiens, si vere sapiens sit, eminenti est Prudentia præditus, adeoque miser esse non potest. Non enim vere sapiens dicatur aut sit, qui non despiciat quicquid naturæ, fortunæque subiicitur, solaque sempiterna & diuina in pretio habeat. Qui autem affectus hoc modo est, infortunii & calamitatis est expers.

Denique contendebant, Prudentiam facere, vt quæ bona dicimus, vere sint bona. Sed hoc etiam explicatum à nobis est supra, atque ad Sapientiæ laudem facile traductum, cum Sapientia sit prior causa,

cur omnia bona sint. Pendet enim ab ipsa etiam Prudentia, & pendet quidem intime, cum ab ea desumat illa principia, quæ prima nominantur. quibus instructa, non modo præscribit omnibus rerum agendarum perfectum vsum, verum etiam ipsi quodammodo Sapientiæ leges imponit, cum decernit, qualem, & quantam, & quatenus ipsam esse oporteat in ciuitate: quæ sola causa est, cur domina dici aliqua ratione possit etiam Sapientiæ: reliquarum enim, quæ nos dirigunt ad actionem, est omnino domina, quia illas docet qua ratione modove debeant agere; Sapientiæ vero eatenus solum est domina, quatenus vsum illum in ciuitate constituit, externo quodam dominatu non intimo, cum Sapientiæ rationem contemplandi non tradat.



TARQVINII

GALLVTII

SABINI

E SOCIETATE IESV.

IN

ARISTOTELIS

LIBRVM SEPTIMVM

MORALIVM

AD NICOMACHVM,

NOVA INTERPRETATIO, EXPLANATIO, QVÆSTIONES.

S iij



EMINENTISSIMO,
AC REVERENDISSIMO PRINCIPI

FRANCISCO
CARDINALI
BARBERINO,
S. R. E. VICECANCELLARIO.

TARQVINIVS GALLVTIVS F.



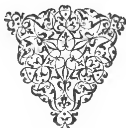
QVIDEM ætate iam longe prouectior nouo cum fructu suscepti laboris, Eminentissime Princeps, ad te reuertor; cui id quoque debeo, quod in me consenuit, sed nunc etiam aliquantum spirat, atque interlucet in me. Septimum hunc eius Philosophię librum, quæ de moribus est, ab Aristotele perdoctè compositum, à me non solute, nec leuiter expositum etiam tum cum in manibus esset affectus, continere non poteram, quin adhuc informis, implumisque conuolare pręgestiret in sinum tuum. Peruicit aliquando quod voluit, effugitque tandem imperium domini. Sed antequam domo, nidoque prodiret, hanc ad te commendationis Epistolam à me poposcit: vt iturus in publicum, orbemque terrarum fortasse peragraturus, hinc haberet abundè viaticum itineris, ac peregrinationis suæ. Ego vero necesse habeo licentius excurrere per laudes tuas, quàm aut Epistolæ modus, ac lex, aut quacumque lege seuerior animi tui modestia patiatur. Toto quippe virtutum agmine iam lustrato, in eius aliquando delubrum ingredimur, quę quoniam videtur humana conditione maior, appellatur Heroica. Virtus oppidò hæc vna est, quæ intelligi quidem, informarique animo queat, sed in ali-

quo reperiri mortalium, haud penè plus queat, quam aut Xenophontis Cyrus, aut Ciceronis Orator, aut Platonis illa respublica inueniri alicubi possit, & oculis aspici: feci adeo quod soliti sunt ii, qui solem ipsum plus nimio collucentem penitus inspicere se posse diffisi, eius in aqua repercussam, expressamque superne contuentur imaginem. Nam quoniam eiusmodi virtus à me prorsus aspici, suoque describi colore non poterat, eius in te simulacrum à me quærendum, & deprehendendum exemplum fuit; ad cuius inde similitudinem disserendo & scribendo manum ipse, stylumque dirigerem. Neque enim is ego sim, qui tantum decus, apicemque virtutis in Græcorum illos cadere putem Heroës, quorum scelera tam robusta fuere quàm Hercules; aut congruenter à Latinis adscribi credam Catonibus illis ac Brutis, quorum erecta ad libertatem capita, fuere proiecta, & despicata mancipia gloriæ. Ac ne poëtis quidem ipsis assentior: quorum carminibus ea solum virtus Heroica perhibetur & canitur, quæ fulgurat, ac tonat in armis, vrbes, ac muros expugnat æneos, difflat exercitus, noua regna per diuturnas peregrinationes, ac bella conquirit. Longe alia Philosophis est mens, qui omnibus omnino virtutibus, vbi supra limites communis humanitatis excesserint, laudem hanc adscribendam putant; nec vllam inueniri virtutem volunt ita facilem, ac demissam, cui ad fastigium suum, culmenque perductæ tam honorificum indi nomen, appellatioque non debeat. Ipsa quoque temperantia, quæ in illo principalium quadruplici numero virtutum quietissima est, ipsa Modestia Temperantiæ Comes, Vrbanitas, & Clementia, cæteræque id genus teneriores, atque tractabiles, quarum vis, & ratio à rebus vehementer agendis, atque à bellorum strepitu remotissima est, supremum aliquid, & summum habent, cuius causa diuinæ propemodum sint, & dicantur Heroicæ. Qui rem probatam oculis velit, haud longius abeat, nec aliunde petat exempla, quàm à moribus tuis. Ista quippe mansuetudo, & placabilitas animi, facilitas ista, comitas, & indulgentia nihil habent, quod non dico rarum, ac singulare, sed quod supra fines humanitatis, supraque captum naturæ non sit. Illa vero rerum humanarum, opumque contemptio, quæ inter Heroës retulisse quoque videtur eos, qui sapientiæ studio, aut voluntarium pecuniæ iactum in mare fecerunt, aut patria, domoque relicta, exposuerunt occupantibus agros,

haud est conferenda cum tua; nisi stultitia comparanda Sapientiæ sit. Stultum enim est, pessum ire quod collatum in medium, homini prosit, proiectum in mare ne piscibus quidem ipsis, ad quos proiicitur, vtile sit: nec amentia caret, vineta & fundos fortuitò diripiendos populo dare, qui consilio, & ratione retenti, distribui cum delectu ac Sapientia possint. Hem in te rerum despicientia prudens, ac sapientium iudicio probata contemptio: qui cum habeas quod beneficentiæ subseruiat & satis sit, minus tamen habeas quàm quod erecta magnanimitate neglexeris. Qui cum censum tuum populi prouentum facias, non eum temerè corripiendum, sed iudicio partiendum eidem populo tradas; & liberalitatem tuam expositam virtuti velis, non ipsis etiam improborum sceleribus obuiam & opportunam.

Quin si probè rem video, ne illa quidem desideratur in te virtus, quæ nomen Heroicum nacta est prima, fuitque plerisque Poëtarum carminis argumentum. Quibus enim in hominibus, id initio nomen est positum, nisi in iis, qui monstra, pestesque terrarum, seruatis vrbibus, populisque, de medio sustulerunt? Hanc tu laudem omnium consensione Quiritium, aliorumque populorum satis ac super es meritus: cum fateantur vniuersi, à te gentium principem vrbem Romam, Romæque ac Latio finitimas, adiectasque prouincias fuisse ab imminenti pernicie liberatas. Nullum sane monstrum est, ne fabulosum quidem, quod cum pestilentia & lue componendum aliqua similitudine sit. Ipsa etiam excetra tam multis fœcunda capitibus & numquam effœta, minor, atque innocentior sit, quàm corporum illa contagio, vbi semel vrbes inuaserit, & agros agrisque dispersa mapalia corripuerit. Quæ profectò quantam nuper alibi vastitatem fecerit, aut auribus accepimus, aut vidimus oculis: quantam verò apud nos factura esset, intelligimus solùm ex alieno malo, quod euasimus. Euasimus autem tuæ beneficio virtutis (Eminentissime Princeps) cuius excubiis actum est, vt hæc Hydra, cum irrupisset in Italiam, ac per alienas terras latè multumque debacchata, in Pontificiæ ditionis limine constitisset, primo destiterit afflatu: priùsque sit intercepta: quàm reliquas inficere prouincias, & oppida posset. Id verò tantum, ac tam magnum est, vt quod tollendis ex orbe terrarum exitialibus belluis alii fecerunt Heroës: quodque nominatim opprimenda Lernæa peste præstitit Hercules, longè

minus ac leuius sit, quàm quod est tentatum & perfectum à te : qui non post acceptam cladem, vt illi, monstra sustuleris, sed antequam nocerent, elisis illico faucibus, occupaueris. Causam cur hic liber ad te tantopere festinaret, vides : & quoniam esse videtur idonea, tibi quoque probabilis erit. Cum igitur eum ad te venientem aspicies, ipsam tuæ virtutis aspicies imaginem, suis, vt spero, lineamentis expressam. Quæ si locum apud te reperiet aliquem, domique tuæ libenter habebitur, in suo se templo collocatam putabit.





IN ARISTOTELIS LIBRVM SEPTIMVM DE MORIBVS AD NICOMACHVM

ARGVMENTVM.



XPOSITIS omnibus omnino virtutibus, & moris, & rationis, quibus vtraque pars perficitur hominis, & duplici beatitudini redditur idonea, consequens & par esse videbatur de ipsa differere beatitudine, cum in actione, tum in cogitatione, ac mente collocata. Sed quoniam aliqua superesse videt Aristoteles, quæ velint præterea cognosci, antequam tota doctrina morum absoluatur, ostendaturque vbi demum humana felicitas apicem habeat; de his hoc septimo libro aggreditur inquirere, docetque nonnulla esse, quorum cognitio addenda ipsis quoque morum, intelligentiæque virtutibus sit. Quædam enim sunt siue affectiones, siue conditiones, & qualitates in moribus existentes, virtutibus, ac vitiis similes, quæ tametsi virtutis appellationem, aut vitii proprium nomen haud habent, non minus tamen amplectenda, vel fugienda, quam virtutes, ac vitia videantur. Eiusmodi sunt, Heroica virtus, & feritas, siue immanitas, continentia, & incontinentia, constantia & mollitudo, voluptas ac dolor, totus enim diuiditur liber in partes duas: quarum altera virtutem illam Heroicam, continentiam, constantiam, iisque contrarias affectiones animi continet; altera dolorem persequitur, ac voluptatem, in quibus ad mores in vtramque partem fingendos magnam quamdam esse scimus efficacitatem & vim.



CAPVT PRIMVM LIB. VII.

DE VIRTVTE HEROICA, ET CONTINENTIA, de vtriusque contrarijs.

καὶ μαλακίας, καὶ τρυφῆς λεκτέον, καὶ περὶ ἐγκρατείας καὶ καρτερίας. οὔτε γὰρ ὡς περὶ τῶν αὐτῶν ἕξεων τῇ ἀρετῇ, καὶ τῇ μοχθηρίᾳ ἑκατέραν αὐτῶν ὑποληπτέον, οὔθ' ὡς ἕτερον γένος.

& de continentia, & tolerantia. Neque enim quasi de iisdem habitibus cum virtute, ac prauitate vtraque harum existimanda est, neque quasi aliud genus.

EXPLANATIO.



Ouum quoddam argumentum ac differendi materiam aggressurus, alrius exordiiisse velle ac repetere dicendi principium ait. Nouum autem argumentum ac noua materia sunt aliqua, de quibus expositurus est, cum longè differant ab iis, quæ sunt hactenus explicata. De iis enim hucvsque disputatum est, quæ ad virtutes, & vitia pertinent. Nunc agendum de iis primum erit, quæ vel præstantia virtutem, vel malitia vitium superant: deinde de aliis quibusdam, quæ nec probitate virtutem, nec malitia vitium æquant: tum de nonnullis, quæ nec virtuti, nec vitio similia sunt, sed beatam aut miseram continere vitam vulgo, & multitudini videri possunt, qualis est voluptas, & dolor. Virtus Heroica, eique contraria feritas virtutem ac vitium non adæquant, sed ob insolitam exuperantiam vincunt. Propter imperfectionem autem voluptas, & dolor, neque beatitudo, neque miseria verè sunt, vulgo tamen, & beatitudo, & miseria esse putantur. De quibus omnibus hoc libro quem habemus in manibus, est acturus. Cur autem de his etiam, hoc est de his virtutibus imperfectis agere in animum induxerit, ea esse ratio, & causa videtur, quòd integram tradere tractationem omnium virtutum velit, quibus vita beata per partes suas & gradus absoluitur: absoluitur autem per hos etiam gradus imperfectæ virtutis, à quibus ipsa se promouet, ac paulatim ascendit ad summum.

Initium ergo capit ab eorum diuisione, quę homini fugienda sunt, quæque contra sunt eidem prosequenda & expetenda. Hæc enim præcipuè, potissimumque spectare debet is, qui mores emendare, ac beatam efficere vitam virtute contendit. Quæ sermonis ingressio videtur eius esse, qui de integro differere de virtute velit & perinde se habeat, ac si de illa nihil hactenus explicasset. Sed hæc, vt dixi nascuntur ex eo, quod nouam differendi materiam nactus sit, quam tripartita diuisione proponit hoc pene modo. Earum sane rerum, quæ in moribus euitandæ, fugiendæque iudicantur ab omnibus, tria fermè genera sunt, vitiositas, incontinentia, feritas: quibus opponuntur expetendarum genera totidem, virtus, continentia, & animi quædam habitudo, humana maior, ac pene diuina, quam virtutem Heroicam appellamus. His ita propositis, hanc extremam primo sibi sumit explicandam, sepositis interim aliis. Et quia posset aliquis ambigere, vtrum eiusmodi virtus inueniatur aliqua, quæ diuinam prope conditionem attingat, insistit id demonstrare duplici via: hoc est ab Homeri testimonio, & ex dictis, atque opinionibus aliorum. Ille enim in extremo lib. Iliadis, vbi Priamum inducit de mortuo iam Hectore sic loquentem,

------------------------- οὐδὲ ἐῴκει
Ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι, ἀλλὰ θεοῖο.
Nec iam hominis sane mortalis filius ille
Esse videbatur, sed diuo semine natus.

Sic enim ea Latina fecit, & numeris vinxit Græcus Argyroplus. Ex qoibus id confici vult Aristoteles, aliquam demum esse virtutem, quæ longè superet humanam, atque ad diuinam accedere videatur; cum Hector, vt canit Homerus, ea fortitudine præditus esset, quæ non hominum, sed deorum filio posset adscribi. Vnde consequens id etiam sit, huic virtuti tam excellenti contrarium inueniri vitium humano deterius, quod feritas appelletur. Nam cum virtus eiusmodi inueniatur aliqua tam eximia, aliquid etiam inueniri necesse est, quod illi contrarium sit. Si enim, inquit, aliqui viri sunt, qui ob excellentiam

quamdam, præstantiamque virtutis, prope ad Deos accedunt, laudanturque & prædicantur vt Dii, aliquos etiam esse oportet, qui propter exuperantiam vitii singularem, accedere prope ad belluas, & prope belluæ dicendi videantur. Non quod aut in Deum virtus, aut in belluas vitium cadat, sed quod res in vtramque partem profusæ, & seu virtutis, seu vitii exuperantiam habentes explicare sic soliti simus, vt illas diuinas, has ferinas, & belluarum proprias appellemus. Deo quippe non congruit virtus, sed aliquid virtute melius & excellentius, atque vt ipse ait, honorificentius; nec vitium conuenit bestiis, quia sunt electionis & libertatis expertes. Itaque ipsamet Heroica virtus, quam cum rebus diuinis, & Deo comparamus, aliquid est virtute maius, & præstabilius; & feritas ipsa cuius nomen ob similitudinem ducimus à feris, aliquid vitio longe deterius, ac detestabilius est. Feritas, inquit, aliud quoddam est genus, hoc est vitium quoddam, humano maius, adeoque vitium communi nomine non appellandum. Hæc igitur est prima via, qua insistit ad demonstrandum, inueniri, & esse virtutem Heroicam, illique oppositam feritatem. Alteram petit ab opinione omnium, dictisque communibus eorum, qui cum aliquem eximia præditum virtute laudant, & honoris gratia nominant, aut Deum, aut diuinum appellant. Perinde ac si diceret, & sic loqueretur. Virtutem aliquam humana maiorem ac pene diuinam esse, non solum apud Homerum ostendit in Hectoris elogio Priamus, sed plerique mortalium, & consensus omnium; qui neminem eximie laudant ob excellentem ac singularem animi virtutem, quem diuinum non appellent, aut apotheosi solemni non conseerent & referant inter Deos. Lacedæmones huius rei producit testes; apud quos id obtinuerat vsus, & consuetudo communis, vt quem ob egregiam virtutem impensè, ac præter cæteros admirarentur, cum diuinum appellarent ea formula iam penes illos vsitata & vulgari: ô virum diuinum: σεῖος ἀνὴρ, mutata prima littera pro θεῖος vsu Laconum: quæ mutatio est etiam apud Xenophontem, vt demonstrat Victorius. Huius autem appellationis tam honorificæ rationem illam videri ait Aristoteles, quod virtus Heroica rara sit: rara vero humanum excedere modum, & diuina esse vulgo putantur. Quæ causa item est, cur ii, qui vitio tenentur insigni, ac præ aliis immanes, aut alioqui scelesti sunt, ferini atque ad ferinum vitium prouecti dicantur. Rari enim huiusmodi homines sunt, & eorum plerique inter barbaros, inquit, reperiuntur: quorum illa etiam commemoratur immanitas vt humanis vesci carnibus, humanumque bibere sanguinem haud vereantur. Præclarè igitur Eustrat. ait, hæc ab Aristotele ideo dicta esse, quod apud Græcos humanis informatos moribus, & omni genere disciplinæ nemo inueniri posset, qui hoc immanitatis & feritatis vitio laboraret, sed apud barbaros, qui nulla morum expolitione præditi essent, omnique carerent institutione, reperiri liceret plurimos.

Fiunt autem aliqua propter morbos.] Locus hic est obseruatè notandus. Docet enim, hanc immanitatem ab aliquo interdum oriri morbo, vel offensione membrorum, earumque partium corporis, quibus ipse quoque vtitur animus ad agendum. Sed quæ continuatio sermonis hic sit, haud facile patet. Patebit tamen, si omnia sic inter se coniungamus. Feritas, & immanitas inuenitur apud alios rarò, apud barbaros autem sæpe, quia, & disciplina carent, & cum iis conuictum & consuetudinem habent, qui natura penè sunt immanes, ac feri, quamquam immanitas non ex hoc solum fonte, hoc est ex conuictu & consuetudine cum immanibus, ac ferinis hominibus nascitur, sed interdum etiam ex morbis, & debilitate membrorum; quæ causa est, cur etiam apud gentes excultas moribus, & disciplina, ferinus aliquis, & immanis inueniatur homo. Rectè itaque Gualter. Burl. ex Aristotelis sententia ratiocinari se posse putat hoc modo. Ferini atque immanes aliqui fiunt tribus fermè de causis. Quarum prima est consuetudo; quæ facit, vt qui cum barbaris diuturno tempore consuescunt, euadant immanes, & ferinam induant habitudinem animi. Secunda est, morbus aliquis, & ægrotatio eiusmodi, quæ sic hominis sensum omnem interdum peruertit, vt aliqui carnes crudas, carbones, ac terram, aut puerorum etiam expetant sanguinem. Mentionem horum hominum facit Alexander in quęstione 7. lib. 4. vbi quęrit cur non omnis voluptas sit bonum naturâ?

cum omnis morbus natura ſit malum. In ea, inquam, quæſtione mentionem facit aliquarum voluptatum, quæ præter naturam ſunt; & eiuſmodi docet eas eſſe, quę propriæ ſunt belluarum, ſed tamen ab aliquibus expetuntur ob morbos, à quibus illa ferina, atque immanis appetitio proficiſcitur. Idque confirmat ex hoc Ariſtotelis loco. Tertiam cauſam ait Burleus eſſe poſitam in orbitatibus, & amiſſione carorum hominum, ex quibus exiſtunt ſæpe in hominibus melancholici quidam mœrores, & ipſarum penè beſtiarum affectus, qui iudicium rationis euertant. Et hanc quoque cauſam inuenire ſe putat, opinor, hîc apud Ariſtotelem in voce πηρώσεις, quam vertimus læſiones, alii membrorum debilitates. Sic enim loquitur Ariſtot. γίνεται δ' ἐνίαις διὰ νόσους ἢ πηρώσεις, gignuntur autem aliqua huiuſcemodi propter morbos, & læſiones, aut membrorum debilitates: vt pleríque Latinorum faciunt hunc locum: nec aliquis eſt, qui πηρώσεις Latinè verterit orbitates, cum πηρόω ſit trunco, mutilo, aliqua parte debilito. Ex quo πηρὸς, dicitur is, qui mancus, aut mutilus, aut captus aliqua parte corporis, & omnino debilitatus eſt. Argyroplus vnus eſt, qui videatur aliquid eorum dicere, quæ Burleus hîc comminiſcitur. Nam πηρώσεις, non ſolum læſiones dixit, ſed etiam læſiones principij, ſic Latine loquentem faciens Ariſtotelem. Fiunt enim quędam & ob morbos, læſioneſque principii. Mihi adeo venit in mentem eum exiſtimaſſe, πηρώσεις, non tam eſſe hoc loco læſiones corporis, & membrorum, quam rationis quæ iudicii principium eſt, lęſiones, ac debilitates. Id verò non immerito ſic exiſtimauit; cum πήρωσις id quoque, quod ipſe hîc arbitratur, interdum ſignificet, vt ab Heſychio diſcimus, qui cum explicans vocem πηρὸν, dixiſſet, eſſe ἀφανισμὸν, addidit quoſdam eum accipere pro πεπηρωμένον, καὶ βεβλαμμένον τὰς φρένας, hoc eſt pro eo, qui læſus, & captus mente, vel ratione ſit. Sed orbitatis tamen, aut alterius eiuſmodi calamitatis, ex qua læſio illa rationis oriatur, nec Argyroplus ipſe, nec alii mentionem faciunt vllam. Itaque natum errorem putauerim à primo Ariſtotelis interprete, cuius codice non modo Burleus eſt vſus, ſed alii etiam eius æquales, & quidam ipſo ſuperiores, qui æque Græcas litteras ignorarunt. Vetus enim ille, ac primus interpres orbitates Latinè voluit dicere, quas Græcè legebat πηρώσεις, quibus permotus ex cauſis, id fecerit, diuinet, harioleturque qui poteſt. Voluit fortaſſis, eum, qui captus aliqua corporis parte, vel ratione læſus eſſet, ſic orbum tranſlatè dicere, quemadmodum dicere ſoliti ſumus orbum oculis, qui cæcuſſit, & cæcitatem ipſam oculorum appellamus orbitatem. Sint ergo πηρώσεις læſiones corporis, aut membrorum, aut etiam rationis, ex quibus illæ naſcuntur affectiones ferinæ, quæ ad intemperias, & amentiam videntur accedere.

Qui vitio exuperant, ita infamamus.] Hoc etiam quo vinculo cum ſuperioribus teneatur, ſatis intelligere, difficile ſit. Sed quantum coniicio, ſic ſe res habet, atque hic nexus eſſe videtur orationis. Nos homines humanum captum vitiorum excedentes, quacumque demum ex cauſa immanitatem illam, & feritatem ſuam traxerint, hoc eſt, ſiue quòd inter barbaros, aut ſceleſtos vixerint, ſiue quòd morbo, aut læſione corporis, ac iudicij laborent aliqua, ſoliti nos ſumus non vituperare tantum, ſed infami quoque appellatione notare, cum eos haud homines dicamus, ſed beſtias nominare non dubitemus. Putant hîc Victor. & Peregrin. id ab Ariſtot. in ſumma tradi; immanitatem, ſeu feritatem non cerni ſolum & apparere in quadam acerbitate naturæ, atque in ſæuitia exercenda: verum etiam in quolibet omnino vitio, vbi ſupra modum, ac menſuram humani moris peccare videatur, velut in inſana libidine, vel ingenti voracitate: quod veriſſimum eſt. Sed quibus verbis id Ariſtoteles tradat, nec ipſi demonſtrant, nec alij vident.

Ad extremum ait, de vitio communi, vel humano ſe iam dixiſſe plurima in ſuperioribus libris, in hoc autem velle ſe de feritate differere aliqua, vt virtus Heroica facilius explicetur, deque continentia, & incontinentia, ac de mollitie ſiue deliciis, & tolerantia. Quæ nec virtutes abſolutæ ſunt, nec plena vitia; cum medio quodam inter hæc ſe teneant modo.

SECVNDA. PARS. CAP. I. LIB. VII.

Δεῖ δὲ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα, καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι. μάλιστα μὲν οὖν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη. εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα, καὶ κυριώτατα. ἐὰν γὰρ λύηται τὰ δυσχερῆ, καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς. δοκεῖ δὴ ἥ τε ἐγκράτεια καὶ καρτερία τῶν σπουδαίων καὶ τῶν ἐπαινετῶν εἶναι. ἡ δὲ ἀκρασία τε, καὶ μαλακία, τῶν φαύλων τε, καὶ ψεκτῶν· καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατὴς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατής, καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς εἰδώς, ὅτι φαῦλα, πράττει διὰ πάθος, ὁ δὲ ἐγκρατής, εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι, οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον. καὶ τὸν σώφρονα μὲν ἐγκρατῆ καὶ καρτερικόν· τὸν δὲ τοιοῦτον οἱ μὲν πάντα σώφρονα· οἱ δ' οὔ. καὶ τὸν ἀκόλαστον ἀκρατῆ, καὶ τὸν ἀκρατῆ ἀκόλαστον συγκεχυμένως. οἱ δὲ ἑτέρους εἶναί φασι. τὸν δὲ φρόνιμον ὅτε μὲν οὔ φασιν ἐνδέχεσθαι εἶναι ἀκρατῆ· ὅτε δὲ ἐνίους φρονίμους ὄντας, καὶ δεινούς, ἀκρατεῖς εἶναι. ἔτι ἀκρατεῖς λέγονται, καὶ θυμοῦ, καὶ τιμῆς, καὶ κέρδους. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτα ἐστί.

Oportet autem, sicut & in aliis, vbi posuerimus manifesta, & primum dubitauerimus, ita demonstrare maxime quidem omnia probabilia in his affectibus: sin minus plurima, & principalia. Si enim soluantur difficilia, & relinquantur probabilia, demonstratum fuerit satis. Videtur itaque continentia, & tolerantia in rebus bonis, & laudabilibus esse, incontinentia vero, & mollities in prauis, ac vituperabilibus, & idem esse continens, ac perstans in ratione, & incontinens idem, ac discedens à ratione. Et quidem incontinens sciens res prauas esse, agit per affectum, sed continens sciens esse prauas cupiditates, non sequitur ob rationem. Et temperantem sane continentem, & tolerantem; atque talem alij quidem omnem temperantem, alij minime; & intemperantem incontinentem, & incontinentem intemperantem confusè, alij diuersos esse aiunt. Prudentem autem interdum quidem non dicunt posse esse incontinentem; interdum vero aliquos, qui sint prudentes, & solertes, intemperantes esse. Præterea incontinentes dicuntur etiam iræ, & honoris, & lucri. Et quidem quæ dicuntur hæc sunt.

EXPLANATIO.

ARISTOTELIS institutum & consuetudo differendi, quam in his libris perpetuo retinet, ea est, vt primo quidem rei quæstionem, & quod in dubium vocatur, exponat: deinde de re proposita opiniones aliorum enumeret, eorumque rationes, quæ non probantur, euertat: ad extremum quę videantur probabiliora, decernat. Hanc se methodum hic quoque seruaturum, eumdemque disputandi tenorem habiturum esse profitetur. Cum enim dixisset de continentia, tolerantiaque, & earum contrariis acturum se, ac disputaturum accuratius esse, viam illico proponit, & methodum, qua velit insistere, præfaturque hoc pene modo. Quemadmodum soliti sumus in differendo rem primo proponere, & quæstionem statumque quæstionis explicare, recensitisque aliorum opinionibus, & sicubi sit opus, etiam confutatis, probabiliora seligere, sic facturos esse nos profitemur in ijs, quæ nobis hic ad disputandum obijciuntur; illudque po-

tissimum curabimus, vt quæ de ijs ab omnibus existimentur, si minus omnia, certè plurima, & præcipua proferamus. Quod vbi fecerimus, nostro nos muneri satisfecisse putabimur. si enim ea quæ difficilia sunt, & impedimenta submoueantur, ac relinquantur ea, quæ probabiliora sunt, & iudicio plurimorum hominum acceptiora, id quod propositum est, satis superque demonstratum videbitur. Locus est per se planissimus, nec habet aliquid eximiè notandum, nisi nouam illam approbationem eorum, quæ vulgo, atque ab omnibus existimantur. Supra enim etiam in lib. 1. cap. 8. dixit, sibi disputandum esse non rationibus tantum, sed sensu, dictis, atque opinionibus vulgi. & initio Metaphysicæ sapientiæ naturam inuestigaturus, monet etiam facile inueniri posse, si vulgi sensus, opinio, & dicta de sapientia perpendatur.

Videtur itaque continentia &c.] Præstat quod est pollicitus, vulgi, aliorumque opiniones enumerans, per quas verum indagare contendit. Colligit igitur varias multorũ de continentia, & incontinentia de tolerantia & mollitudine, delitijsq; sententias, easq; numerat omnino sex. Prima Continentiã, & Tolerantiam siue Constantiã esse de rerum numero laudabilium, ac bonarum, idque omnes extra controuersiam existimare, ac dicere incontinentiam verò & mollitudinem ex eorum esse genere, quæ culpantur, & reprehenduntur ab omnibus. In ipso enim continente quamuis aliqua sit appetitionis pugna cum ratione, tamen ad extremum ipsa vincit ratio, in incontinente verò ita fit inter vtramque dimicatio, vt ratio demum superetur, vincat appetitio. illud ergo laudandum, hoc vituperandum videtur. Secunda continentem virum, & constantem siue tolerantem eumdem esse, ac illum, qui perstat, persistitque in ratione, incontinentem autem eum esse, qui à ratione discedat; ita prorsus, vt continens & tolerans idem sit, ac in ratione perstans; & incontinens idem, ac à ratione digrediens. Tertia; incontinentem eum esse, qui probe intelligit quid improbum sit, sciens tamen, & gnarus agit improbè propter animi qua rapitur, cupiditatem: continentem autem esse illum, qui cognoscit improba, & quia cognoscit, intelligitque, sciens, volensque prouocantem appetitionem non sequitur, nec obsequitur voluptati. Quarta: continentiam, tolerantiam, temperantiam vnam omnino virtutem esse, nullaque inter se differentia discrepare. Qui tamen in hac sententia sunt, eos ait non idem sentire omnes, ac dicere: cum eorum aliqui affirmarent, hæc non esse omnino idem, alij esse prorsus idem; quidam aliquando solum idem esse assererent. Quintam opinionem seu dictum adscribit duobus opinantium ordinibus, quorum aliqui dicebant, prudentem virum non posse incontinentem esse; aliqui contendebant fieri posse, vt prudentes & solertes, essent incontinentes. Sextam docet eorum fuisse, qui vellent continentiam, & incontinentiam non modo spectari in voluptatibus, sed etiam in ira, in honore, ac lucro; sic inquam, vt non modo incontinentes dici debeant qui à voluptate, sed ij etiam qui se ab ira, à lucro, ab honore contineant. Atque hæc, inquit, ea sunt, quæ dicuntur à multis, ac pene vulgo circumferuntur.

EPILOGVS.

1 *Rerum fugiendarum tria genera sunt, vitium, incontinentia, feritas; Expetendarum genera totidem, vt planè contraria, Virtus communis continentia virtus Heroïca.*

2. *Ac virtutem quidem Heroïcam esse aliquam oportere, docet Homerus, hominumque consensio communis, qui aliquorum virtutem diuinam appellant, & diuinis prosequuntur honoribus. eadem communis opinio demonstrat, esse feritatem, cum aliqui non solum immanes; sed ferini nominentur ab omnibus.*

3. *Continentia verò & incontinentia, tolerantia, & mollities in plerisque ceruitur.*

QVÆSTIO CAPITIS I. PRIMA LIB. VII.

Vnde virtus Heroica nomen acceperit.

Repetenda res est ab iis, quos antiqui dixerunt Heroës. Ita enim huius nominis Etymologia facilis erit, & prompta notatio, si prius quinam ex antiquorum opinionibus commentisque fuerint Heroës intelligamus. Ac nemini quidem id videtur ignotum; cum nemo litteras à primo limine salutarit, quin didicerit, apud veteres, Heroës illos fuisse Semideos, duplici permistos genere, humano scilicet, & diuino semine generatos. Quia tamen mendacium hoc antiquorum non simplex, & vnum est sed multiplex, & in varias tributum opiniones, necesse habet enucleatius explicari. Seruius Honoratus existimauit potestates supernas humanis se corporibus interdum infundere, vnde procrearentur Heroës. Idque Ioannes Grammaticus ita fuisse creditum ab antiquis, non modo confirmauit, sed explicauit amplius, addens, eos, qui patre deo, mortali vero matre nati putarentur, fuisse ratione acutissima, & theorica intelligentia eximiè præditos. Qui vero ex dea matre, humano autem, & mortali patre geniti crederentur, eos fuisse opifice, actiuaque virtute mirifice ad agẽdum idoneos. Loquuntur eadem alii permulti, qui tradunt, Heroës diuinos fuisse homines, qui sub humana specie cælestes animas, & sacras habere mentes crederentur, in communia orbis terrarum commoda procreati. Aliqui enim intelligentia, & cogitandi vi singulariter instructi, disciplinas & nouas artes humano generi demonstrarunt, alii ad agendum celeri animorum motu, & corporis inuicto robore concitati, varias terras ac populos monstris, belluis immanibus, infestis fluminibus, cæterisque huiusmodi pestibus incommodisque liberarunt. Qui pro merito id demum assecuti sunt vt post obitum prorsus Dii fierent, & opinione mortalium, vt cæteri, colerentur. Sed Iamblichus in lib. de mysteriis Ægypt. Sect. 2. videtur Heroës ab hominibus omnino dispungere, ac facere prorsus deos, non diuinitate donatos à populis. Nouem quippe constituit ordines numinum naturali diuinitate præditorum, inter quos etiam recenset Heroës. In primo collocat deos, qui sub aspectum non cadunt; in secundo deos, qui cerni oculis possunt; in tertio Archangelos; in quarto Angelos; in quinto dæmones, siue genios; in sexto Principatus, in septimo Principes; in octauo Heroës, in nono animas vita mortali iam functas, & à crasso corpore separatas. Videtur, inquam, Heroës insita diuinitate præditos facere, sicut dæmones ac genios, cum eos constituat supra defunctorum hominum animas, quibus haud est innata, sed opinione mortalium attributa diuinitas. Hesiodus autem antiquissimus author, qui omnium maxime commemorat, & laudat Heroës in lib. quem inscripsit: opera & dies, Semideos illos, hoc est dimidia parte deos, dimidia homines, fuisse canit ætate mortalium quarta à Saturno procreatos, ad sæculi nequioris emendationem. Ait enim fuisse iustiores, & meliores iis, qui eos proxime antecesserant: laboresque pertulisse multos, & graues, dum terras, & populos ope, ac præsidio iuuarent; ad extremum laboribus exantlatis omnibus, & obita morte factos omnino immortales, & deos, collocatosque in Oceani beatis insulis, vbi summa cum animi securitate, ac requiete inter delicias, & voluptates æuo perfruantur æterno. Commemorat has easdem Heroum insulas etiam Plutarchus, & ex Demetrii sententia circa Britanniam eas collocat; nec alias esse putat, quam quæ Sporades appellantur à Græcis. Tradunt alii, eosdem Heroës diuinitate iam, & immortalitate recepta, à Saturno re- *Cal. Rhod. lib. 18. cap.* bus humanis melius solertiusque consulente, *32.* præfectos vrbium curæ, tutelæque fuisse, vt eorum præsidio mœnia portæque munitæ, insidias, ac casus aduersos facile declinarent. Quin, addunt amplius alii, & ex veterum authoritate testantur, illos ipsos Heroës à Saturno humano corpori attributos fuisse præsides, ac tutelares. Quamquam eorum aliquos infestos hominibus, & malos etiam esse putarunt quidam philosophi apud Plutarc. in lib. 1. de Placit. cap. 8. Inter hos Heroës, quorum hîc mentio est, illi potissimum sunt Minyæ, siue Argonautæ, Orpheus, Hercules, Castor, Pollux, aliique, qui prima ædificata naui, quæ dicta est Argo, sub Iasonis auspiciis è Thessalia digressi, Colchos vsque nauigarunt. Illa enim ætas dicta in primis Heroica est, quia iis temporibus illi Græcorum floruerunt Heroës, qui poëtarum fabulis materiam amplissimam præbuerunt.

Quid Plato, qui sæpe de Semideis hisce memorando loquitur, arbitratus hac super re fuerit, quidve senserit, haud perspicuum est. Sed ex eius locis, quos proferemus, colligere demum licebit iudicium hominis. Dicunt aliqui existimasse Platonem, Heroës haud alios esse, quam dæmones. Nam in Epinomide, siue in appendice legum quinque numerat animalium gradus, ac genera; igneum, hoc est cæleste, æthereum, aëreum, aqueum, terrestre: è quibus aqueum Semideum nominat. At alibi multis locis tres illos medios gradus æthereum, aëreum, aqueum communi nomine dæmones appellat. Ergo putat, Heroës, siue

Semideos esse dæmones. Huic opinioni subscribendum non ccolet Piccolom. quia Plato in Cratylo, Heroës orti facit, vel ex amore Deorum erga humanas feminas, vel ex amore Dearum aduersus homines: dæmonum autem longè aliam procreationem tradit in Timæo. censet igitur longe aliam esse naturam, conditionemque dæmonum, & Heroum. Itaque statuendum est, ex opinione Platonis, Heroës non eos esse, quos sui naturæ dæmones facit, in æthereos, aëreos, & aqueos distributos, sed, dæmones peregrinos, hoc est illustrium quorumdam animas virorum vita iam functas, & à corporis concretione solutas, probas, innocentes, ex aureo, hoc est iusto sanctoque hominum genere procreatas, atque ad extremum post corporis obitum tutelæ mortalium assignatas. Erit operæ pretium eum audire differentem sub persona Socratis, & Hermogenis colloquentium in hunc modum. *Socr.* scisne quos Hesiodus Heroas esse confirmat? *Herm.* Non *Socr.* Neque etiam quod aureum genus hominum sit in principio extitisse? *Herm.* Hoc quidem noui. *Socr.* Ait enim ex hoc genere post præsentis vitæ fata fieri dæmones, sanctos, terrestres, optimos, malorum expulsores, & custodes hominum &c. Sunt igitur Heroës Platoni ex diuino, atque humano genere procreati homines, optimi, ac virtute insignes, qui recte factis cælum, ac diuinitatem promerito, ex hominibus euaserint dæmones aduenæ, ac peregrini. Quæ sententia ipsius etiam fortasse sit Iamblichi, collocantis Heroas supra defunctorum hominum animas. Videtur enim significare, animas Heroum, quia ex duplici genere, humano diuinoque compositi sunt, esse præstantiores diuinioresque, quam cæteras.

Cæterum cur viri sapientes hanc generis humani, diuinique permistionem excogitarint, & commentis euulgarint, ac fabulis, explicatissimè docet Eustathius ad primum Iliad. bene longo sermone, quem hoc loco describere ac Latinum facere non grauabor, ratus, nemini posse non iucundam accidere ingeniosi hominis pulcherrimam, & morali doctrinæ peraccommodatam allegoriam.

Sciendum est, inquit, aliquos introrsus rem penetrantes affirmare, Heroës esse genitos ex Deo, masculo cum humana femina coniuncto, vel contra ex dea coniuncta cum homine. Atque hoc pacto allegoriam interpretantur. Ex virtutibus, inquiunt, aliquæ sunt masculæ, ac viriles, vt fortitudo, Iustitia vindicatrix aduersus iniustos, Prudentia actuosa, & aliæ: aliquæ sunt veluti femineæ propter lenitatem, vt æquitas, amicitia, mansuetudo, misericordia, & alia huiusmodi. Illi ergo homines, qui participes erant virilis virtutis, dicebantur ex parente Deo; qui femineæ, ii ex matre Dea geniti appellabantur. Hæc illi: Historica autem veritas de Semideis hæc est. Antiquis magna erat contentio in honorandis Principibus suis, vt decet, & maioribus aliis & singulæ nationes inuenire studebant plures titulos honorificos regibus suis. Ideoque communes locos Encomiasticos egressi sunt ad laudandam excellentiam, & diuinitatem regiæ potestatis, neque simpliciter voluerunt amplius ex parentibus humanis eos deducere; sed arbitrantes, diuinum quoddam genus esse regiam conditionem, Deos ipsis parentes attribuerunt. Atque hoc varia methodo, variisque modis effecerunt, quemadmodum vnicuique Principi erat natura inditum; vt verosimilis esset diuina genealogia. Ergo quibus magnopere fulgebat nobilitas, & regia dignitas, hos à Ioue fecerunt genus deducere; quibus autem enitescebat oratio, iis Mercurius pater esse circumferebatur: Musicus vero Princeps, aut augur, & medicus, Apollinis filius adscribebatur: militiæ dux & strenuus, sub patre Marte constituebatur: cantores autem, & poëtas Calliope aut Terpsichore habebat pro filiis suis: quos ipsos etiam Apollo suos ducebat, quia cum Musis concinere fertur. Qui verò pascuis, & pecore delectabatur, non modo Panis gregibus præsidentis dicebatur filius, sed ipsius quoque Mercurii, aut etiam Apollinis, quia vtrique pastores sunt. Forrasse Zetes, & Calaïs ex Borea trahunt genus, quia veloces pedibus erant. Qui peritus erat rei nauticæ, aut feliciter imperium obtinebat in mari, Neptuni, aut Tritonis, aut Nerei, aut Nereidis, aut denique dæmonis alicuius marini, & aquis præsidentis genus habere putabatur. Qui balneis delectabatur, eum fluuius, aut fons aliquis peperisse fabulose dicebatur. qui venandi scientes, & studiosi essent ex siluestribus Nymphis esse geniti dicebantur. Qui diuitias ex terra parabat, cum deorum mater, vt filium complectebatur. Siquis Princeps iactator esset, qualis videbatur Antæus, & Titius, è terra nasci illico credebatur. Atque vt breuiter dicam, antiqui honoris exhibendi causa, mirifico modo reges suos nasci dicebant, & genus ducere a diuino semine, hosque Semideos appellabant. Huius autem sermonis voluntariam absurditatem allegoria molliebat. Allegoria enim non modo fabularum, sed historiarum quoque mollitudo vila antiquis est. Etenim vt Herodotus Deos hoc nomine appellari volebat, quia res omnes ornatè disposuerunt, ita ipsos quoque reges antiqui diuinitate donabant: cuiusmodi sunt populorum duces ex Homero, quibus heroicam virtutem forte fortuna tribuerunt, perinde ac si diuinis essent orti natalibus. Non solum vero Deos præsides constituebant hominibus, vt Heroës dicerentur ob virtutem, ac bonitatem, sed ad Dei nomen ipsos etiam euehebant. Multi enim repertores artium, aut mechanicorum instrumentorum inuentores, aut de populis benemeriti diuinum sortiti nomen sunt. Atque hoc fuit, quod populum Romanum impulit ad decernendos eos Deos, qui hominibus benefecerunt. Ex quorum numero fuit etiam Cæsar, qui primus ab ipsis appellatus est ex hominibus Deus.

Ita, inquam, disserit Eustathius, præclarè non modo verbis enarrans, sed digito pene demonstrans, ac sub oculos ponens quos antiqui nominarent Heroës. Quod si velimus etiam quærere, cur eiusmodi Semideis, Herois nomen impositum sit, id discere facile poterimus ab Etymologico Græcorum. Vbi hæc eius vocis interpretatio legitur,

Ἥρωας ἀπὸ τῆς ἔρας τῆς γῆς καλοῦσιν φασὶ, ὅτι ἐκ γῆς ἐγεννήθη τὸ γένος τῶν ἡρώων. Heroës ab era, hoc est à terra denominari dicunt; quia ex terra factum est genus Herorum. ἢ ἀπὸ τῆς ἐρωτήσεως· διαλεκτικοὶ γὰρ, hoc est, aut ab interrogatione: dialectici enim erant: ἢ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, aut à virtute: ἢ ἀπὸ τοῦ ἀέρος, ὥς φησιν Ἡσίοδος, aut ab aëre, vt ait Hesiodus: ἢ ἀπὸ τῶν ἐρώτων· ἐξ ἐρώτων γὰρ θείων ἔφυσαν. aut ex amoribus. Nam ex amoribus diuinis geniti sunt: ἢ ἀπὸ τοῦ ἐρᾶν, συνουσία μίξεως τῶν θεῶν. Aut ab erasi, hoc est à commistione deorum. ἢ παρὰ τὸ ἄρω, τὸ ἁρμόζω. Aut ab ἄρω, hoc est ab eo quod decet. ἢ παρὰ τὸ αἴρω τὸ κουφίζω. Aut ab ἐρῶ, hoc est à currendo celeriter. Ex his Etymologiis multæ probantur à Platone, atque in primis illa, quæ appellatos facit Heroës παρὰ τὸ εἴρειν hoc est ab eo, quod est dicere, quia facundi erant, & ad interrogandum, respondendumque paratissimi: & ea, quæ ab amoribus deorum causam nominis petit, à quibus geniti sunt, vt etiam plerique confirmant. Quamquam Hierocles philosophus qui ab ἔρως, hoc est ab amore, vt Plato eos denominatos autumat, non sic dictos ab amore censet, quod ab amore sint geniti, sed quod ipsi vehementer, & impotenter amarent, atque amore plenissimi essent.

Hos igitur Heroës eximia quadam, & incredibili virtute fecerunt præditos, hoc est ea, quæ non omnino diuina esset, sed quæ tamen humanam vinceret omnem, ac prope diuinam videretur attingere. In primisque fortitudinem iis, ac robur corporis tantum, ac tam inauditum attribuerunt, nullum vt existeret in terris monstrum, ad quod tollendum illico non conuolarent. Herculis illi labores in ore sunt omnium. Expeditio Iasonis aduersus draconem peruigilem, Bellerophontis aduersus Chimæram, Persei contra Gorgones & cetum immanem iam hiantem in Andromedam nobilia poëtici carminis argumenta sunt. Quin mores quosdam illis adscripserunt peculiares, ac proprios, vt eos à communi hominum conditione secernerent, & hominum captu superiores esse demonstrarent. Fecerunt eos in primis iracundos adeo, vt eius perturbationis prorsus essent impotentes, quod in Homerico cernimus Achille; amore perciros, ita, vt non solum ex ea commotione in furorem verterentur, & immanem animi rabiem, sed in mollitiem quoque diffluerent, non ab Heroë tantum abhorrentem, sed alienam ab homine: quod spectatur in Hercule, qui pallam induere muliebrem, columque, ac fusum tractare, lanam carpere, ac filũ ducere non erubuit, in gratiam Omphales, quam deperibat. Voluerunt eosdem esse humanum supra modum melancholicos: quæ constitutio quoniam tribuitur ab Aristotele iis omnibus, qui sint in qualibet arte, vel facultate præstantes, multo sane magis Semideis congruit, qui non modo præstantes essent, sed diuini propemodum haberentur. Et ne adeo factum, vt melancholia, vel atra bilis, qua laborare soliti sunt ingeniosiores, Heroica dicatur affectio τὸ ἡρωικόν, ex quo locus ille apud Ciceronem his verbis extitit: vt me non pœniteat hebetiorem esse; quasi diceret, tanti non esse, præstare cæteris ingenio, si oporteat ideo atræ bilis exuperantia laborare, ac pene furere. Dederunt iidem cibum quoque proprium, hoc est plurimum & tantum ex carnibus assis, non elixis, aut alioqui curiose coctis, & artificiose conditis. Legimus enim apud Platonem, Heroum mensis ab Homero non pisces, non elixas parari, & imponi carnes, sed assas tantum, quæ videlicet pararentur facilius, & artificium coquinæ non pollularent. Quod artificium tametsi Homero non fuit incognitum, vt autor est Iulius Pollux, Heroibus tamen haud ita cognitum fuit; quorum plerosque coquina non visos esse idem Pollux affirmat Ideirco, inquit Eustathios, Heroas inducit Homerus elixis quidem vtentes carnibus, sed præcipuè tamen assis. Et Homerus quidem vult Heroës expeditarum, & omnis rei coquinariæ sic negligentes, vt eos sibi ipsis coquentes nullo prorsus adhibito ministerio coquorum inducat. Nam apud eum Vlysses ignem parat, coquit, diuidit ipse per se. Et inter supplicationes Patroclus, & Achilles, carnes & ipsi coquunt, & aris imponunt. Menelao autem nuptias faciente, inquit Athenæus, Megapenthes ipse sponsus vinum propinat. Denique cum Vlysses, & Aiax, & Phœnix ad Achillem venissent, de reconciliatione cum Agamemnone transacturi, Achilles ipse paratis mensis præcinctus coquinam, ac cibos curauit, quibus egregios illos, sibique carissimos Principes exciperet, & honoraret. Staturam præterea, & magnitudinem corporis ingentem, communemque longè superantem ipsis fuisse adscriptam inuenimus apud Philostratum affirmantem, Heroas omnes fuisse maximè proceros, vno excepto Tydeo, qui propterea in Tragœdiis vti solitus est Cothurno; vt ea saltem accessione iustam Heroum magnitudinem exæquaret. Fueruntque denique arma propria, propriusque pugnandi modus. Et arma quidem ex ære, vt nos docet Homerus, cum Pisandri bipennem, sagittasque describit Merionis; & Pausanias in Laconicis, vbi tradit, Achillis hastam Phaselide in templo Mineruæ positam, ac Memnonis ensem in Æsculapii conditum æde prorsus ex ære fuisse. Pugnandi verò modus, ac ratio eorum peculiaris ex curru fuit equis iunctis duobus, vt videre licet apud Homerum; quamquam Hector iungit quatuor præter eorum morem & exaudacia.

Quemadmodum ergo istorum opinione certos quosdam Heroës habuerunt mores, suos ac proprios, ab aliis longè differentes, & communibus excelsiores, sic virtutibus instructi fuerunt, ac præditi præstantioribus, quam nostrates, & humanæ sint, quantumuis excellentes, & numeris omnibus absolutæ.

Hinc adeo virtutis Heroicæ natum est nomen ob similitudinem its tributum illustrium virorum præclare gestis, quæ aliorum egregia facinora sic antecellere videntur, quemadmodum Heroum illa virtus omnium hominum rectè factis ac virtutibus anteire vulgò putabatur.

QVÆSTIO CAPITIS PRIMI SECVNDA LIBRI VII.

An virtus Heroica vere, ac reipsa inueniri possit in homine.

QVærendum id necessario est, cum virtus huiusmodi potius idea videatur esse, quam virtus, si bene perpendantur ea, quæ illi, tum ab aliis, tum ab ipsomet Aristotele tribuuntur. Ait enim primum, Heroicam virtutem esse diuinam, & diuinos facere homines, qui ea præditi sint. Sed diuina virtus, & immortalitas ita non congruit homini, sicut virtus humana, & mortalitas non congruit Deo. Non ergo virtus Heroica vlla est, quæ cadere possit in hominem. Ait secundo loco virtutem Heroicam fines omnes humanæ virtutis egredi, & constitui supra nos, hoc est humanum captum, omnemque vim, & facultatem nostræ conditionis excedere. At eiusmodi virtus ab homine videtur aliena, eiusque naturæ conuenire non posse. Virtus enim certam quamdam amplitudinem habet, per gradus suos, partesque distinctam, quorum vltima est eá demum perfectio, quam hominis fas est attingere, & vltra quam eidem homini progredi, ac se promouere non licet. Ideoque pronunciatum illud eiusdem Aristotelis est verissimum, virtutem oportere spectari secundum vltimum, & maximum, hoc est totam virtutis amplitudinem, ac perfectionem debere nos ex vltimo, & maximo gradu metiri, quem potest habere. Ita enim intelligimus quam ampla, & perfecta sit, si supremum eius gradum, & terminum quem potest habere maximum, intueamur. Sed virtus Heroica hunc etiam gradum excedit, atque his egreditur finibus, intra quos virtus humana se tenet. Dicitur enim Heroica, quod humana sit maior. Igitur Heroica virtus verè, ac re ipsa esse non potest in homine. Quæ quidem argumenta, ex iis, quæ dicuntur ab Aristot. deducta possunt præterea huiusmodi ratione firmari. Virtus Heroica, vel in eisdem rebus, ac materia versatur, in quibus humanæ sunt positæ virtutes, vel in aliis longè diuersis occupatur rebus, aliamque materiam tractat ab aliis planè differentem, ac propriam. Si tractat eandem, non distinguitur ab humana virtute: si tractat aliam, & discrepantem ab ea, quam tractat humana, non conuenit homini, quem satis superque humanæ virtutes expoliunt: nec virtus Heroica vllum inuenit locum in eo, quin isteriam ipsi suppeditare non potest. Huius profligatio quæstionis plurimarum debet rerum vel cognitione, vel commemoratione, vel diuisione præparari.

Necesse igitur est initio ponere, virtutis Heroicæ genus esse multiplex, vt alibi nos docuimus, hoc est in lib. 4. ad cap. 3. q. 1. §. Animaduertendum. Et infra §. De virtute vero Heroica. Primum genus appellari poeticum potest: est enim id, quo poetæ præditos fuisse canunt Heroës illos ex altera parte homines, ex altera Deos. Quod genus Heroicæ virtutis intra fortitudinis materiam fermè se tenet, nec vllius præterea virtutis ingreditur fines; cum ii, quos hoc nomine tantopere celebrant, quorumque res gestas multiplici carmine frequentant, admirationem ideo solum apud populum obtineant, quod fortitudine cæteris hominibus anteiuerint. Vix enim in iis aliam vnquam virtutem, aut commemorant, aut spectabilem faciunt: nisi fortasse cum his ipsi quoque disciplinarum, aliarumque rerum inuentores coniungendi sint: qui tamen aliò, atque ad aliud Heroum genus pertinere videntur, vt infra dicemus.

Secundum Heroicæ virtutis genus dici debere videtur Aristotelæum, aut Philosophicum: quia traditur à plerisque Philosophis, atque hîc inprimis ab Aristotele. Est autem hoc genus, non illud, quod fuisse dicitur in Semideis à poëtis, sed id, quod per similitudinem, & comparationem eo figmento significabatur. Sunt enim Philosophis, & Aristoteli Heroës, non illi Semidei fabulosi, sed illustres homines, qui per eximiam aliquam, insignemque virtutem id apud homines olim assecuti sunt, vt honoribus, non modo summis, sed diuinis etiam interdum ornarentur. Hos quippe commemorat Aristoteles in lib. 7. de Repub. cap. 12. his planè verbis. Iam quoque per agrum esse debent tum Diis, tum etiam Heroibus distributa &c. & in Rhet. lib. 1. eo loco, vbi honoris genera enumerat vndecim; quibus insignes, & præ cæteris ornati virtutibus viri soliti essent à populis affici, inter ea recenset etiam immolationes, & lucos, qui sacri sunt, ac propterea genus honoris significant aliquod vsitato maius, ac planè diuinum. Sed hi Heroës à superioribus haud parum differunt; cum illi Semidei naturam obtinere semidiuinam, ac semidiuina, siue prorsus diuina præditi putarentur esse virtute: hi omnino, planéque homines & humana solum virtute crederentur insignes, sed adeo præstanti, vt nisi appellatione diuina explicari, nec aliis honoribus nisi diuinis remunerari posse viderentur. Quod si rationi minime consentaneum sit, iis tribuere diuinos honores, qui planè homines essent, id Aristoteli curæ non est, vbi virtutis illam præstantiam, quæ dici velit Heroica explicare contendit, exemplo rei, quæ fieret, non quæ fieri deberet. Est enim ipsi consilium hîc ostendere, hanc virtutis excellentiam, quæ dicitur Heroica, in iis tantum hominibus esse, qui similes antiquis Heroïbus sunt. Ac sunt iis profecto similiimi isti, qui virtute aliqua spectabili longè aliis antecellunt, vt per comparationem, & similitudinem ex illius allegoria fabulæ demonstrabitur. Dicebantur ii ducere genus, & ortum à Diis, atque ex amore diuino geniti, quia sine diuino quodam afflatu magna hominum facinora fieri non posse creduntur, nec aliunde honestæ, ac præstabiles actiones existunt, quam ex honestarum rerum ac diuinarum amore vehementi; qui haud minus accendit animum, quam libido corpus inflammet. Quin illa ipsa diuinæ naturæ cum humana per amorem coniunctio videtur id quoque significare; præclara Heroum, hoc est magnorum virorum opera

oriri ex animæ nostræ parte illa penè diuina, quæ dicitur intelligens, cum parte deteriori, quæ sentiens, & appetens est: perinde ac si humanas omnes appetitiones illa in se conuerteret, & faceret omnino diuinas. Itaque parentes magnorum hominum, qui verè dicuntur Heroës, haud alii sunt, quam mens ad res diuinas conuersa, & sentiendi, appetendique vis exterior, atque purgata, menti prorsus obtemperans, & contentanea. Allegoriam vberiorem tradidimus ex Eustathio in quæstione proximè superiori, quæ inde repetenda erit cui cordi sit. Nunc enim hoc solum additamento perstringenda fuit, vt ostenderemus, Heroicam hanc virtutem, de qua loquimur, illi similem esse, quæ Heroum fuisse dicitur, & ab ea metaphoricum quidem, sed præclarum nomen appellationemque sumpsisse.

Cæterum quid hæc virtus sit, & cur verè propriéque sit Heroica, repetamus altius, & disserendi sic exordiamur inquirere. Homo quemadmodum nudo corpore, sic nudo etiam animo prodit in lucem, Solis enim à natura facultatibus ad virtutes æque, ac vitia capessenda nascitur instructus; vt in eius manu sit positum, quibus informari potius velit; virtutibusne, quæ perficiunt animum, an vitiis, quæ eumdem inficiunt, & labefactant. Quod si præteritis vitiis, expoliri, informarique virtutibus velit, hoc ordine graditur, & procedit ad summum. Primo quippe velut initia offerunt se continentia, & tolerantia, quibus incontinentia & mollities aduersantur. Sequitur, quasi medium, virtus, cui vitium contrarium est. Apparet ad extremum Heroica virtus tamquam finis, & suprema perfectio, cui feritas opponitur, aut immanitas. Continentia recte præparat, & afficit hominem, virtus moralis ad vitam ciuilem præparatum informat, Heroica virtus supra ciuilem, communemque conditionem euehit, ac sustollit. Virtus igitur Heroica videtur esse fastigium quoddam, apexque virtutis, quem plerique virtutis eminentiam & fulgorem appellant. Sed quoniam virtus est duplex, altera morum, intelligentiæ altera, quæri potest, cuiusnam è duabus Heroica virtus apex, splendor, & excellentia sit. Quæ sanè quæstio facile profligabitur, si virtutes intueamur eas, quibus vulgo, atque ab omnibus Heroicum nomen imponimus. Si enim id spectemus, & loqui ex omnium sententia, propriéque velimus, haud dubie dicemus, Heroicam virtutem esse fulgorem, apicemque virtutum moralium, & earum præsertim, in quibus eminere supra cæteros, & enitescere difficilius est. Hunc quippe gradum, splendoremque moralium existimant omnes esse propemodum supra hominis vires collocatum, atque ad eius adeptionem non tam humanam, quam diuinam facultatem efflagitari. Idque profecto confirmat, cum ipsa feritas opposita, quæ morale vitium est, tum Heroum illa, quæ traditur in fabulis ex diuino humanoque semine permista conditio. Significat enim exprimitque illustres, & præclaros mores, qui ex recta ratione diuinitatem quodammodo præ se ferente, humanaque appetitione ei obtemperante, nascuntur, vt diximus.

Quare quicumque dicti Heroës sunt, atque hoc nomen opinione gentium promeruerunt, omnes eximia, vel fortitudine, vel liberalitate, vel magnanimitate, vel iustitia, vel aliis eiusmodi morum virtutibus effulserunt. Non enim ab Homero Agamemnonis, Achillis, Hectoris, aut Æneæ scientia, vel Sapientia, sed morales virtutes, hoc est fortitudo, magnanimitas, & rerum asperarum perpessio celebratur. Atque, vt hos prætereamus, qui poëtarum Heroës potissimum sunt, & eos producamus in medium, qui verè virtutem obtinuerunt Heroicam, illi similem, quæ vera non erat, sed fingebatur, à M. Tullio. Cassius, & Brutus Cæsaris interfectores appellari sæpe solent Heroës; haud quidem ob vllam intelligentiæ virtutem, sed ob fortitudinem, aut magnanimitatem, si tamen ea verè magnanimitas, aut fortitudo fuit, ac non projecta temeritas potius, & audacia. Dicitur ab eodem M. Tullio idem Cæsar, & publicè perhibetur, aut Deus aut similis Deo; non quidem ob sapientiam, qua tamen ille pollebat eximia, sed propter magnanimitatem, qua facile hostibus ignosceret, omnesque iniurias nullo negotio condonaret. Locus est celeberrimus, & in omnium ore verba illa sunt ex Orat. pro M. Marcello. Hæc qui faciat non ego eum summis viris comparo, sed simillimum Deo iudico. Est ergo gradus Heroicus splendor quidam, fulgorque virtutum, non quidem omnium, sed earum nominatim, quæ morales appellantur. At quoniam inter ipsas morales virtutes aliquæ sunt, in quibus hic splendor, & præstantia potius apparet, ac facilius eminet, diximus, Heroicam virtutem earum esse potissimum apicem, quarum opus aut difficilius est, aut communibus reipublicæ, priuatorumque commodis ciuium vtilius: cuiusmodi sunt fortitudo, magnificentia, liberalitas, magnanimitas, aliæ. Quamuis enim ille splendor, & summus apex etiam in minoribus virtutibus, mansuetudine, clementia, moderatione, lenitate, cæterisque notari quoque possit, ac deprehendi, minus tamen in ipsis apparet, ac prominet. Explodenda igitur esse videtur Eustratii, boni alioquin interpretis opinio, arbitrantis Heroicam virtutem esse perturbationum animi absolutam quamdam & perfectissimam euulsionem; perinde ac si homo supra communem conditionem hominis euehi non possit, nisi humanas affectiones exuat omnino omnes. Explodenda, inquam, videtur esse, quia nec vera est, nec Aristoteli consentanea. Morales enim virtutes moderationes quidem perturbationum sunt, non extirpationes, & penitus euulsiones. Quin Aristoteles ipse solidam illam absolutamque commotionum depulsionem, in vitio, non in virtute ponendam putauit adeoque non potuit vim Heroicæ virtutis in ea re collocare, quam improbabat, & vitiosam esse arbitrabatur. Est igitur Aristoteli virtus Heroica nihil aliud, quam summa præstantia, siue fastigium moralis virtutis, & apex, qui apparere, & existere potest in virtutibus singulis, vt diximus, sed in aliquibus tamen apparet & cernitur illustrius. Id, inquam, dicendum est, si loquendum propriè sit; Heroicam virtutem in solis positam esse

moralibus, nec intelligentiæ virtutibus euiuſmodi nomen appellationemque conuenire.

Quod ſi tamen haud ita propriè loqui velimus, ac dicere quod à nonnullis interdum dici videmus, pronunciare non dubitabimus, ipſas quoque virtutes intelligentiæ ad ſummum quemdam gradum, hoc eſt humano penè maiorem prouectas, poſſe tandem Heroicas appellari. Qui enim ſummopere aliqua præſtiterunt in arte, aut beneficio ſingulari genus humanum affecerunt, Heroës dicti, & Heroum nomen apud pleroſque ſunt conſequuti; qualis in primis Æſculapius fuit, habitus Apollinis filius, quod artem medendi reperiſſet, & demonſtraſſet hominibus: qualis fuit Orpheus ab eodem Apolline genitus, vt vulgo creditum eſt, quod Muſicæ fuiſſet author, & modulatè canendi rationem docuiſſet. Quippe illuſtriores artes inter diuina, & mortalia videntur intermediæ: quia ex quadam ingenii veluti diuinitate naſcuntur, & in re mortali fluxaque verſantur, vt Heroum eſſe opera putabantur, diuina partim, ac partim humana. Qui vero ſcientia, ſapientiaque præſtiterunt, ii quoque appellantur interdum Heroës. Nam authores quidam ſapientiæ, ſcientiæve, ac diſciplinarum, quarum inuentio ex ſola illa animæ parte, quæ diuina credebatur, oritur, Dii potius quam Heroës habiti ſunt; cuiuſmodi Apollo, ac Muſæ ſunt, & Minerua Sapientiæ Dea, ex capite Iouis in lucem producta; ſed ii tamen, qui earumdem non inuentione, ſed vſu præ cęteris excelluerunt, non abſolutè Dii, ſed Heroës exiſtimati ſunt. Contendit Franc. Piccolom. Sapientes nullo modo dici Heroës debere, ſed oportere potius appellari Deos, quia ſapientis nomen altiſſimum eſt, ac ſoli Deo conuenit, vt dixit Plato; nec ſapientia in re fluxa caducaque, ſed in permanente ac diuina verſatur: adeoque ſapientis conditio præſtat Heroicæ, quæ prorſus diuina non eſt. Quæ cauſa videtur eſſe, cur ſapientes haud in aëre dicantur habitare, ſicut Heroës, vbi eos collocat Plato, nec in inſulis Oceani Britannici, quas eoſdem incolere Plutarchus affirmat, ſed ſupra cælum perſubentur euehi, vt in Phædro idem Plato ſcriptum reliquit. Reprehendendum adeo putat Buridanum, alioſque, qui dixerint, etiam in Sapientia, & contemplatione reperiri gradum Heroicum, & Sapientiam ipſam eſſe contemplationem Heroicam: perinde ac ſi contemplatio, ac Sapientia, gradus Heroicus ſcientiæ ſit. Sed hæc fruſtra contendit, fruſtraque Buridanum accuſat, quia ſapientes tam Dii, quam Heroës appellantur impropriè. Quippe virtus, quæ propriè dicitur Heroica, in moralibus hæret virtutibus, nec euiuſmodi nomen cum ſcientia, ſapientiave, aut aliis virtutibus intelligentiæ communicat, niſi per abuſionem, & appellationem impropriam, vt demonſtrauimus; qua vſum puto Buridanum, alioſque, qui eum ſecuti, etiam Philoſophos aliquos, Heroës dicere voluerunt. Maneat igitur in ſumma, virtutem Heroicam eſſe moralium virtutum in appetitione poſitarum inuſitatam excellentiam, & velut exuperantiam quamdam ad ſupremum faſtigium, culmenque perductam. Quamuis enim in iis etiam, quæ doctrina traduntur, atque adeo in liberalibus artibus hæc conſtitui virtus impropriè poſſit, propriè tamen ad morales virtutes pertinet, ac potiſſimum ad eas, quæ vel præcipuè viro ſunt dignæ, vel conatum, contentionemque vehementiorem efflagitant. Atque hæc è tribus initio propoſitis eſt ſecunda illa virtus Heroica, quam diximus appellari poſſe Ariſtoteleam, ac Philoſophicam, vt eam, & à prima, quę fabuloſa eſt, atque à tertia, quæ eſt veriſſima, ſed, vt demonſtrabimus, Theologorum propria, diſtingueremus.

Reſtat igitur hoc tertium Heroicæ virtutis genus, Ariſtoteli, ac Philoſophis incognitum, a noſtræ Religionis traditum magiſtris, factoque, ac re demonſtratum ab iis, qui in Chriſti gratiam, aut mirificè corpus afflictarunt ſuum, aut mortalia contempſerunt omnia, aut in diſcrimen dederunt vitam, & ſanguinem profuderunt. Virtus quippe actionum ſibi congruentium fons, & principium eſt; actio autem omnis finem expetit, & alicuius boni gratia producitur; adeoque virtus, quæ vt ſæpe diximus, hominem perficit, eatenus eum perficere dicenda eſt, quatenus idem homo contendit in finem: ſed virtus aliqua in finem relata ſupra cęteras eminere dicitur, vel quia finem ipſum propinquius attingit, vel quia perducit hominem ad finem longè præſtantiorem, & meliorem. Virtus igitur Heroica, quæ fulgor, ac ſplēdor virtutis eſt, altero è duobus hiſce modis eminere debet, & cæteris antecellere; nec vlla poterit Heroica iure dici, quæ vel finem propinquius, quam cæteræ non attingat, vel ad finem excellentiorem, & præſtabiliorem hominem non perducat. Duplex enim humanarum actionum eſt finis, alter ſummo huius vitæ bono definitus, ab Ariſtotele in his moralium, & in aliis Politicorum libris abundè traditus, alter vltra eiuſdem vitæ limites longe prouectus, & in futura collocatus immortalitate, à Platone, Platonicique per caliginem, ac veluti per tranſennam inſpectus; à Theologis vero dilucidè, clariſſimiſque diſputationibus explicatus. Ergo virtutes, quæ hominem ad priorem illum finem proximè ducunt, morales, ac ciuiles appellantur, quia morale illi bonum, ac ciuilem felicitatem oſtendunt. Inter quas illę, quæ firmius, conſtantius, & ſplendidius eumdem finem attingunt, comparatæ cum cæteris obſcurioribus, atque ignobilioribus, appellantur Heroicæ. Cæterum fit, vt homines hoc fine moralis, & ciuilis boni prætereito, vltraq; plurimum prætergreſſi, alium reſpiciant diuinum, & immortalem finem aliiſque velint informari virtutibus, quæ ad eum aſſequendum, & contingendum idoneæ ſint. Hinc igitur exiſtunt apud Theologos alię quædam virtutes, quæ melius, veriuſque dicentur Heroicę. Non enim ciuilem ſolum, humanamve, ſed cæleſtem, ac diuinam pariunt felicitatem; nec ſolum nos reipublicæ, ciuibuſque communi conuictu, & ſocietate conciliant, ſed cælitibus adſcribunt, coniunguntque cum Deo. Harum vero virtutum Heroicarum, vt res intelligatur planius, duplex conſtituendum eſt genus; vnum earum, quæ nobis diuinitus inſeruntur, appellanturque Theologicæ: alterum earum, quæ morales

quidem sint ipsæ per se, studioque nostro, ac labore parantur, sed à Theologicis virtutibus, ad altiorem statum, conditionemque subuehuntur. Priores illæ, quoniam in tam eximiũ finem intendunt, vt rectà gradiantur ad Deum, & cum Deo nos nulla interposita, vel intermediare, atque, vt dicitur, immediatè coniungant, Heroicæ absque dubio dici debent, tantoque præstabiliores moralibus illis Heroicis de quibus diximus, existimandæ sunt, quanto præclariorem, & excellentiorem finem propositum habent. Posteriores autem quamquam his inferiores sunt, Heroicæ tamen sunt appellandæ, habendæque perfectiores quam eædem simplices, quæ nullis eiusmodi promouentur adminiculis. Ipsis enim accedit diuina fides, edocens atque illustrans intelligentiam; sequitur charitas diuinis ardoribus. Voluntatem incitans, addit extremum impetum spes, æterno prouocata præmio, quod prope manu iam tenet, animoque videtur & cogitatione præuertere. Hinc adeò fit, vt quædam virtutes, quibus antiqui appellationem Heroicam non impertiuerunt, Heroicæ tamen à nobis habeantur. Homines enim eximiè temperatos, aut castos, aut opum, honoris, & gloriæ contemptores, quos neque Græci, neque alii vnquam appellarunt Heroës, in Heroum numero ponuntur à nobis, quibus est compertum, eas illorum virtutes ad sublimiorem ordinem, gradumque superiorem fuisse à diuina fide, à spe, atque à charitate prouectas. Monet quidem D. Augustin. in lib. 7. Ciuit. cap. 21. Martyres Christianæ Religionis, Heroës appellari non oportere; sed monet eos, qui nomen ipsum Heroum in antiquorum vsurpant sententiam. Quoniam autem quid hoc nomine significari translate velimus, enucleate iam demonstrauimus, patietur nos Heroës ita Martyres dicere; quemadmodum ipsam fortitudinem Martyrum, ac cæteras aliorum virtutes euectas ad apicem absque reprehensione appellamus Heroicas. Non enim solum Martyres diuina fortitudine nobiles, vt docuimus, Heroës dicimus, verum etiam alios, qui minoribus floruere virtutibus, in primisque temperantia, castitate, virginitate, rerum omnium admirabili contemptu eadem appellatione dignos existimamus; modo virtutum illarum attigerint culmen, & earum splendore cæteros antecesserint. Eiusmodi enim virtutes, quæ alioqui morales sunt, excellentiam hausisse scimus à Theologicis, à quibus extra moralium communem euocantur ordinem, & in Heroico collocantur. Hoc est, inquam, virtutis Heroicæ tripartitum genus à nobis animaduertendũ, antequam de controuersia decernamus; primum poëtarum, secundum Aristotelis & philosophorum, tertium excellentius, atque diuinius, Theologorum.

Reliquum nunc est, ad cætera præcognoscenda disquirere, num Heroica virtus genere siue specie differat, ac distinguatur à cæteris, quæ sunt morales, & ex hoc limite non egrediuntur: quam nos disputationem tractauimus in lib. 4. ad cap. 3. q. 2. sed tamen hoc loco nec me pigebit aliquid addere, nec alios pœnitebit, opinor, legere. Ac primo quidem ponendum est, nullam hîc esse controuersiam de illa poëtarum Heroica virtute, quæ diuina esse fingebatur; nec de Theologicis illis, aut moralibus quidem sed à Theologicis aut in imperio & potestate habitis, aut excitatis, & promotis atque ad alium ordinem seriemque subductis. Hæ quippe absque dubio, specie, seu genere differunt, non à moralibus tantum, sed etiam ab Heroicis Philosophorum, quæ neque diuinitus inspiratæ sunt, nec ab inspiratis vlla ratione ducuntur, aut reguntur imperio. Est ergo solum hæc quæstio de his, quas diximus appellari posse vel Aristoteleas, vel vniuersè philosophicas. Quærimus enim, an id, quod moralibus Heroicus addit gradus, faciat, vt Heroica virtus à morali specie distinguatur.

D. Thomas in 1. 2. q. 54. ad 3. vnus videtur esse, qui velit Heroicam specie à morali distinctam, & his quidem rationibus, vt ex eius perbreui concisoque sermone colligere licet, impulsus. Aliæ virtutes regunt, ac dirigunt actiones differentis distinctæque naturæ. Ciuilis quippe, ac moralis dirigit actiones humanæ naturæ, Heroica vero actiones superiori excellentiorique naturæ congruentes. Differunt ergo specie, quemadmodum specie differunt earum fines, qui sunt actiones dirigendæ, inter se diuersæ ac discrepantes. Quod si mirum tamen alicui videatur, virtutes, quæ tractent eamdem prorsus materiam, veluti temperantiam, & Heroicam temperantiam versantes in iisdem voluptatibus, & sensibus corporis, esse diuersas inter se specie; poterit id demonstrari amplius exemplo liberalitatis, & magnificentiæ; quæ quamuis in eadem versentur, occupenturque materia, solaque magnitudine differant, & paruitate, ab Aristotele tamen differentes specie iudicantur. Idemque censetur ab eodem de magnanimitate; quæ se magnis dignam honoribus autumat, & honores propterea magnos exposcit, ac de altera virtute, non quidem opposita, sed cum ipsa comparabili, quæ moderata honoris appetitio est: facit enim illas specie differentes. Denique differentia hæc & distinctio facile potest intelligi ex oppositis inter se vitiis vtrique virtuti contrariis. Nam oppositum Heroicæ vitium est feritas, oppositum virtuti morali vitium est à feritate specie distinctum ac genere, vt enim docet Aristot. in feritate exploditur ratio, in vitio tantum peruertitur, & deprauatur. Sicut enim fera cum homine comparatur, ita morale vitium cum feritate confertur. Homo autem ac fera specie inter se discrepant; idque fortassis Aristoteles indicat cum de morali, ac de Heroica virtute distinctis in libris disserit; quasi demonstrare velit, virtutes ita esse distinctas, vt de ipsis oporteat distinctis locis, distinctaque disputatione disserere.

Sed probabilior tamen esse videtur aliorum opinio, contendentium Heroicam virtutem à morali non differre specie; sed ea solum ratione, qua id quod perfectius est, à minus perfecto distinguitur. Idque potest his planè rationibus demonstrari. Vtriusque virtutis, Heroicæ ac moralis idem omnino finis, idemque propositum est; ciuile videlicet bonum: nec alio nomine in eo differunt, nisi quod Heroica firmius,

&

& constantius, absolutius, exactius, atque splendidius illum finem boni ciuilis attingit. Deinde videtur eadem planè definitio vtrique congruere. Est enim vterque habitus cum electione coniunctus, in ea perturbationis animi moderatione positus, quæ vnicuique vitæ sit accommodata. Cum enim duplex sit vitæ ratio, contemplatrix vna, agens altera, & operosa, oportet habitum virtutis in moderandis animi nostri commotionibus ad spectare, vt genus vtrumque perficiat. Quamuis autem vitæ genus interdum, ac finis distinguantur, non tamen ideo necesse est essentiam distingui, formamque virtutis, vt cernimus in hominis ad contemplandum addicti, & in ciuilis, atque actuosi viri temperantia, quæ prorsus eadem est, cum tamen illi propter fines inter se varios, ac distinctos, variam quoque ac distinctam inter se postulent moderationem. Temperantia verò est eadem, quia medium Geometricum idem est. Igitur in Heroica quoque virtute non est varia, nec mutatur ipsius ciuilis virtutis essentia, quæ medium Geometricum est, sed mutantur, & varii tantummodo sunt rationis termini, ex quibus analogia desumitur vtrique virtuti congruens, & consentanea. Et sane, qui Heroes olim dicti sunt, haud alia floruerunt, fulseruntque fortitudine, vel magnanimitate, quàm iis, quæ inter ciuiles moralesque virtutes recensentur. Quod si maior aliqua tamen inter Heroicam, moralemque videatur esse distinctio, dicere non dubitauerim, differre specie; modò distinctio non intelligatur ea, quæ sic à specie repetitur, vt dicatur essentialis. Vt enim docet nos Aristoteles in lib. 10. Meta. cap. 25. duplici ratione dicuntur aliqua differre specie, hoc est, vel per intima principia naturam ipsam essentiamque contingentia, qualis est equus, ac leo, vel per externa, hoc est per accidentia quædam ad materiam pertinentia, qualis est Æthiops, & Scytha, mas, ac femina. Virtus igitur Heroica, de qua disserimus, hoc est, non illa Theologorum diuinitus inspirata, sed hæc Peripateticorum, quæ fulgor est, & præstantia moralium; haud quidem distinguitur a morali virtute per essentiam, sed per externa quædam accidentia inter se specie distincta. Differentes quippe specie sunt vtriusque conditiones, effectionesque, aliudque virtuti congruit, qua parte moralis est, aliud qua parte dicitur Heroica. Sed hæc persequi pluribus haud est necesse, quæ satis explicauimus in 4. lib loco supra proposito: vbi etiam abundè docuimus, quid causæ sit cur à liberalitate magnificentia, cur à mediocri, vel moderata honoris appetitione magnanimitas specie distinguatur, non autem a morali virtus Heroica.

His explicatis, quid de proposita quæstione statuendum sit, apertissimum, ac planissimum est. Heroica enim illa virtus eorum, qui dicti sunt Heroës, hoc est Deorum, siue Dearum & hominum filii, quia fabulosa & commentitia fuit, esse non potest in homine, quia quod fictum & fabulosum est, nusquam est. Illa verò Peripateticorum, quæ metaphoricè, ac per similitudinem Heroica dicitur, & florem fulgoremque moralis habet, re ipsa inuenitur in homine; atque interdum cernitur in iis, qui ob excellentiam virtutis eximiam & raram, comparabiles aliqua ratione cum Heroibus sunt. Illa denique Theologorum haud dubiè in hominibus est, sed in iis, qui sunt Christianorum sacris initiati. Horum enim animis diuinitus infunduntur, inspirānturque virtutes illæ, quæ Theologicæ nominantur.

Superest earum confutatio rationum, quibus ostendi videbatur, Heroicam virtutem re ipsa, veréque inueniri in homine nunquam posse. Ac prima quidem confutatur ex eo, quod cum Heroica virtus ab Aristotele, alijsve diuina dicitur, haud propriè diuina dicatur, sed per similitudinem, ac metaphoricè: quia gradus ille virtutis Heroicus reddit nos, efficitque Deo simillimos, quantum tamen efficit, reddique nos patitur humana conditio. Quamquam enim in Deo nullus est habitus, sed pura solum essentia, in qua nec perturbatio est, nec virtus vlla moralis, quæ perturbationes temperet, ac moderetur, nec Heroica supra morales eminens, easdemque morales ad apicem euehens vltimum, Heroica tamen virtus ob excellentiam, quam supra cæteras obtinet dici quodammodo potest diuinam aliquam homini similitudinem impartiri. Quatuor quippe gradus virtutis sunt, per quos iter habemus, & ascendimus ad Deum, illique similes, quantum licet, efficimur; naturalis, moralis, rationalis, Heroicus: primus id nobis præstat, vt ad probitatem moris excipiendam parati simus, secundus efficit probos, tertius sapientes, quartus Heroicos, atque, vt ita dicam semidiuinos: hic aliquid præter hæc homini concessum est, cuius beneficio Deo similis efficiatur.

In secunda ratione contenditur ex Aristotele, virtutem Heroicam supra hominem esse; perinde, ac si supra omnem hominem ipsa esset, & humanæ conditionis fines omnes, limitesque transcenderet. Quod verum non est, nec traditur ab Aristot. sed id solum est verum, idque sibi vult idem Aristoteles, Heroicam virtutem supra aliquem hominem, hoc est supra communes homines esse. Maior quippe pars hominum Heroicæ virtutis est expers, vel quod naturali facultate, vel quod eruditione, atque institutione careant idonea ad gradum illum eximium attingendum. Quamquam enim Stoicorum placitum est, vnumquemque hominem cuiuscumque virtutis, quantumuis eximiæ, perfectæque participem esse posse, cum ei externa præsidia ad parandam virtutem haud putarent esse necessaria; ex Aristotelis tamen opinione id aliter euenit, qui censuit, multas esse virtutes, quæ adminiculum ab externis exposcant, vt exemplo liberalitatis, & magnificentiæ docuit. Cum ergo virtus Heroica splendor quidam moralis, eiusque virtutis sit, quæ plura postulat adiumenta naturæ, fortunæq; & illustria quædam instrumenta, dicendum est,

solum in splendidè natis, educatisque, & in iis, qui facultate naturæ præditi sint optima, eam locum habere posse, adeoque supra plures homines esse, eorumque vincere facultatem, sed non omnium. Multi enim sunt ad eam idonei, nec viri solum, sed etiam feminæ; quarum exempla legas apud Plutar. in lib. de virtutibus mulierum. Quin apud Hebræos est clara Iuditta, apud alios Artemisia, Zenobia, Penthesilea, Amazones omnes; vt propterea poëtæ finxerint in fabulis, non homines solum, sed fœminas etiam aliquas à Diis originem ducere, quas nominant Heroinas. De tertia ratione respondendum est, Heroicam virtutem eamdem tractare materiam, quam tractat moralis, nec aliud hinc effici, vel vinci, nisi virtutem Heroicam à morali specie vel essentia non esse verè perfectéque distinctam: quod vltro concedimus, ac supra verum esse docuimus.

QVÆSTIO CAPITIS I.

TERTIA LIBRI VII.

In qua facultate animi virtus Heroica posita sit.

CVM Heroica virtus à morali propriè non distinguatur eo modo, quo species distinguitur à specie, sed verè propriéque sit moralis, videtur omnino consequens, in animæ parte ac facultate, quæ sentiens appellatur, eam oportere collocari; qua in parte morales positæ virtutes sunt. Plurimi tamen sunt, qui eam alibi collocant, & in anima intelligente positam volunt. Sed horum aliqui hoc ideo dicunt, quod nullas esse censent Heroicas virtutes, nisi Theologicas, alii idem idcirco confirmant, quòd Sapientiam quoque, ac scientiam, cæterasque virtutes intelligentiæ propriè putant Heroicas esse. Quod à nobis in proximè superiori disputatione confutatum est. Inter eos, qui omnem virtutis Heroicæ vim in Theologicis ponunt, princeps videtur esse Suessanus, qui dicere non dubitauit, ex Aristotelis sententia, virtutem Heroicam haud aliam esse, quam, Sanctitatem ex charitate profectam. Sed hoc nihil est aliud quam Theologorum placita cum Peripateticorum opinione permiscere, quæ duo inter se coniungi, componique non semper queunt. Aristoteles quippe virtutes illas Theologicas ne suspicione quidem informare animo, vel assequi differendo potuit: nec aliã nouit rationem, ac modum, quo cum Deo coniungeremur, nisi moralem, contemplatricemque felicitatem; adeoque virtus ex eius opinione ad alium nos finem perducere non potest, quam ad alterum è duobus hoc est ad beatitudinem, vel moralem, ciuilemque, vel inspectricem, & contemplantem. Prætereire igitur hos oportet, qui virtutem Heroicam in animæ facultate intelligente ponunt ideo, quod eam Theologicam faciant, nec vllam esse putent Heroicam, quæ Theologica non sit. Ad alios accedamus, qui Peripatetici tantummodo sunt, nec in fines Theologorum inuadunt; sed contendunt tamen, in eadem animæ parte intelligente sitam esse virtutem Heroicam, nec esse posse in sentiente, vbi morales virtutes sunt, appetitiones cupiditatesque modo, ac ratione regentes. Quorum argumenta breuiter ac summatim exposita huiusmodi sunt.

Primum. Heroica virtus appellatur ideo diuina, quòd eius beneficio penè diuinus, ac similis Deo redditur homo. Igitur in ea parte animæ ponenda est, quæ quodammodo diuinior est, ac nos facit similiores Deo. Eiusmodi autem est animæ pars intelligens. In intelligente igitur animæ facultate posita virtus Heroica est.

Secundum. Heroica virtus est virtus optima, nec homini contingere melior vlla potest, aut excellentior quam Heroica. Oportet igitur eam esse virtutem optimæ facultatis. Optima verò facultas animæ, intelligens est, non sentiens & appetens.

Tertium. Heroica virtus, quoniam summa, & optima est, ea videtur esse, in cuius opere consistit humana vita felicissima, & optima. Sed vita felicissima, & optima in sapientia & contemplatione ponitur ab Aristot. in lib. 10. Ait enim per eiusmodi vitam contemplatricem hominem viuere, non secundum hominem, sed secundum id, quod aliquid in eo videtur esse diuinum.

Alii verò longè plures, & boni philosophi Heroicam virtutem in sentiente, atque appetente anima collocant, rationibus ducti valentioribus, & potioribus. Quarum prima hæc est. In ea facultate animæ sitam esse virtutem Heroicam oportet, in qua posita feritas est: contrariæ enim inter se sunt. Contraria verò, vt docet Aristot. nata sunt fieri circa idem, hoc est ab eadem facultate producuntur. Eiusdem quippe facultatis est progredi, & regredi. Sed feritas in animæ sentientis appetitione est, quia per eam homo similis feris, ac belluis redditur. Feris autem belluisque fit similis ex appetitione, ac sensu, non ex intelligentia, qua bestiæ carent. Secunda. Differentia inter continentiam, & virtutem communem, siue humanam, & inter Heroicam ipsam hæc à nonnullis esse decernitur ex Eustrat. quod continentia commotiones, ac perturbationes animi nunc comprimit, ac frangit, nunc liberas esse patitur, & infrænes; virtus autem humana semper eas habet in officio, ac potestate nec sinit excedere; virtus demum Heroica sic cohibet, vt vix ab animo sentiantur. Commotiones autem quas ita cohibet virtus Heroica, sunt animæ sentientis. Igitur in anima sentiente virtus Heroica est. Tertia. Virtus Heroica non differt à morali, vt supra demonstratum est. Morales autem virtutes in appetitu sentientis animæ sunt. Inter hos autem, qui ob has, aliasque rationes affirmant, in anima sentiente, & appetente positam esse virtutem Heroicam, discrimen aliquod est ex eo, quod eam aliqui solum in appetitu irascente constituunt, non etiam in concupiscente. Cum enim id, quod Heroicæ virtuti faciendum proponitur, summopere difficile,

atque arduum sit, ad aliam facultatem quam ad iram ea pertinere non posse videtur. Quæ causa fuit, cur Achilles, & Heroum cæteri a poetis insignitè Stomachosi, ac maximè iracundi esse fingerentur. Sed hæc opinio non videtur esse probanda; cum facile, ac difficile non distinguant, ac differentes faciant animæ facultates, sed virtutes potius, & habitus etiam facultatis eiusdem. Ipsa verò Heroicæ virtutis excellentia, & splendor eximius in omnibus esse potest virtutibus morum, vt demonstrauimus: inter quas haud paucæ sunt, quæ ad facultatem concupiscentis animæ pertinent, quia earum officium in cupiditate moderanda & regenda maximè cernitur. Illud tamen fatendum est, Heroicam virtutem in iis potissimum apparere virtutibus, quæ in ira, siue in irascendi facultate sunt positæ, cuiusmodi fortitudo est, ac magnanimitas. Heroicis enim viris proposita est, honor, victoria, aliæque huiusmodi supra cæteros excellentiæ, quarum appetitio ab irascendi vi eorem, ac stimulum habet.

Dicendum igitur est, Heroicam virtutem in ratione, atque appetente anima sedem habere, nec esse tantum in irascente, verum etiã in concupiscenti facultate. Argumentis autem propositis vna eademque confutatio congruit. Cum enim pleraque contendant idcirco virtutem Heroicam in intelligente animæ facultate collocandam esse, quod tum ipsa virtus Heroica, tum intelligendi facultas diuina dicatur, satis est respondere, diuinam vtramque metaphoricè, ac per similitudinem dici. Quod autem de felicissima vita subiungitur, id quoque concedendum Heroicæ virtuti est, vt felicissimam tribuat vitam. Sed vita felicissima illa etiã est, quæ à morali virtute proficiscitur, si virtus ipsa ad summum eius apicem splendoremque perducta sit; qualis est Heroicus gradus in qualibet virtute morali. Neque enim necesse est, Heroicam virtutem vincere virtutes omnes, hoc est etiam contemplatrices: sed illi satis est, si vincat omnes è morali tantum genere virtutes, cuius generis ipsa etiam est. Quod autem attinet ad alias virtutes in intelligentia positas, per similitudinem, & improprie ipsis quoque contemplatricibus hoc nomen imponitur.

Esset hoc loco subiungenda disputatio de feritate, quam Heroicæ virtuti facit aduersantem Aristoteles. Sed quoniam in hoc primo capite pollicetur, se de illa dicturum accuratius infra, id quod præstat in cap. 5. vbi sedulò, ac diligenter totam vim, naturamque feritatis exponit, ibi nos etiam hanc dissertationem sumus explicaturi, ne vnius, eiusdemque rei tractationem pluribus locis, diuisimque tradamus. Quæ causa item est, cur de continentia, atque incontinentia nihil hîc disseramus. De ipsis enim in proximo cap. 2. ex industria, & separatim, propriisque disputationibus agitur.

CAPVT SECVNDVM LIB. VII.

DE CONTINENTIA, & incontinentia.

SVMMA.

Has duas animi affectiones inueniri, & esse in homine, contra quam alii putent.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES SEX.

1. *An incontinens id quod male agit, malum esse intelligat.*
2. *An prudens esse possit.*
3. *An sit idem continens, ac temperatus, & incontinens idem, atque intemperatus.*
4. *An continens, & persistens in ratione sit idem, & incontinens idem sit, ac à ratione discedens.*
5. *An intemperatus incontinente deterior sit.*
6. *An continentia, & incontinentia versentur in tota materia morali.*

PARS. I. CAP: II. LIB. VII.

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς, ἀκρατεύεταί τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷόν τε εἶναι· δεινὸν γάρ, ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν· καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον, ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα, πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς. καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας· ὅτι γὰρ οὐκ οἴεταί γε πράττειν ὁ ἀκρατευόμενος, πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν· εἰσὶ δέ τινες, οἳ τὰ μὲν συγχωροῦσι, τὰ δ' οὔ· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστήμης μηθὲν εἶναι κρεῖττον ὁμολογοῦσι· τὸ δέ, μηθένα πράττειν παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον, οὐχ ὁμολογοῦσι. καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀκρατῆ φασιν, οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα, κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν, ἀλλὰ δόξαν. ἀλλὰ μὴν εἴ γε δόξα, καὶ μὴ ἐπιστήμη, μηδ' ἰσχυρὰ ὑπόληψις ἡ ἀντιτείνουσα, ἀλλ' ἠρεμαία· καθάπερ ἐν τοῖς διστάζουσι συγγνώμη, τῷ μὴ ἐν ταύταις μένειν πρὸς ἐπιθυμίας ἰσχυράς. τῇ δὲ μοχθηρίᾳ οὐ συγγνώμη, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδενὶ τῶν ψεκτῶν.

Dubitauerit autem aliquis, quo pacto, existimans, rectè incontinenter agat quispiam; ac scientem quidem sic agere dicunt aliqui non esse possibile. Durum enim fuerit, scientia præsente, ut putabat Socrates, aliud quidpiam in eo dominari, & trahere huc atque illuc ipsum quasi mancipium. Nam Socrates quidem omnino pugnabat aduersus ipsam rationem; quasi non esset incontinentia, ratus neminem existimantem agere contra id, quod optimum est, sed ex ignoratione. Hæc igitur ratio repugnat apparentibus euidenter. Atque oportet quærere de hoc affectu, si per ignorationem, quis modus sit ignorationis. Quod enim non existimet is qui agit incontinenter, antequam in affectu sit, perspicuum est. Sunt autem quidam, qui horum aliqua concedunt, aliqua minime. Scientia quippe nihil esse valentius confitentur. Sed neminem agere contra id, quod visum fuerit melius, non confitentur. Ac propterea incontinentem aiunt non scientiam habentem à delectationibus vinci, sed opinionem. Cæterum si opinio, & non scientia, neque existimatio sit, quæ resistit, sed remissa, sicut in dubitantibus, venia est concedanda; si minus in his persistat aduersus cupiditates vehementes. Sed prauitati non est venia, nec aliorum alicui vituperabilium.

EXPLANATIO.



DE continentia & incontinentia explicandum hic est. Sed aliqui verentur incontinentiam, & incontinentem Latinè dicere, maluntque illam impotentiam, hunc impotentem appellare. Sed superuacanea mihi hæc esse cura videtur, cum M. Tullius incontinentiam nominet, & incontinentem; & nihil esse faciendum incontinenter dicat. Vtamur igitur etiam nos eo nomine, modò incontinentiam ab intemperantia distinguamus. Quod ipsum quoque fecisse Tullium puto, in Oratione pro Cælio his verbis. Is multa de Incontinentia

intemperantia que disseruit, perinde ac si deterius aliquid intemperantia, quam incontinentia sit.

In extremo capite superiori dixerat Arist. velle se de continentia & incontinentia, cæterisque eiusmodi affectionibus animi aliquot proponere quæstiones, eaque in singulis differendo, & ratiocinando statuere, quæ probabiliora esse viderentur. Eas dubitationes proponit quidem in hoc cap. sed plerasque non soluit. Soluet autem, & quid verum sit explicabit infra, ac potissimum in cap. 8. Ex eiusmodi quæstionibus igitur hæc prima est. An sciens, intelligensque possit aliquis inconrinens esse. Cum enim plures incontinentes intueamur contra id agere, quod optimum est, suspicari facile possumus, illos ab optimo discedere ob ignorationem, & ex eo, quòd nesciant, nec intelligant quid optimum homini sit. Quam ipse quæstionem tractat ex proposita methodo in eodem loco. Vbi confirmauit, in his controuersiis se primo indicaturum esse quid alii de re sentiant, deinde se confutaturum eorumdem minus probabiles opiniones; ad extremum ex earum confutatione se demonstraturum quid probabilius sit, & quid ipse suo calculo, & iudicio censeat, quamuis iudicium, ac sententiam suam verbis, & oratione non interponat. Hac, inquam, insistens via, producit in medium initio sententiam Socratis, & aliorum opiniones explodit, qui partim Socratem sequebantur, partim addebant de suo quod minus probabile videretur. Tum demum orationem claudit, nec quid ipse decernat exponit, quia ex ea confutatione vult intelligi quid ipse iudicet, ac probabilius esse constituat.

Exorditur ergo disceptationem à ratione, qua Socrates vtebatur à scientiæ firmitudine ducta. Cum enim scientia firmissima sit, durum, nec credibile putabat, eum, qui sciat quid honestum, & optimum sit, malum ac turpe deligere, honestum, & optimum recusare. Quapropter hæc ratiocinatio hinc ei videbatur existere. Scientia quiddam est in homine firmissimum, optimum, ac potentissimum. Firmius autem, ac fortius à debiliori non vincitur. At vinceretur, si dum in homine scientia optimi, & honesti est, ad malum, ac turpe pertrahatur appetitio. Vinceretur quippe scientia ab improba cupiditate, & quæ dominari deberet in sentientem facultatem, seruitium sub ea pateretur, ac tamquam serua huc atque illuc impelleretur. Hæc, inquit, ratio Socratis erat, qua vincere, & conficere se putabat, neminem agere contra scientiam suam, hoc est contra quam agendum esse cognoscat, adeoque neminem esse, qui sciens, & intelligens agat, ac viuat incontinenter. Hanc igitur hominis sententiam aggressus refellere, ait eam esse contrariam iis, quæ in omnium incurrunt oculos, & euidentia sunt. Cernimus enim quotidie quosdam id agere quod probè sciunt, intelliguntque malum & inhonestum esse. Quod si tamen ex ignoratione id fieri pugnacius & disputandi studio contendere voluisset, erat ei quærendum, inquit, quis, qualisve sit huiusmodi ignorationis, atque inscientiæ modus, hoc est vtrum incontinens antequam incontinenter agat, an dum agit, an postquam egit, in ignoratione versetur. Tria quippe veluti momenta temporis sunt, quæ possunt in incontinente perpendi: primum, quod actum ipsum antecedit, secundum quo idem exercetur actus, tertium quod eumdem sequitur actum incontinentiæ. In eo, quod actum antecedit; incontinens, quia non est in perturbatione, censet profectò non esse turpiter agendum, nec indulgendum cupiditati. In secundo, cum peccat, & agit incontinenter, quia iam perturbatione tenetur, vere insciens est, velut ebrius, qui comparato iam ante ebrietatem scientiæ habitu, per ebrietatem vti non potest. In tertio, ac postremo, re turpi iam peracta, ac tamquam ebrietate discussa, redit actus scientiæ, ac pœnitentia subit. Quæ si Socrates ita distinxisset, haud dubitasset incontinentem facere scientem, & cognoscentem. Nam & ante actum sciens est, & cum agit, agit aduersus habitum scientiæ, quamquam aduersus actum non agit.

Exposita, explosaque sententia Socratis, alios quosdam eiusdem ætatis fuisse Philosophos ait, qui partim dicerent, ac profiterentur idem; partim negarent, vellentque contrarium. Dabant enim, & concedebant, fieri non posse, vt quispiam aduersus scientiam iret, nec bonum complecteretur, quod scientia,

EXPLANATIO.



SECVNDA quæstio hæc est. An in incontinente prudentia sit, ita, inquam, vt idem incontinens, idem prudens appellari vero nomine possit. Quæ sanè quæstio nascitur ex profligatione superioris. Quo vero modo, & ratione nascatur, ita docet Aspasius in hunc locum. SI ex eo quod incontinenti concedimus, ac tribuimus opinionem, sequitur vt est demonstratum, incontinentiam omni vacare malitia, nec vituperandam rem esse, fortassis erit saltem fatendum, in eodem incontinente Prudentiam esse. Cum enim eum vituperatione dignum omnium iudicio videamus; vituperationem autem non mereatur is, qui absque vlla cognitione aliquid agit, quod prauum per se, atque improbum sit, fortasse incontinens ideo culpatur ab omnibus, & vituperatur, quod si minus contra scientiam, atque opinionem, certe contra Prudentiam agit, siue, vt loquitur Aristoteles, prudentia contratendente ac repugnante. Huius enim initium capitis & ea verba (prudentia igitur contra tendente) superioribus extremis adiungenda sunt. Quærit igitur, vtrum aliquis incontinens, & prudens idem esse possit. Ac primo quidem rationem aliquorum proponit, qua videatur ostendi, incontinentiam posse cum prudentia conciliari. Deinde rationem ipsam argumentatione confutat, decernitque, incontinenti viro non congruere nomen, laudemque prudentis. Rationem autem ipsam, qua illi rem conficere se putabant, explicare sic possumus. Certum est, incontinentem habere cognitionem aliquam obsistentem, repugnantemque cupiditatibus prauis. Quæ cognitio non est scientia. Erit igitur opinio. At esse debilis atque imbecilla eiusmodi opinio non potest. Quia debilis opinio culpa vacat; & qui aduersus opinionem debilem pugnat ac peccat, meretur veniam, & reprehensione caret. Incontinens verò culpa non absoluitur & vituperabilis est. Igitur opinio, quam habet incontinens, est fortis, ac firma, ipsi par, æquipollensque scientię. Sed inter omnes opiniones, quæ de rebus agendis sunt, & in ipsis versantur, prudentia fortissima, & firmissima est. Igitur incontinens prudentiam habet obluctantem, resistentemque cupiditatibus improbis.

Aduersus hanc rationem, & sententiam differit, ac pugnantia ex ea sequi demonstrat hac via. Si est idem simul incontinens, ac prudens, erit etiam idem simul bonus, ac malus. Quæ duo quoniam opposita, & contraria inter se sunt, eadem esse, ac simul in eodem esse non possunt. Cum enim incontinens is sit, qui volens, ac sponte turpiter agit, malus omnino, atque improbus est. Prudens autem, vt dictum est supra in proximo lib. 6. omnibus est præditus morum virtutibus inter se iunctis, atque connexis. Ergo prudens vir etiam bonus & probus est: adeoque si incontinens prudens est, idem erit malus, quia volens improbè agit, idem bonus, & probus, quia virtutibus morum est præditus omnibus, & versans in extremis: fieri ergo non potest, vt qui agit, ac viuit incontinenter, idem etiam prudens sit. Hoc loco non est explicandum, cur prudentem Aristot. appellet quemdam extremorum quia sæpius supra docuimus, ab eo res singulares, & peculiares extrema nominari: in his autem vir prudens versatur omnium actione virtutum, ac propterea dicitur hic esse quidam extremorum hoc est quidam versans in extremis & singularibus. Non enim potest exercere virtutes, qui non versatur in singularibus, sed generalia tractat & vniuersa.

PARS III. CAP. II. LIB. VII.

ΕΤΙ εἰ μὲν ἐν τῷ ἐπιθυμίας ἔχειν ἰσχυρὰς καὶ φαύλας, ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται ὁ σώφρων ἐγκρατής, οὐδ' ὁ ἐγκρατὴς σώφρων· οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν, σώφρονος, οὔτε τὸ φαύλας ἔχειν. ἀλλὰ μὴν δεῖ γε. εἰ μὲν γὰρ χρησταὶ αἱ ἐπιθυμίαι, φαύλη

PRæterea, si in eo, quod est cupiditates habere validas, & prauas, situs est continens, non erit temperatus continens, neque continens temperatus. Neque enim nimium temperantis est, neque prauas habere cupiditates. Sed tamen oportet. Si enim bonæ cupiditates sunt, ma-

eas vincere cupiditates nihil esse magnum, aut gloriosum. Temperantia vero magni cuiusdam gloriosique operis esse censetur, ac propterea non potest idem esse ac continentia, cuius opus ita paruum & exiguum est, vt victoria de infirmis hostibus circumscribatur.

PARS IV. CAP. II. LIB. VII.

ETI. εἰ πάσῃ δόξῃ ἐμμενετικὸν ποιεῖ ἡ ἐγκράτεια, φαύλη, οἷον εἰ καὶ τῇ ψευδεῖ· καὶ εἰ πάσης δόξης ἡ ἀκρασία ἐκστατικόν, ἔσται τις σπουδαία ἀκρασία· οἷον ὁ Σοφοκλέους Νεοπτόλεμος ἐν τῷ Φιλοκτήτῃ· ἐπαινετὸς γὰρ, οὐκ ἐμμένων οἷς ἐπείσθη ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως, διὰ τὸ λυπεῖσθαι ψευδόμενος. ἔτι· ὁ Σοφιστικὸς λόγος ψευδόμενος, ἀπορία· διὰ γὰρ τὸ παράδοξα βούλεσθαι ἐλέγχειν, ἵνα δεινοὶ ὦσιν, ὅταν ἐπιτύχωσιν, ὁ γενόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται· δέδεται γὰρ ἡ διάνοια, ὅταν μένειν μὲν μὴ βούληται; διὰ τὸ μὴ ἀρέσκειν τὸ συμπερανθέν. προϊέναι δὲ μὴ δύνηται, διὰ τὸ λῦσαι μὴ ἔχειν τὸν λόγον. συμβαίνει δ' ἔκ τινος λόγου ἡ ἀφροσύνη μετ' ἀκρασίας ἀρετή· τἀναντία γὰρ πράττει ὧν ὑπολαμβάνει διὰ τὴν ἀκρασίαν· ὑπολαμβάνει δὲ τἀγαθὰ κακὰ εἶναι, καὶ οὐ δεῖν πράττειν· ὥστε τἀγαθά, καὶ οὐ τὰ κακὰ πράξει.

AD hæc. Si in omni opinione perseuerantem efficit continentia, mala est, veluti si etiam in falsa: & si ab omni opinione incontinentia facile discedentem facit, erit aliqua bona incontinentia; veluti Sophoclis Neoptolemus in Philoctete. Laudabilis enim non est persistens in ijs, quæ suadebantur ab Vlysse, quod permoleste ferret mentiri. Præterea; *Sophistica ratio mentiens, dubitatio est. Quia enim incredibilia volunt euincere, vt arguti videantur, cum id consecuti fuerint, confectus syllogismus dubitatio euadit. Ligatur enim mens, cum manere quidem non vult, quod non placeat, id quod conclusum est. Progredi verò non potest, quia soluere non habet rationem. Euenit autem ex quadam ratione, vt imprudentia cum incontinentia virtus sit. Contraria quippe agit ijs, quæ existimat propter incontinentiam. Existimat vero bona mala esse, nec oportere fieri. Quapropter bona, & non mala faciet.*

EXPLANATIO.

QVARTAM hoc loco quæstionem proponit huiusmodi. An continens sit in qualibet opinione firme persistens, ac perseuerans, & incontinens sit à qualibet opinione facile discedens. Græce est ἐμμενετικὸς, ἐκστατικὸς, permansiuus vt ita dicatur, & egressiuus. Quærit autem id, quia supra dixit in cap. 1. continentem eum videri, qui sit, ἐμμενετικὸς τοῦ λογισμοῦ, & incontinentem eum qui sit ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. Hoc est incontinentem esse, qui in ratione, siue opinione permaneat, ac perseueret, incontinentem, qui ab eadem ratione siue opinione facile digrediatur. Hoc enim posito, atque hac definitione constituta, necessario quærendum videtur, an continens sit is, qui animi propensionem, atque inductionem habeat ad permanendum persistendumque in omni prorsus opinione, & incontinens is, qui propensionem obtineat ad recedendum à qualibet opinione, quæcunque demum illa sit, siue probabilis & bona, siue vituperabilis, ac mala, ita prorsus, vt quicumque in qualibet opinione permaneat, is continens appellari debeat, & quisquis à qualibet opinione recedat, is dici debeat incontinens.

Disputat ergo primum aduersus priorem quæstionis partem, ostendens, non omnem prorsus hominem in qualibet opinione persistentē, dici, & haberi continentem

oportere; ne cogamur dicere quod falsum, absurdumque est, continentiam, quæ semper, & vbique, atque in quocumque demum homine sit, laudabilis, & recta est, interdum tamen, & alicubi, & in aliquo demum homine vituperabilem esse, ac prauam. Id quòd esset omnino consequens, si quilibet in qualibet opinione persistens dici deberet continens. Aliqua enim alicuius hominis opinio falsa interdum, & praua est. Id verò quod facit, vt prauam opinionem sequamur, aut falsam, non potest non esse vituperabile, aut prauum. Igitur continentia, quæ facit, vt in omni prorsus opinione etiam falsa, prauaque persistamus, vituperabilis erit, ac praua. Alteram deinde quæstionis oppugnat partem opposito modo, & quidem triplici. Primus huiusmodi est. Si incontinens est is, qui solitus est à qualibet opinione facile recedere, atque ad recedendum est paratus, ac pronus, sequitur, aliquam incontinentiam esse rectam, atque laudabilem, cum tamen omnis incontinentia omnium iudicio vituperabilis sit. Esset autem aliqua laudabilis, quia inter opiniones aliqua est praua: recedere verò à praua opinione laudabile est. Cuiusmodi est ea; quæ aliquid agendum suadet, quod agi, fierique non deceat. Rem explicat & illustrat exemplo Neoptolemi apud Sophoclem in Philoctete, qui opinionem deseruit, atque à proposito susceptoque fallendi consilio recessit, & quidem cum laude, quia prauum, improbumque consilium erat. Quæ res in ea fabula ita se habet. Cum Ilium expugnari non posset absque sagittis quas ab Hercule Philoctetes acceperat, missus à Græcis est Neoptolemus Achillis filius vnà cum Vlysse ad reuocandum Philoctetem in exercitum, qui ab eo fuerat per contumeliam factione inimicorum eiectus, adeòque in Lemnum insulam abdiderat se se, minime paratus ad redeundum, si vnquam in aciē, & castra reuocaretur. Sed cum Vlysses haud speraret impetrari à Philoctete posse, vt reuerteretur, persuasit homo callidus Neoptolemo, vt fingeret, se quoque digressum ab exercitu Græcorum, & eiectum in Græciam tendere, inuitaretque propterea contumeliæ socium ad nauigandum in patriam. Cum igitur ambo fuissent in nauim impositi, cœpit Neoptolemus affici pœnitentia, sensitque sui se suppudere, quòd ad fallendum vsus dolo fuisset, atque mendacio. Commutata itaque opinione totam Philocteti, facti seriem, ipsiusque rei veritatem aperuit. Haud ingratum opinor erit ipsam ex Sophocle deliberationem audire.

Neopt. Quid ergo iubes? Vlyss. oportet
Te sermone Philoctetem fallere,
Cum te interrogabit quis & vnde venias?
Dices te filium Achillis esse; hoc enim haud volo, vt mentiaris
Sed in patriam te redire simulabis, relicto
Græcorum exercitu, odio acerbo commotum.
Qui te vocantes precibus, domo vt venires,
Cum non aliter capere possent Ilium,
Non dederint tibi Achillis arma &c.

Id verò cum perfecisset Neoptolemus, & deceptum Philoctetem collocasset in naui, progressusque fuisset in altum, facti pœnitentia captus, ita sententiam illam suam & opinionem improbans damnare aggreditur, & Philocteti rem patefacere.

Neopt. Nescio quò vertam dubiam sententiam.
Omnia difficilia sunt cum quis contra naturam suam facit ea, quæ non decent.
Turpi fama laborabo, hoc est quod me iam pridem cruciat.
O Iuppiter quid faciam? bis deprehendar malus,.
Occultans ea, quæ non decet, & turpissimos sermones edens.
Nil te celabo. Ad Troiam te nauigare oportet &c.

Hoc, inquam, exemplo demonstrat Aristoteles non omnem sententiæ, opinionisque mutationem incontinentiam esse, cum nemo esse possit, qui hanc in Philoctete consilii mutationem, atque hunc ab opinione discessum laude dignum & commendatione non putet.

Secundus probandi modus petitur ab exemplo Sophisticæ, fallacis artis & mentientis; quæ cum aliquid vincere contendit, ita rem probat, vt dubitationem pariat, & audientis animum relinquat ambiguum. Sed tamen interdum nos, quia captiones eius occultæ sunt, quibusdam propositionibus assensum præbemos, à quibus deinceps esse dissentiendum animaduertimus. Recedere igitur ab opinione, quam ratione decepti Sophistica, informauimus animo, laudabile est. Non igitur opinionis

quælibet commutatio incontinentia dici debet, quæ ſemper & vniuerſim damnabilis eſt. Ariſtotelis ipſa ratiocinatio ſic eſt. Apparet etiam quod dicimus ex Sophiſtarum ementientibus ac fallacibus rationibus, quibus aduerſarium ad aſſentiendum παραδόξοις hoc eſt, rebus inopinatis, & à communi ſenſu abhorrentibus adigere conantur, vt ſi hoc aſſecuti fuerint, ingenioſi, atque acuti videantur. Illis quippe rationibus ligatur quodammodo mens; cum neque velit in eo ſiſtere, quod male ſe adprobaſſe animaduertit, neque vltra progredi audeat, ſeque ab iis expedite vinculis haud poſſit, quia nodum ſoluere nequit à Sophiſta complicitum. Quod ſi tandem aliquando eo ſe nexu liberabit, & opinione commutata damnabit quod ante probarat, haud dubiè laudem feret. Non eſt igitur opinionis quæcumque mutatio habenda & appellanda incontinentia. Sophiſtarum hic Ariſtoteles obiter inanem gloriolam carpit, cum eos ait rationibus illis vti captioſis, vt acuti videantur. Quod vitium in Sophiſtis notatur, & reprehenditur ab omnibus. Plato quippe facit eos vbique ἀλαζόνες, glorioſos, iactabundos, temerarios, & omnia ſe ſcire profitentes. Quin Tertullianus in lib. de an. & D. Hieron. in Ep. ad Pammach. nominant eoſdem animalia gloriæ, & popularis auræ mancipia vilia. Similis eſt reprehenſio apud Auguſtinum in Ep. 58. vbi vocat eos inanis gloriæ mancipia: & in lib. 1. aduerſus Acad. vbi eorumdem diſciplinam, ventoſam profeſſionem appellat. Pulchrè verò D. Ambroſius ait Sophiſtas phaleratis ſermonibus artem ſuæ iactare prudentiæ: pulchréque ac lepidè Ariſtophanes tumidas, inaneſque nubes inducit ad Sophiſtam Prodicum accedentes. Is enim, vt tradit ibi Scholiaſtes, tam amplam de ſe ipſo conceperat animis opinionem ὡς ὑπὲρ πάντας ὢν τῇ σοφίᾳ: perinde ac ſi omnes antecelleret Sapientia. Sed hæc per Epiſodium diximus, & in patergo. Ad tertium probandi modum veniamus, quo demonſtrat; non omnem opinionis, ſententiæque mutationem eſſe incontinentiam.

Tertius autem hîc modus in eo poſitus eſt, quod ſi mutatio quælibet opinionis eſſet incontinentia, ſequeretur, imprudentiam cum incontinentia coniunctam, eſſe virtutem. Ponamus enim in aliquo imprudentiam ſimul, atque incontinentiam eſſe. Is propter imprudentiam haud dubiè aliquid opinabitur eſſe verum, quod falſum ſit; veluti, furari, bonum eſſe: & propter incontinentiam, opinione commutata, putabit eſſe malum, ſeque à furto continebit, quod honeſtum, & virtutis eſt opus. Erit igitur aliqua virtus ex duobus conflata vitiis, imprudentia, incontinentiaque. Et idem prorſus homo imprudens & incontinens, virtute præditus haberi, ac dici debebit.

QVINTA CAP. II. PARS LIB. VII.

Ἔτι ὁ τῷ πεπεῖσθαι πράττων, καὶ διώκων τὰ ἡδέα, καὶ προαιρούμενος, βελτίων ἂν δόξειεν τοῦ μὴ διὰ λογισμὸν, ἀλλὰ δι' ἀκρασίαν, εὐιατότερος γὰρ διὰ τὸ μεταπεισθῆναι ἄν· ὁ δ' ἀκρατὴς ἔνοχος τῇ παροιμίᾳ, ἐν ᾗ φαμὲν, ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγῃ, τί δεῖ ἐπιπίνειν; εἰ γὰρ μὴ ἐπέπειστο ἃ πράττει, μεταπεισθεὶς ἂν ἐπαύσατο. νῦν δὲ πεπεισμένος, οὐδὲν ἧττον ἄλλα πράττει.

Præterea is, qui ex eo, quòd perſuaſus eſt, agit, ac perſequitur iucunda, & eligit; melior videretur eſſe eo, qui non per ratiocinationem, ſed per incontinentiam agit. Sanabilior enim eſt, propterea quod poteſt ei diſſuaderi. At incontinens eſt obnoxius illi prouerbio, quo dicimus: cum aqua ſtrangulat, quid neceſſe eſt inſuper bibere? Si enim ei non perſuaſum eſſet agere quæ agit, diſſuaſus deſiſteret; nunc autem perſuaſus, nihilo minus talia agit.

EXPLANATIO.



QVINTA hæc super incontinentia quæstio est. Vtrum intemperatus sit incontinente deterior, contra ve incontinens peior intemperato sit. Quæ controuersia institui etiam de continentia, ac temperantia potest; & quæri, vtra melior altera, vel deterior esse videatur. Rationes igitur exponit, quibus ostendi ab aliquo argutè magis, quam verè possit, incontinentem esse intemperato peiorem; & intemperatum longè meliorem incontinente. Quarum prima huiusmodi est. Is qui malum perpetrat, persuasum id habens, esse bonum, melior illo est, qui malum perpetrat, intelligens, ac persuasum habens esse malum. At incontinens malum perpetrat sciens, & persuasum habens esse malum, Ratio quippe monet incontinentem; adeoque cum turpes voluptates persequitur incontinens, non persequitur ideo, quod corrupto iudicio sit, & vi rationis orbatus; retinet enim adhuc ratiocinandi vim omnino sanam; sed impotentia quadam perturbationis & cupiditatis abripitur. Contra verò intemperatus, quod perpetrat malum, existimat esse bonum · quia ratio iam corrupta ei bonum esse persuadet, docetque, voluptates impuras esse bonas, & studio persequendas. Igitur incontinens est deterior intemperato, & intemperatus incontinente melior. Nam qui malum facit ideo, quòd ei persuasum est esse bonum, sanabilior est; cum id eidem dissuaderi facile possit & demõstrari malum esse. Sapienti enim credet hoc asserenti, & opinione correcta, desistet à malo. Sed qui malum facit, malum esse sciens, nulla sanari persuasione, vel dissuasione potest. Quia cum ipse cognoscat id quod agit, malum esse, nec tamen illud euitare contendat, ac fugere, multo sane minus effugiet idem aut detestabitur, si ab aliquo viro sapiente moneatur. Claudit hanc ratiocinationem Aristoteles prouerbio quodam ea tempestate vulgari, quod erat eiusmodi. ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγῃ, τί δεῖ ἐπιπίνειν; hoc est: cum aqua suffocat, ac strangulat, quid necesse est insuper etiam bibere? prouerbium hoc videtur affine quibusdam aliis, quæ cadunt in rem superuacaneam, frustraque adhibitam, vbi eiusdem rei summa prorsus abundantia sit. Cuiusmodi sunt: in siluam ligna, & noctuas siue vlulas Athenas, & in Ægyptum frumentum, & in Ciliciam crocum ferre. Sed quorsum hîc ab Aristotele proponatur, & quo adhibeatur consilio, dubium videri meritò potest. Quantum tamen assequor, id sibi vult, & huius sententia propositumve prouerbii in hunc collati locum, hæc est. Incontinens admonitione sapientis sanari, corrigive non potest, quia cum eius ratio corrupta non sit, à sua ipsius ratione continenter assiduèque admonetur. Itaque domesticis, intimisque monitoribus sic abundat, quemadmodum aquis abundat is, qui eis vsque ad iugulum plenus est, ac prope iam suffocatur. Cadit igitur in incontinentem prouerbium illud ὅταν ὕδωρ πνίγῃ, τί δεῖ ἐπιπίνειν; cum aqua iam strangulat quid oportet supra bibere? perinde ac si diceretur. Cum rationis admonitionibus incontinens prorsus abundet, & quodammodò plenissimus sit, frustra sapientes, & externi monitores adhibentur. Ferunt enim in siluam ligna, noctuas Athenas, in Ciliciam crocum, & aquam in eius infundunt fauces, qui præ aqua iam suffocatur. Si enim, inquit, persuasum non haberet, & cognosceret, id quod agit esse malum, dissuasus profectò à sapiente desisteret. Nunc autem suasus à propria ratione, atque admonitus, alia tamen agit omnia. Frustra igitur admonebitur; adeoque peior erit intemperato, qui moneri ab alio, sanarique potest, & corrigi. Linconiensis hîc animaduersio est, admonentis, Aristoteli non id hac argumentatione propositum esse, vt verè decernat, intemperatum esse incontinente meliorem simpliciter, sed in eo tantum, quod suasionis, & persuasionis est particeps. Monet id Liconiensis, quia Aristoteles hoc loco de huiusmodi quæstione ex industria non disputat, sed quid dici de ea dubitanter queat, veluti proludendo demonstrat. Itaque non pro decisione, & conclusione quæstionis id propositum vult, intemperatum esse meliorem incontinente: alia enim omnia decernet infra in cap. 8. & intemperantem esse incontinente deteriorem docebit rationibus quatuor, inter quas ea potissimum est, quod insanabilior sit intemperatus, quam incontinens. Quin ad ipsam quoque persuasionem est multo paratior incontinens, cum eius improbitas radices alte non fixerit, & rationem ipse

retineat

retineat incorruptam. Quare id etiam, quod de persuasione dixit, controuertens & aduersariorum nomine dixit. Toto enim hoc capite inquirit potius, quam decernit: & ea ratio ab ignorantia, & scientia petita, quæ videtur omnino vincere, deteriorem incontinentem esse, quia quod male agit, intelligit ac scit esse malum, infirma est. Qui enim ignorantiæ suæ, quam intemperanter agendo contraxit, est causa volens, etiam sic ignorans & nesciens, est peior incontinente.

PARS. CAP. II. SEXTA. LIB. VII.

ΕΤΙ εἰ ἐπὶ πάντα ἀκρασία ἐστὶ καὶ ἐγκράτεια, τίς ὁ ἁπλῶς ἀκρατής; οὐθεὶς γὰρ ἁπάσας ἔχει τὰς ἀκρασίας· φαμὲν δ' εἶναί τινας ἁπλῶς. αἱ μὲν οὖν ἀπορίαι τοιαῦταί τινες συμβαίνουσι. τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ, τὰ δὲ καταλιπεῖν. ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσίς ἐστιν.

INsuper si circa omnia incontinentia est, & continentia, quis simpliciter incontinens est? nemo enim omnes habet incontinentias: dicimus autem esse quosdam simpliciter. Dubitationes igitur tales quædam accidunt. Horum autem alia tollere oportet, alia verò relinquere. Nam solutio dubitationis inuentio est.

EXPLANATIO.

SExta demum quæstio de continentiæ, incontinentiæve materia, hoc est, vtrum continentia, & incontinentia tantummodo versentur, & positæ sint in voluptatibus, ac tristitiis, an etiam in ira, in lucro, in honore, atque aliis rebus, in quibus, aut vitium, aut virtus apparet. Tenet igitur hîc etiam institutum disserendi dubitantet; docetque contendi posse, non omnem prorsus moralem materiam continentiæ, incontinentiæque tractandam esse, sed solum eam, quæ continetur voluptatibus tum veneteis, tum iis, quæ ex cibo potuque percipi solent: docet autem hoc modo. Si continentia, & incontinentia versantur non in his tantummodo cupiditatibus, & voluptatibus corporis, verum etiam in ira, lucrique, & honoris appetitione, aliisque rebus, quæ totam explent moralis philosophiæ materiam, nullus esse, dicique poterit simpliciter incontinens. Nemo enim inuenietur qui has omnes incontinentias habeat, cum nullus sit, aut esse possit, qui simul in voluptatibus illis corporis, simul in iræ commotione, simul in honoris, & lucri cupiditate, simul in aliis eiusmodi commotionibus, quæ vario virtutum genere temperantur, incontinens sit. Quod si nemo reperiatur huiusmodi, reperietur nemo simpliciter incontinens; cum simpliciter incontinens is videatur esse, qui omnes incontinentiæ partes expleat, & omnem eiusdem incontinentiæ materiam attingat. Sed omnes dicunt, esse, & inueniri aliquos simpliciter incontinentes, qui profecto non alii sunt, quam qui cupiditatum illarum sunt impotentes, quæ vel ex veneris, vel cibi, potusque voluptatibus excitantur. Horum autem incontinentium numerus innumerabilis est, ac propterea cum incontinentes dicimus, alios eo nomine non significamus, quam ipsos; reliquos longè diuersarum appetentes rerum longè diuersis appellationibus indicamus.

Atque has demum ait esse rationes, quæ dubitationem afferre possint aliquam: quarum aliæ tollendæ sint, quia falsæ, aliæ relinquendæ, quia veræ, veramque consecutionem efficientes: vt planius ad extremum intelligamus, Aristotelem de iis quæ hoc toto capite disputauit, nihil omnino constituisse certi, sed ambigue, & quemadmodum aliqui loquuntur, inquisitiuè disseruisse. In posterioribus enim disputationibus, vt supra diximus, eadem de industria, certoque consilio, ac definitè tractabit. Quare nullas hîc quæstiones proponendas putamus, quæ videlicet profligari non possunt absque illarum cognitione rerum, quas infra traditurus idem Aristoteles est.

EPILOGVS.

1. *Socratis opinio arbitrantis, nullam incontinentiam esse, nec incontinentem vllum inueniri, quia incontinens intelligit malum quod agit, futilis est.*
2. *Infirma est etiam eorum sententia; qui putant, in incontinente esse posse prudentiam.*
3. *Nec aliquid conficiunt ij, qui volunt, eundem incontinentem esse, atque intemperatum.*
4. *Multoque minus aliquid vincunt, qui dicunt, continentiam nihil aliud esse, quam in eadem opinione perseuerantiam, incontinentiam verò ab opinione discessionem.*
5. *Incontinens non est intemperato deterior, sed contra peior est intemperatus, quam incontinens.*
6. *Incontinens non in omni materia versatur, in quam cadere virtus, & vitium potest, sed nominatim in cupiditatibus, & voluptatibus corporis.*

CAPVT SEPTIMVM LIB. VII.

DE RATIONE, MODOQVE, quo agunt incontinentes.

SVMMA.

Continentiam, & incontinentiam non versari in omni morali materia, sed in ea nominatim, in qua temperantia versatur & in temperantia.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Ad primam soluendam quaestionem in superiori capite propositam, praenoscenda proponuntur aliqua.*
2. *Minimè probabilis eiusdem quaestionis solutio reijcitur.*
3. *Vera solutio quaestionis exponitur.*
4. *Noua solutione firmatur.*

PARS PRIMA CAP. III. LIB. VII.

Πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον· πότερον εἰδότες, ἢ οὔ, καὶ πῶς εἰδότες. εἶτα περὶ ποῖα τὸν ἀκρατῆ, καὶ τὸν ἐγκρατῆ, θετέον. λέγω δὲ πότερον περὶ πᾶσαν ἡδονὴν, καὶ λύπην, ἢ περί τινας ἀφωρισμένας, καὶ τὸν ἐγκρατῆ, καὶ τὸν καρτερικὸν, πότερον ὁ αὐτὸς, ἢ ἕτερός ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ὅσα συγγενῆ τῆς θεωρίας ἐστὶ ταύτης. ἔστι δὲ ἀρχὴ τῆς σκέψεως, πότερον ὁ ἐγκρατὴς, καὶ ἀκρατὴς εἰσι, τῷ περὶ ἃ ἢ τῷ πῶς ἔχοντες τὴν διαφοράν;

Primum ergo considerandum est, vtrum scientes an non, & quomodo scientes. Deinde circa qualia incontinentem & continentem statuendum putemus. Dico autem vtrum circa omnem voluptatem, ac tristitiam, an circa quasdam definitas; & continens, ac tolerans vtrum idem, an diuersus sit: similiterque de alijs, quaecumque cognata contemplationis huius sunt. Est autem principium huius considerationis, vtrum continens, & incontinens in eo, quod in quibusdam, an in eo quod quodam modo habentes differentiam sint?

λέγω δὲ πότερον τῷ περὶ ταδὶ, εἶναι μόνον ἀκρατὴς ὁ ἀκρατὴς, ἢ οὔ. ἀλλὰ τῷ ὡς, ἢ οὐ ἀλλὰ τῷ ἐξ ἀμφοῖν. ἔπειτ' εἰ περὶ ἅπαντ' ἐστὶν ἡ ἀκρασία, καὶ ἡ ἐγκράτεια, ἢ οὔ. οὔτε γὰρ περὶ ἅπαντα ἐστὶν ὁ ἁπλῶς ἀκρατὴς, ἀλλὰ περὶ ἅπερ ὁ ἀκόλαστος, οὔτε τῷ πρὸς ταῦτα ἁπλῶς ἔχειν, ταὐτὸν γὰρ ἂν ἦν τῇ ἀκολασίᾳ, ἀλλὰ τῷ ὡδὶ ἔχειν. ὁ μὲν γὰρ ἄγεται προαιρούμενος· νομίζων ἀεὶ δεῖν τὸ παρὸν ἡδὺ διώκειν· ὁ δ' οὐκ οἴεται μὲν, διώκει δέ.

Dico autem vtrum ex eo, quod in his verfetur tantum incontinens, fit incontinens, an non, fed ex eo, quod quodam modo an non, fed ex vtrifque. Deinde, an vtrum circa omnia verfetur incontinentia, & continentia, an non. Neque enim circa omnia verfatur fimpliciter incontinens, fed circa quæ intemperans. Neque ideo quod circa hæc fe fimpliciter habeat (idem enim effet atque intemperantia) fed idcirco, quod hoc modo fe habeat. Jlle enim ducitur eligens, ratus femper oportere præfentem iucunditatem perfequi; hic vero non autumat quidem, fed perfequitur tamen.

EXPLANATIO.

CONSIDERANDVM, & quærendum ait, quod fæpe fupra dictum eft, an idem prorfus homo incontinens effe poffit, & fciens, ita prorfus, vt fciat, intelligatque, fe incontinenter agere, fuifque fe cupiditatibus, reclamante ratione, obtemperare. Quod fi fciens incontinens fit, quærendum iterum putat, qua ratione, quove modo fit fciens. Id enim diligenter, inprimifque declarandum cenfet, quia Socrates idcirco pronunciauit, incontinentiam nullam effe, nullumque reperiri poffe incontinentem, quòd fi aliquis effe incontinens, effe deberet fciens: fciens autem nemo effe poffit incontinens. Incontinens quippe errat & peccat. Sciens autem vt idem aiebat Socrates, non errat, neque peccat; quia fcientia inftabilis, & erratica non eft. Videndum præterea monet, quænam qualesve demum illæ res fint, in quibus verfatur incontinens, hoc eft vtrum in omnibus omnino voluptatibus, & doloribus, an in certis quibufdam, definitifque, & vtrum idem fit continens, ac tolerans, fiue perfeuerans: aliaque perquirenda, & in quæftione ponenda effe docet, quæ his cognata, & fimilia, atque ad hanc pertinentia difputationem videantur.

Eft autem principium &c.] Caput ac principium huiufce confiderationis, fiue quæftionis ait effe, vtrum incontinens fit cognofcens, & fciens, hoc eft eatum animaduertens rerum, quæ per incontinentiam contra rationem admittit. Ad hanc autem perquifitionem conftituendam duo præcognofcenda proponit. Quorum primum eft. Vtrum continentia, & incontinentia differant ab aliis habitibus morum, in eo, quod materiam aliquam, in qua verfentur habeant fuam ac propriam, quam videlicet alii non attingant habitus, an tantummodo difcrepent in qualitate, hoc eft in eo modo, quo materiam tractant, an differant ex vtroque, hoc eft tam ex eo, quòd materiam obtinent propriam, quam ideo, quòd peculiari modo, ac ratione in fua verfari materia videantur. Secundum, quod prænofcendum exiftimant, illud eft. Vtrum continentia, & incontinentia verfentur in omnibus, hoc eft vtrum omnem tractent omnino moralem materiam, quæ moralibus virtutibus vniuerfè, generatimque propofita eft. Quæ fane quæftio à fuperiore non modicè differt. Fieri enim poteft, vt continentia, & incontinentia fuam habeant, propriamque materiam, fi conferantur cum aliis habitibus, qui morales non fint, & quæri tamen adhuc poffit, an ex ipfa morali materia, quæ eft communis, & generalis, fibi feponant aliquam peculiarem, ac definitam. Non ergo fatis eft quærere, num in certa verfentur materia.

Quia tametsi versarentur in omni morali materia, versarentur tamen in definita & certa, si compararentur cum aliis habitibus, qui morales non sunt. Igitur ab hac secunda dubitatione soluere quæstionem aggressus, enunciant, continentiam, & incontinentiam, omnem moralem materiam minimè tractare, sed nominatim eam, quæ temperantiæ, intemperantiæque proponitur, cuiusmodi sunt corporis voluptates, illæque potissimum, quæ ad tactus, gustatusque sensus propriè pertinent. Tum ad primam dubitationem accedens, quæ perquirit, vtrum continentia & incontinentia ab aliis differant morum habitibus ex sola materia quæ tractatur, an ratione, modoque tractandi, pronunciat iterum, continentiam, atque incontinentiam obtinere differentiam suam non à sola materia. Quia si sola materia different ab aliis morum habitibus continentia, & incontinentia, iidem habitus essent atque illi, quibus eadem proposita materia est. Quales sunt temperantia, atque intemperantia, quæ in materia tactionis gustatusque sunt positæ. Sed continentia, & incontinentia à temperantia, & intemperantia differunt, vt in proximè superiori cap. ab ipso demonstratum Aristotele est. Igitur ex aliquo modo, ac ratione tractandæ materiæ differunt, quæ communis cum vtrisque non sit. Modus autem ratioque tractandi differens in eo posita est, quod intemperans electione atque consilio ducitur ad persequendam voluptatem, ratus ita fieri, & eam persequi, complectique præsentem oportere: incontinens verò delectationem eandem sequitur inconsultè, nec existimans esse persequendam, & eligendam, sed persequitur tamen vehementi, impotentique cupiditate turbatus & concitatus.

PARS II. CAP. III. LIB. VII.

Περὶ μὲν οὖν τοῦ δόξαν ἀληθῆ, ἀλλὰ μὴ ἐπιστήμην εἶναι, παρ' ἣν ἀκρατεύονται, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον. ἔνιοι γὰρ τῶν δοξαζόντων, οὐ διστάζουσιν, ἀλλ' οἴονται ἀκριβῶς εἰδέναι. εἰ οὖν διὰ τὸ ἠρέμα πιστεύειν οἱ δοξάζοντες μᾶλλον τῶν ἐπισταμένων παρὰ τὴν ὑπόληψιν πράξουσιν, οὐδὲν διοίσει ἐπιστήμη δόξης. ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον οἷς δοξάζουσιν, ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται, δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.

Quod igitur attinet ad id, quòd vera opinio non scientia sit ob quam incontinenter viuunt, nihil refert ad rationem. Aliqui enim opinantium non dubitant, sed existimant, exquisitè se scire. Si igitur ex eo, quòd remisse credunt opinantes, magis, quam scientes præter existimationem agent, nihil differet scientia ab opinione. Quidam enim credunt haud minus iis, quæ opinantur, quam alij iis, quæ sciunt. Declarat autem hoc Heraclitus.

EXPLANATIO.



T intelligamus, hanc esse perdifficilem quæstionem à Socrate propositam de scientia, & cognitione incontinentis, aggreditur hic refellere quod homini differenti facile posset ab aliquo responderi. Posset enim dicere, incontinentem non habere scientiam, neque planè scire, id quod agit esse malum, sed habere tamen opinionem, & quod agit esse malum, si minus omnino cognoscere, suspicari certè, & opinari. Cum enim opinio sit infirma, debilisque cognitio, scientia vero cognitio fortis, ac firma videtur incontinens agere posse, ac tendere non quidem aduersus immobilem, firmamque scientiam, sed aduersus imbecillam, ac debilem opinionem. Hanc adeò responsionem confutat Aristoteles, asserens, ad rationem, hoc est ad disputationem, & rem qua de agimus in præsentia, id nihil omnino referre, siue incontinentis cognitio sit opinio, siue scientia. Eadem quippe ratio,

quæ videtur ostendere, in incontinente non esse scientiam, videtur etiam vincere, ne ipsam quidem in eodem esse posse opinionem; cum incontinentium aliqui turpiter agentes non habeant opinionem infirmam, ac debilem, sicut habent ii, qui dubitant, & hæsitant in agendo, sed constantem, ac firmam; qualem habent ii, qui certò vident, se scire, ac probè cognoscere quid & cuiusmodi sit, quod agunt. Non est adeò dicendum, opinantes aduersus opinionem magis agere, quam aduersus scientiam scientes, & probè cognoscentes. Quantum enim attinet ad firmam fidem rebus cognitis abhiberi solitam, opinio nihil à scientia differt, cum aliqui nihilo sane minus habeant fidem opinionibus, quibus ita res esse opinantur, quàm scientiæ, qua res easdem aliter habere se non posse cognoscunt. Idque vel ex ipso discere possumus Heraclito, inquit Aristot. qui hoc apertissimè declarauit. Sed qua ratione id declarauerit, ipse non docet. Eustratius, siue Aspasius eò rem trahit, quod Heraclitus, cum motum in rerum natura nullum esse opinaretur, ita certò, & constanter id affirmaret, vt non opinari, sed omnino scire videretur. D. Thom. & Gualt. Burl. contra putant, Heraclitum existimasse, moueri semper omnia, & nihil vnquam in rerum natura consistere: idque sic verum existimasse, quemadmodum vera credit esse geometra quæ formarum lineatione demonstrat. Sed melius arbitrari de re videtur Obertus Gifan. ratus, non de aliqua Heracliti peculiari, certaque sententia sermonem hic Aristoteli esse, sed de tota ipsius philosophia, cuius est in magnis Moral. apud eundem Aristot. mentio. Heraclitus quippe, quoniam omnia perpetuò, continentique moueri fluxu putabat, ac nihil certi de iis affirmari posse contendebat, omnia etiam decreta sua, & placita opinione quidem niti non certa scientia fatebatur, sed tamen ea pugnacius, & tuebatur, & vera esse confirmabat; quam cęteri philosophi sua, quæ se scire, ac certa se tenere cognitione prædicabant. Nihil igitur ad rem attinet, inquit, opinionis illa, scientiæque distinctio, cum aliqui credant firmius quod opinione cognoscunt, quam alii quod scientia tenere se putant & intueri.

PARS. III. CAP. III. LIB. VII.

Ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι· καὶ γὰρ ἔχων μὲν, οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ, καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι, διοίσει τὸν ἔχοντα μὲν, μὴ θεωροῦντα δὲ, καὶ τὸ θεωροῦντα πράττειν, ἃ μὴ δεῖ πράττειν. τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν· ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν. ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων· ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας, οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου, ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθέκαστα· διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου. τὸ μὲν γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ· τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν. οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά· καὶ οὗτος ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε, ἀλλ' εἰ τόδε, τοιόνδε, ἢ οὐκ ἔχει, ἢ οὐκ ἐνεργεῖ.

Cæterum quia dupliciter dicimus scire (nam & qui habet quidem sed non vtitur scientia, & qui vtitur scientia, dicitur scire) different hæc inter se, habentem quidem, non considerantem autem, & considerantem agere quæ non oportet agere. Hoc enim videtur durum. Non autem si non considerat. Præterea quia duo modi propositionum sunt, habentem quidem vtrasque nihil prohibet agere præter scientiam, vtentem tamen ea, quæ est in vniuersum, non ea, quæ singularis est. Nam quæ sub actionem cadunt, singularia sunt. Differt autem etiam ipsum vniuersum. Hoc enim in se ipso illud in re est. Veluti omni homini conferre sicca, & hunc esse hominem, vel siccum esse tale quidpiam. Sed si hoc tale sit, aut non habet, aut non operatur.

κατά τε δὴ τούτους διαφέρει τοὺς τρόπους ἀμήχανον ὅσον· ὥστε δοκεῖν οὕτω μὲν εἰδέναι μηθὲν ἄτοπον, ἄλλως δὲ θαυμαστόν. ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην, ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις. ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν, μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσαν ὁρῶμεν τὴν ἕξιν. ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν. οἷον τὸν καθεύδοντα, καὶ μαινόμενον, καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἵ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων, καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν· ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσι. δῆλον οὖν ὅτι ὁμοίως ἔχειν λεκτέον τοὺς ἀκρατεῖς τούτοις. τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης, οὐδὲν σημεῖον· καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις ὄντες, ἀποδείξεις, καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους. καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες, συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους. ἴσασι δ' οὔπω. δεῖ γὰρ συμφυῆναι. τοῦτο δὲ χρόνου δεῖ. ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους.

Per hos igitur duos modos incredibile est quantum differant: adeo prorsus, ut si videatur ita res esse, nihil absurdum sit; aliter verò mirabile. Praeterea habere scientiam alio modo, quam iis, qui nunc dicti sunt, contingit hominibus. Etenim in habendo quidem, sed non utendo differentem cernimus habitum; adeo, ut & habere quodammodo, & non habere videantur. Ut qui dormit, qui furit, & qui vino est obrutus. At vero sic afficiuntur etiam ii, qui in affectibus sunt. ira quippe, & cupiditates venereorum, & aliqua horum manifeste etiam corpus immutant: quibusdam verò furores quoque progignunt. Perspicuum igitur est, dicendum esse pariter habere se incontinentes atque hos. Proferre autem ipsas rationes, quae à scientia ducuntur, nullum indicium est. Etenim qui in affectibus eiusmodi sunt, demonstrationes, & carmina dicunt Empedoclis. Et qui primum didicerunt, connectunt quidem orationes, nondum verò intelligunt. Oportet enim ea coalescere. Hoc autem temporis indiget. Quapropter sicut histriones, ita existimandi sunt loqui etiam incontinentes.

EXPLANATIO.



APERIT hic veram huius nodi solutionem, repudiatis iam aliis, vt supra monstrauimus. Quaestio enim proposita est, an aliquis esse possit simul sciens, & incontinens: ad quam decidendam, & profligandam duo praestat hoc loco. Primo quidem distinctionem proponit triplicem. Deinde distinctionem ipsam triplicem ad rem propositam admouet, vt inde solutionem petere facile queat.

Prima ergo distinctio huiusmodi est. Scire dupliciter dicitur; vno quidem modo in habitu, altero autem in actu. Ac scire in actu, est actu aliquid secundum scientiam considerare: scire verò in habitu est habere scientiam, hoc est scientiae habitum obtinere. Quippe aliquis dicitur sciens, qui scientiae possidet habitum, & si actu secundum scientiam contemplatur, & considerat nihil: qualis est is, qui syllogisticam quidem callet artem, nullo tamen vtitur in praesentia syllogismo. Quae sane distinctio nodum propterea soluit, quòd possit quidem aliquis esse simul incontinens, & sciens in habitu; sciens autem & incontinens in actu esse non possit. Potest quippe moechari, sciens, & intelligens in habitu, moechari malum esse, sed non potest moechari, & incontinens actu esse, ac simul actu scire, & considerare esse malum, ac turpe moechari. Hoc enim durum esse videtur, inquit hic Aristot. durum, inquam, si actu videat, & intelligat id esse scelestum, & improbum, & tamen id quod scelestum, & improbum est, perpetrare non dubitet, & agere. Sed durum non est, si turpiter agat, habitu sciens id esse turpe quod agit, sed actu non cogitans esse turpe.

Quod si dicas, vnumquemque habitu scientiæ præditum sic esse scientem in actu, quemadmodum vnusquisque valetudinis ac sanitatis habitu præditus, est actu valens, ac sanus, respondetur actu scire dici dupliciter, hoc est in actu primo, & in actu secundo. Ipsum verò scientiæ habitum esse scire in actu primo; intelligere autem & considerare ex eiusdem habitu scientiæ, esse scire in actu secundo. Quod in incontinente non est, cum agit incontinenter, quamuis in eodem sit scire in actu primo. Exemplum ab habitu Grammaticæ petit Eustratius appositum, ita rem comparans. Sicut is, qui Grammaticæ pollet habitu, dum alia cogitat omnia, & rebus longè diuersis occupatur, interrogatus aliqua de syllaba, breuis ne sit an longa; si longam esse respondeat quæ breuis est, peccat quidem in Grammatica, quia non considerat actu quod quæritur, & aliò conuersam intelligentiam habet, ita prorsus incontinens, tametsi cognitionis habitum obtinet, alio tamen intentus, & cogitatione pertractus, in eo peccat, cuius ipse cognitionem, & scientiam possidet habitu.

Secunda distinctio explicari sic potest. Quemadmodum duo sunt propositionum modi, quibus vtitur ratio, quæ practica dicitur, hoc est generalis, & singularis, ita scire duplex est; generale vnum, & commune; peculiare alterum, & singulare, & is, qui aliquid scit, duplici ratione id scire potest, vel quod propositionem tantummodo generalem, & communem intelligat, vel quod cognoscat generalem simul, & singularem. Cuius beneficio distinctionis hoc modo proposita quæstio soluitur. Is, qui scit vtramque propositionem, hoc est tam vniuersam, & generalem, quam restrictam, & singularem in habitu solum, & non in actu, potest haud dubiè sciens incontinenter agere: quia cum actiones sint singulares, & rerum singularium, is, qui singularia non cogitat actu, potest agere contra scientiam suam, quam non obtinet actu, sed habitu. Ex quo consequens est, vt qui scit, & considerat actu propositionem vniuersam, & communem, sed singularem & certam non considerat actu, possit incontinenter agere. Quia non agit aduersus eam cognitionem, propositionemque singularem actu non cognitam, sed aduersus communem, & vniuersam. Agere verò contra quam agendum esse vniuersa tantum & commu[ni] scientia cognoscimus, non est verè, ac propriè contra scientiam agere: quia actiones singulares, & rerum singularium sunt, quæ peculiari notitia cognoscuntur, & acto. Si enim quis hanc enunciationem vniuersam, & generalem probè perfectéque, atque vt dicere cœpimus, actu cognoscat: abstinendum à turpibus est: sed hanc minimè consideret: hæc voluptas est turpis; peccare facile potest, & labi, hoc est agere contra scientiam illam vniuersam, qua videlicet non vtitur ad considerandam singularem, in qua sic deficit, & errat agendo, quemadmodum contemplando deficit, & errat is qui singularem assumptionem haud rectè cognoscit. Et quoniam id quod de vniuersa & generali propositione docuit, cum dixit eum qui solum sciat, & cognoscat quod commune, & generale est, posse contra scientiam, & cognitionem agere, quia nescit, nec intelligit singularia, in quibus versatur actio, verum omnino, semperque fortasse non est, aperit explicatque qua ratione sit certum, ac verum, qua ratione certum, verumque non sit. Diuidit ergo quod vniuersum, & generale est duas in partes, quorum vnum, quia sub se continet, & necessario coniunctum habet quod est singulare, ignorari profectò non potest, sed scitur, & noscitur ab omnibus, qui vniuersum illud, ac generale cognoscunt. Cum enim vniuersum intelligi non possit, quin singulare illi subiunctum, & coniunctum penitus intelligatur, communis illa cognitio siue scientia rei communis à singulari separari non potest. Quo fit, vt qui eiusmodi generale cognoscit, cognoscat etiam singulare. Alterum autem sic est vniuersum, & commune, vt per se solum, & absque singularis cognitione sciri atque intelligi possit. Neque enim singulare adeo est illi coniunctum, & insitum, vt eius cognitio, & scientia ab huius cognitione separari non queat. Illud appellat Aristot. vniuersum, & commune in se ipso, hoc autem nominat commune & vniuersum in re. ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ ἐπὶ πράγματος. obscurum sanè est quid sit vniuersum, & commune in se ipso, & vtrum illud in se ipso referendum sit ad ipsum commune, & generale, an ad hominem, siue ad hominis intelligentiam in qua illud est. Loquitur enim Aristoteles de duabus propositionibus, quæ in homine, siue in hominis animo sunt, quarum altera generalis, altera singularis est. Vt paucis agam, sequendum Eustratium, siue Aspasium puto, qui ad hominem illud refert, & diuisionē hanc Aristotelis interpretatur his verbis.

Vniuersalis quoque differentia est: aliud enim in ipso sciente consideratur, aliud in re: sic ille. Quænam autem hæc duo sint, & quod inter ea discrimen sit, intelligetur ab exemplis duobus, quibus vtrumque illustrat Aristoteles. Exemplum primi hæc propositio est: omni homini sicca conferunt, & salutaria sunt. Quæ propositio generalis, inquit Aspasius ἐφ' ἑαυτῷ in se ipso, hoc est in ipso est homine, qui eam intelligit, & considerat. Ac propterea qui eam nouit, eam etiam hanc singularem nosse necesse est. Ego sum homo. Vel hic est homo, & mihi vel illi sicca conferunt, & salubria sunt. Neque enim potest quisquam hanc ignorare propositionem, quin se ipsum ignoret. Quod si nos à rebus moralibus huic simile ducere velimus exemplum, mutuabimur illud ab eodem Aspasio. Qui comparando sic disserit. Qui propositionem hanc generalem intelligit: omni prorsus homini agere iusta conuenit; singularem hanc etiam intelligat necesse est. Ego sum homo. Et mihi agere iusta congruum est. Quia non potest ignorare se hominem esse. Exemplum secundi, quod esse generale dicitur in re, huiusmodi est. Omne siccum homini prodest. Hanc generalem propositionem qui intelligit, inquit Aristot. non etiam continuo hanc intelligit: hoc est siccum: quemadmodum qui nouit hanc: omne veratrum bilem extergit; non hanc etiam confestim intelligit. Hoc est veratrum. Huiusmodi generale, & vniuersum intelligi facile potest, & tamen ignorari singulare. Quia tametsi scio omne siccum prodesse homini, & omne veratrum bilem eluere, possum tamen ignorare, hoc esse siccum, aut hoc esse veratrum. Quapropter apposite id appellat vniuersum, siue generale in re, quia singulare illi subiunctum, eiusque cognitio non est in homine ipso, qui cognoscit, sed delitescit in re; adeoque potest aliquis illud ignorare, nec nosse, ac proptérea contra generalem scientiam agere. Qui enim scit, honesta omnia homini peragenda esse, turpia omnia fugienda, potest ignorare, an hoc sit iustum, & an hæc voluptas sit turpis; ideoque honestum repudiare, ac turpem complecti voluptatem potest, quod est agere aduersus eam cognitionem, quæ generalis est, siue aduersus illud vniuersale, quod dicitur in re, non contra singularem notitiam, quæ nulla est. Cum igitur Aristoteles ait, incontinentem scire, ac nosse quod generale, & vniuersum est, quod autem est singulare non nosse, non loquitur de vniuerso illo, & generali in se ipso, quod in sciente, & cognoscente sic est, vt intelligi non possit, quin intelligatur etiam singulare; sed de illo, quod generale, siue vniuersum, aut vniuersale dicitur in re, quod sciri potest, & intelligi, tametsi singulare ipsi subiectum non intelligatur. Solutio itaque ex hac secunda distinctione petitur huiusmodi, quod incontinens sciat quidem, & intelligat vniuersum, siue vniuersale quod dicitur in re, non autem sciat, & intelligat illud quod est in se, possitque propterea nesciens agere, & ignorans singularis. Plurimum enim inquit, hi duo sciendi modi differunt inter se. Sequitur adeo

Tertia distinctio: quæ declaratur hoc modo. Dictum est supra, scientes esse dicique interdum in habendo siue in habitu: interdum in vtendo, siue in actu; sed aliquis, inquit, habere scientiam, & ea non vti dupliciter potest; primo quidem nullo prohibitus obice, nullaque perturbatione occupatus, quæ actum interdum habitibus eripit; deinde perturbationibus ipsis sic impeditus, vt actum ab habitu proferre non possit. Itaque, vel vti potest habitu sed non vult, vsumque, & actum sponte prætermittit, vel eodem habitu non potest vti, vsumque ipsum, & habitum omittit inuitus, quod obicem habeat, nec ad agendum ex habitu liberum inueniat iter. Inter vtrumque plurimum sane discriminis est. Nam ille prior nulla perturbatione prorsus impeditus ideo non agit, & scientia non vtitur, quia cessator, & otiosus est; hic autem posterior inhibetur à perturbatione, illique similis est, qui somno, vel ebrietate tenetur, quo minus vtatur habitu, quem animo consignatum, & conditum possidet. Solutio igitur hæc tertia quæstionis existit ex eo, quòd incontinens sciens quidem in habendo sit, sed comparandus videatur cum eo, qui perturbatione, somnoue, aut ebrietate, aut furore, scientiæ vsu prohibeatur, & actu. Cupiditatibus enim agitari, commouerique sic solet incontinens, vt non animo solum, sed ipso etiam corpore permutetur haud minus, quam ebrii, furentesque. Irascentibus, inquit interpres Aspasius, oculi sic rubent, & incandescunt, vt furere videantur: amantibus pallet facies, & eorum aliqui ex amoris impotentia ratione deiecti, rediguntur ad insaniam. Idque verum esse Antiochi demonstratur exemplo nobili apud Plutar. in Demetrio, vbi narratio legitur maxime ad hoc illustrandum apposita. Antiochus enim Seleuci filius ex amore

nouercæ Stratonlees ita dicitur insanisse, vt solus Erasistratur medicus eius tempestatis eximius, deprehendere furoris caussam ex indiciis, & corporis immutatinne potuerit. Multis enim ad Antinchum ipsum ægrotum, & decumbentem venientibus, nullum in eo cernebat Erasistratus mutationis indicium. Accedente verò Stratonice nouerca, tanta repente perturbatinne occupabatur, vt defectum vocis, ruborem vultus, demissinnem oculorum, sudores acutos, venæ motinnem insolitam; palloremque post hæc deficiente paulatim sensu toto corpore diffusum, aliaque indicia protsus omnia, quæ à Sappho tribuuntur amantibus, intueri in adolescente liceret. Dido ipsa ad omnium exemplar impotenter amantium expressa, dum tenetur hac peste.

Incipit effari, mediaque in voce resistit.
Sola domo mœret vacua, stratisque relictis
Incubat.

Dicere possit aliquis, incontinentes ostendere sæpè, ac præseferre signa, ex quibus intelligamus habitum scientiæ non esse in ipsis vinctum & impeditum, sed eos actu vti scientia, quam habitu tenent. Proferunt enim interdum verba, & dicta sapientissima: nec enim fermè quisquam est, qui non fateatur, adulterium exempli causa malum esse. Respondet Aristot. ex hoc argumento non debere nos commouere ad iudicandum, incontinentes vti ratinne, atque scientia: cum ipsi quoque furentes, & ebrii, vel dormientes sæpissimè proferant præclaras sententias, & dicta sapientium hominum, inprimisque versus Empedoclis, nec tamen id quod dicunt, actu considerent, & Intelligant. Id quod etiam fieri videmus à pueris, qui poëtarum carmina recitant plurima, sed quid ea significent haud sciunt, ac propterea non intendunt animum ad ea, quæ verbis & ore pronunciant. Eiusmodi quippe ait esse ipsos etiam incontinentes, qui perturbatinnibus, & cupiditatibus suis haud sanè minus quam vino ebrii, vel furore insanientes homines, vel dormientes somno prohibiti, atque impediti, propositiones quidem veras & humanæ vitæ salutares enunciant, sed imprudentes, ac nescii, actuque, & re ipsa alia omnia cogitantes. Claudit igitur Aristoteles hanc oratinnis partem ita decernens, de incontinentibus sapienter interdum prudenterque loquentibus idem esse debere iudicium, quod de actoribus dramatum, ac de histrionibus est. Quemadmodum enim histriones, inquit Aspasius, cum Hectoris, Achillisve sumpta persona, Homeri carmina recitant, haud intelligunt quod enunciant: sic incontinentes, & si dicunt, adulterium esse malum, & à turpi voluptate abstinendum homini esse, adeo tamen cupiditatibus ipsis, animoque corrupto vincuntur, vt occæcata iam mente id quod dicunt, intelligere nequeant. Itaque adulterium ipsum, quod malum esse dicunt, quasi bonum admittunt, & voluptates, quas auersandas, & fugiendas esse fatentur, veluti complectendas, & eligendas persequuntur.

PARS IV. CAP. III. LIB. VII.

ΕΤΙ καὶ ὧδε φυσικῶς ἄν τις ἐπιβλέψειε τὴν αἰτίαν. ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα· ἡ δ᾽ ἑτέρα περὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία. ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν, φάναι τὴν ψυχήν. ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς, πράττειν εὐθύς. οἷον εἰ παντὸς γλυκέος γεύσασθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ, ὡς ἕν τι τῶν καθ᾽ ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον, καὶ μὴ κωλυόμενον, ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν. Ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῇ,

PRaterea etiam ita naturaliter aliquis inspiciat causam. Altera enim de vniuerso est opinio, altera de singularibus est, quorum sensus iam est Dominus. Cum autem vna gignetur ex ipsis, necesse est, id quod conclusum fuerit hic quidem affirmare animum; in ijs autem quæ ad efficiendum pertinent, agere confestim. Vt; si omne dulce gustare oportet, hoc autem est dulce; vt pote vnum quiddam ex singulis, necesse est, eum qui potest, & non prohibetur, simul cum hoc etiam agere. Cum igitur ea,

ἡ κωλύουσα γεύεσθαι· ἡ δὲ, ὅτι πᾶν τὸ γλυκὺ ἡδύ. τουτὶ δὲ γλυκύ, αὕτη δὲ ἐνεργεῖ. τύχῃ δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα· ἡ μὲν λέγει, φεύγειν τοῦτο· ἡ δ' ἐπιθυμία ἄγει. κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων. ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως, καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι. οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὑτὴν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα τῷ ὀρθῷ λόγῳ. ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν, ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν, καὶ μνήμην. πῶς δὲ λύεται ἡ ἄγνοια, καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων ὁ ἀκρατὴς, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ οἰνωμένου, καὶ καθεύδοντος· καὶ οὐκ ἴδιος τούτου τοῦ πάθους, ὃν δεῖ παρὰ τῶν φυσιολόγων ἀκούειν. ἐπεὶ δ' ἡ τελευταία πρότασις, δόξα τε αἰσθητοῦ, καὶ κυρία τῶν πράξεων, ταύτην ἢ οὐκ ἔχει, ὁ ἐν τῷ πάθει ὢν, ἢ οὕτως ἔχει, ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν, ἐπίστασθαι, ἀλλὰ λέγειν ὥσπερ ὁ οἰνωμένος τὰ Ἐμπεδοκλέους. καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου, μηδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὅρον. καὶ ἔοικεν ὃ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως εἶναι δοκούσης ἐπιστήμης παρούσης, γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς. περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδότα, καὶ μή. καὶ πῶς εἰδότα ἐνδέχεται ἀκρατεύεσθαι, τοσαῦτα εἰρήσθω.

quæ de vniuerso est inerit, prohibens gustare, altera verò iudicans, omne dulce esse suaue: hoc autem dulce: (hac vero est, quæ agit) & forte cupiditas inhæret, illa quidem opinio iubet hoc fugere, cupiditas autem trahit. Mouere enim vnamquamque partium potest. Itaque contingit ex ratione quodammodo, & opinione incontinenter agere; quæ contraria sit non per se, sed ex euentu. Cupiditas enim contraria est, non opinio, rectæ rationi. Quapropter etiam ob id belluæ non sunt incontinentes, quia non habent vniuersi existimationem, sed singularium phantasiam, & memoriam. Quomodo vero dissoluatur ignorantia, & iterum fiat sciens incontinens, eadem ratio est, & de temulento, & dormiente, & non propria huius affectionis: quam oportet à physiologis audire. Quoniam autem vltima propositio est opinio rei sub sensum cadentis, & domina actionum, hanc vel non habet, qui in perturbatione est, vel ita se habet, vt non ex eo, quod habet, liceat scire, sed dicere sicut vinolentus, quæ sunt Empedoclis: propterea item, quod non est vniuersi, neque scientiam similiter efficere videtur vniuersi vltimus terminus. Atque id videtur quod quærebat Socrates, euenire. Non enim ea, quæ propriè videtur esse scientia, præsente, oritur perturbatio, neque ipsa distrahitur ob perturbationem, sed cum adest ea, quæ sentiens est. De eo igitur, qui sciens, aut non sciens, & quomodo sciens aliquis possit incontinenter agere, tam multa dicta sint.

EXPLANATIO.



TRIPLICI distinctione, ac solutione de quæstione proposita constitutum iam satis esse videbatur; sed iis minime contentus Aristoteles, addit quartam, quæ non tam noua putanda distinctio, ac solutio est, quam, explicatio quædam & expeditior vsus superiorum. Autumatque Aspasius, hanc extremam Aristoteli plus placere quam alias. Petitur hæc distinctio, & vnà cum distinctione solutio à naturali quadam methodo, ac veluti progressione, quam habet in differendo de rebus agendis intelligentia. Admonet enim primum, atque id ponit, in eius methodo, viaque doctrinæ, quæ refertur ad agendum; duplicem

inueniri opinionem, siue propositionem, qua explicatur opinio: vnam quidem vniuersam, siue vniuersalem, & generalem, in rebus positam item vniuersis & generalibus; cuiusmodi est; inhonestum omne, ac turpe fugiendum esse: alteram singularem, quæ de singularibus est, iisq; quę sensu percipiuntur, & in quibus, vt Aristoteles loquitur, dominatur sensus: qui nimirum in iis percipiendis, & cognoscendis quoddam velut ius habet & potestatem; qualis est; hanc actionem, atque hoc opus inhonestum esse, ac turpe. Ex his opinionibus, siue propositionibus duabus inter se coniugatis, ait existere, ac fieri vnam: idque vbi factum sit, necesse protsus esse enunciare, hoc est fateri, & asserere quod conclusum & collectum ex duabus opinionibus, siue propositionibus est. Nimirum in ipsa etiam actiuæ doctrinæ methodo id fit, quod in rerum vniuersarum, & earum, quæ necessariæ dicuntur, contemplationibus euenit. Cum enim dicimus, omnem hominem esse animal, opinionem, & propositionem enunciamus vniuersam, ac generalem. Cum subiungimus, Socratem hominem esse, proferimus singularem. Atque ex vtraque opinione fit, & conflatur vna, quæ tertia dici potest etiam singularis, siue de rebus singularibus. Ergo Socrates animal est. Quæ conclusio, siue consecutio necessariò sequitur: nec potest qui vtrumque iudicium protulit, non hoc etiam proferre. Ergo Socrates animal est. Atque id est, quod sibi vult Aristoteles his verbis. Cum vna gignetur ex ipsis, necesse est, id quod conclusum fuerit affirmare. Id, inquam, quod in eo fit syllogismo, qui theoricus appellari potest, & contemplatricis est disciplinæ, in eo quoque cernitur, qui practicus dicitur, & proprius est doctrinæ, quæ refertur ad actionem. Vbi enim enunciauimus vniuersim, inhonestum omne ac turpe repudiandum esse, subiunximusque per singularem assumptionem, hanc voluptatem inhonestam, ac turpem esse, ex his duabus opinionibus efficitur vna, & conclusio necessaria sequitur, quæ non aliud est, quam operis executio respondens consecutioni, quam cernimus in syllogismo theorico scientiæ contemplatricis; cum id quod in eo conclusio est, in hoc operis effectio, & executio fit. Non enim practici syllogismi conclusio, & consecutio præcipuè, ac propriè posita est in hoc solo iudicio: ergo voluptas hæc repudianda, & fugienda est: quod ad cognitionem, & contemplationem quamdam tantummodo pertinet, sed in approbatione voluntatis, atque in appetitionis executione collocanda potissimùm est. Differentia igitur inter vtrumque syllogismum est maxima, & posita quidem in eo, quod ex duplici opinione, siue propositione theorici syllogismi sic certo necessarióque ipsa consecutio sequitur, quemadmodum absque inconstantia, & errore semper oritur ex sole dies: ex propositionibus autem vel opinionibus duabus practici syllogismi executio nascitur operis ita necessariò, sicut sequitur, & oritur ex nube pluuia, quæ potest impediri quominus ex posita nube sequatur. Itaque id vere dicere tantummodo ea de re possumus ex duabus illis opinionibus sequi necessariò debere conclusionem, hoc est operis executionem, si nullum interea repagulum, aut impedimentum inueniatur. Impedimentum autem, atque obex sæpius inuenitur, & in incontinente cernitur omnino semper ob corruptam animi cupiditatem, quæ facit, vt ex ea cognitione turpitudinis, quam in voluptate videt incontinens, operis executio, hoc est repudiatio, & fuga non sequatur. Exemplum ad id explicandum ab Arist. proponitur huiusmodi. Si quis opinetur, & enunciet vniuersim omne dulce gustandum, & vsurpandum esse: & ex opinione singulari subiungat, hoc esse dulce, necessariò gustabit, & vsurpabit quod dulce videt esse, modo non aliquod offendat impedimentum in voluntate, & cupiditate correcta ac temperata. Cupiditatis enim illa moderatio executionem impedit operis. Contra verò si ex opinione vniuersa, & generali putet, ac dicat nullum dulce, turpe videlicet & inhonestum gustandum esse: subiungat autem, & assumat ex opinione singulari, hoc est dulce, sed cupiditas impotens & vehemens sit, quæ dulcitudinem expetat, non sequitur repudiatio dulcitudinis, quæ necessariò secuta fuisset, nisi à cupiditate fuisset oblatum impedimentum. Ratio verò cur ea cognitio vniuersa, & generalis opinio de repudiando dulci vincere cupiditatem non queat, & facere, vt ex ipsa, & ex assumptione singulari subiecta consecutio oriatur, & operis executio siue repudiatio rei dulcis & voluptatis. Ab Aristot. designati videtur huiusmodi, quòd in eodem opinante incontinente fit etiam alia hæc propositio generalis & vniuersa. Omne dulce suauitatem habet, & voluptatem expetendam. Nam confestim incontinens, vbi percipit hoc dulce esse, relicto superioris syllogismi progressu, & conclusione, arripit hanc extremam ex alia propositione.

consequentem. Igitur hoc dulce suauitatem habet expetendam, & voluptatem. De eadem quippe re plures esse possunt opiniones, diuersæ quidem, sed minime inter se contrariæ, cuiusmodi sunt hæ, Hoc dulce est. Hoc idem voluptatem habet; ac propterea potest is, qui vtrumque de dulci opinatur, & iudicat, id solum enunciare, & eam inde consecutionem educere, quæ non offendit impedimentum; aliam verò quæ impedimentum habet, prætermittere. Itaque qui dixit: omne dulce repudiandum est, & nouit omne dulce suauitatem habere, cum subijcere deberet; hoc est dulce, quia tamen intelligit idem dulce suauitatem habere, ac voluptatem, videtque à cupiditate sibi paratum impedimentum, quominus per consecutionem ita decernat. igitur hoc dulce repudiandum est; eo relicto, ad aliam enunciationem, & consecutionem se conuertit, vbi obicem impedimentumque reperit nullum; igitur hoc dulce suauitatem habet optabilem & voluptatem: expetitque, & eligit quod dulce est, aduersus eam cognitionem vniuersam contendens, & pugnans, qua scit omne dulce repudiandum, & fugiendum esse. Ad summam incontinens ideo per inscitiam peccat, quia malè ratiocinatur, & peruerso vtitur syllogismo. Non enim ex altera propositione communi, & generali, & ex altera singulari assumpta colligit, sicut rectè, ritéque ratiocinatur continens: sed duas primum proponit enunciationes vniuersas, & generales, quarum vna est à ratione, velut hæc: nullum dulce gustandum est, vetitum scilicet, & inconcessum: altera verò illi contraria ab insurgente cupiditate ducit ortum, & profertur hoc modo. Omne dulce gustandum, & vsurpandum est. In qua propositione nulla cautio ponitur, nec additur, aut intelligitur aliqua buna & probabilis circumstantia illi contraria, quæ in altera propositione significatur, aut intelligitur, cum adiungitur illud, vetitum & inconcessum; quod solum facit, vt gustandum vsurpandumque non sit. Itaque vbi vir continens per negationem concluderet, nullum dulce vetitum & inconcessum esse gustandum, incontinens contra, quoniam circumstantiam probabilem, & bonam addit omnino nullam, etiam dulce vetitum, & inconcessum gustandum esse pronunciat. Est enim vtrique eadem assumptio huiusmodi. Hoc est dulce. Sed continens eam subiicit huic in vniuersum neganti. Nullum dulce gustandum est: incontinens autem, cum eidem propositioni eamdem subiungere deberet, illa prætermissa, subiungit. Omne dulce gustandum est. Apparet adeo, incontinentem, cum agit incontinenter, repugnare vniuersæ cognitioni, quæ illa propositione in vniuersum sic explicatur. Nullum dulce gustandum est: repugnare autem propter cupiditatem immodicam, & vehementem, quam illa generalis, & vniuersa scientia vincere non potest; cum cupiditas vehemens ita sit valida, vt non animam modo, cunctasque facultates animæ, sed ipsius etiam corporis omnes immutet, & commoueat partes. Tota itaque ratio, cur incontinens dicatur incontinenter agere sciens, est generalis illa cognitio, & propositio, non autem singularis, quæ declaratur in assumptione minime contraria generali. Qui enim singulariter enunciat: hoc est dulce: nihil enunciat contrarium illi propositioni vniuersæ: nullum dulce gustandum est. Sed tamen aliquo modo, inquit Aristoteles, etiam hæc propositio singularis dici contraria potest illi generali, hoc est, ex euentu, & per accidens, quia nimirum adest cupiditas vehemens, qua accedente ad singularem hanc propositionem, & notionem, hoc est dulce; videlicet gustandum, & vsurpandum, propositio ipsa singularis iam euadit generali contraria, quæ pronunciat: Nullum dulce gustandum esse. Itaque singularis opinio ipsa per se non facit incontinentem, sed cum cupiditate coniuncta facit. Sic Aspasius hunc locum Aristotelis interpretatur. Per se igitur incontinens à generali, vniuersaque scientia fit, cui scilicet idem obluctatur, & repugnat incontinens; nec illa communi carens cognitione quisquam est, qui verè, propriéque possit incontinens appellari. Qui enim scit, & enunciat, hoc esse dulce, & gustat idem dulce, non agit incontinenter, nisi etiam sciat in vniuersum, nullum dulce gustandum esse. Quod si quispiam dixerit, Aristotelem ante docuisse, aduersus scientiam vniuersam in actu, & aduersus opinionem, siue scientiam singularem etiam in actu incontinenter agere posse neminem: hic autem videri contrarium affirmare; respondebitur, contra generalem scientiam liberam neminem incontinenter agere; quia si liberà est, incontinentem coërcet, sed contra eamdem scientiam ligatam, & impeditam posse incontinenter agi. Ligatur autem, & impeditur à cupiditate, sicut diximus, quæ facit, vt incontinens vocē rationis audire non possit generali pronunciato monentis, nullū dulce gustandū esse quod vetitum sit.

Quapropter

Quapropter ob id belluæ &c.] Colligit hinc, & ex dictis, disputatisque positum vult, bestias non esse proprie, nec dici debere incontinentes, idque ratione demonstrat ex proximo petita. Cum enim dictum sit, neminem incontinentem esse, qui cognitioni, & propositioni vniuersæ generalique scientiæ non repugnet, sequitur, belluas, quæ nihil vniuersum, & generale percipiunt, sed id solum quod cadit in sensus & singulare est, non esse, nec appellari posse incontinentes. Nam quicquid percipiunt, inquit, solo sensu, phantasia, eiusdemque sensus memoria percipiunt: quæ facultates animæ singularia solum attingunt, ad vniuersum, & generale non euehuntur.

Quomodo vero dissoluatur ignorantia.] Transitio hæc est; & velut episodium ad quæstionem quamdam quam proponere posset aliquis ex ijs, quæ decreta iam sunt. Si enim eorum subdocenda sit summa, de incontinente positum, & decretum id est: eum incontinenter agere scientem, & nescientem; scientem quidem, quia generalem illam vniuersamque scientiam habet propositione comprehensam, quæ dicitur vniuersalis: inscium autem, & ignarum, quia singularem propositionem in assumpto imperfectè cognoscit. Quamquam enim intelligit, nouitque, hoc esse dulce, non tamen intelligit aut considerat, esse vetitum, quod in generali propositione fuerat explicatum, & cum singulari coniungendum erat. Itaque cum incontinenter agit, & gustat, dulcedinem & suauitatem attendit, de lege prohibente, & vetante non amplius cogitat, ac propterea dici potest insciens, & ignarus. Id quod in eo etiam cernitur, qui ad dolorem suum vlciscendum, ab innocentibus quoque; cuiusmodi sunt inimicorum filij, vel vxores, supplicium repetunt. Non solum enim probè, actuque id sciunt in vniuersum, innocentes interficiendos, puniendosue non esse, sed etiam cognoscunt, hos innocentes esse; non tamen adiungunt id quod in generali propositione dictum erat, non puniendos, sed vltionis tantum secuti dulcedinem, de iniustitia non plus cogitant, quàm si nescirent iniustum id esse. Cum igitur sit aliquo modo ignarus, & nescius incontinens: quærat aliquis, inquit Aristoteles, qua via depellat aliquando à se inscitiam illam, per quam egisse dicitur incontinenter. Neque enim semper incontinenter agit, sed identidem, ac subinde resipiscit. Non potest autem resipiscere, quin à se propulset inscitiam, & ignorantiam, quæ improbi operis & incontinentiæ causa fuit. Huic quæstioni sic respondet; haud aliter eam inscitiam solui, atque depelli, quam soluatur, & depellatur ignorantia vel ebrij, vel dormientis. soluitur autem ebrij, vel dormientis ignorantia per immutationem, quæ in corpore fit. Ita quippe, cupiditas, aliæque huiusmodi perturbationes commouent & immutant corpus, vt diximus: quam commotionem, immutationemque depelli necesse est, vt scientia rursus, & cognitio reponatur; cuius explicatio rei ad physiologos, inquit Aristoteles, hoc est ad philosophos, qui naturalia tractant, pertinere potius videtur, quam ad eum, qui de moribus agit: explanat id tamen Eustratius, siue apud eum Aspasius exemplo clarissimo. Quemadmodum, inquit, si quis Grammaticus, ebrius ex compotatione reddatur, illico vapores ascendunt, qui mentis intelligentiam obnubunt, & obducunt caligine, nec ille potest ex Grammaticæ scientia quicquam agere, vel intelligere quoad dominatur, & mentem occupat ea caligo, sed tunc solum incipit rursus agere & intelligere, cum solutæ sunt tenebræ; sic incontinens, quamquam sciret turpe ac malum esse, mœchari, cupiditate tamen velut ebrietate grauatus, & consopitus, amissa, vel deposita interim cognitione & consideratione turpitudinis, adulterium fecit, nec scientiam & cognitionem reparat, quoad cupiditas illa dominatur, & viget, sed ea remissa, & iam refrigerata, confestim scientiam cognitionemque turpitudinis, quam per ebrietatem cupiditatis amiserat, recipit.

Quoniam autem vltima propositio &c.] Refert ad extremum totam hanc disputationem in gradum suum, vt principio similem habeat exitum; instituta quippe fuit initio propter rationem & dictum Socratis, affirmantis, & con-

tendentis, idcirco nullum incontinentem, & nullam incontinentiam esse, quod incontinens nemo esse possit, nisi sciens esse malum id, quod incontinenter agit: nemo autem admittere possit, quod malum est, prudens, & sciens id esse malum; cum nulla cupiditas aut perturbatio tam valida sit, vt vincere scientiam queat, quæ firmissima & validissima omnium rerum est. Hoc, inquam, Socratis argumentum confutat ex eo, quòd propositio singularis quæ dicitur vltima rei sub sensum cadentis opinatio, & domina rerum agendarum, sola demum est, quæ ignoratur ab ignorante incontinente: generalis autem opinio, seu propositio non ignoratur, sed tamen ipsa non est causa, cur agat incontinens. Si enim sola illa adsit vniuersa propositio, aut generalis opinio, nunquam sequitur incontinentis actio, quæ versari vult in singularibus. Actio quippe rerum singularium est, vt sæpe diximus: Hanc ergo singularem propositionem tantummodo ignorat incontinens, quam vel non habet, inquit Aristoteles, hoc est ea non vtitur, aut si habet, non animaduertit, quid secundum ipsam agendum sit. Non enim potest hoc animaduertere, nisi cum singulari opinione coniungat vniuersam illam, & generalem: sed non coniungit, quia impeditur à cupiditate, quæ generalem propositionem, & scientiam quodammodo ligat. Cum enim dicere deberet: hoc est dulce vetitum, satis habet dicere: hoc est dulce. Quo fit, vt quamuis de viti continentis officio loquens incontinens, sapienter loquatur ob habitum quem habet, non tamen id animaduertat quod dicit, quia propter impedimentum illud, & vinculum à cupiditate iniectum haud plus intelligit ea, quæ loquitur, quam intelligat ebrius, aut dormiens, dum dicta, & carmina recitat Empedoclis. Cũ ergo res singularis, cuius ignoratione tenetur incontinens, non cadat in scientiam, sed solum in opinionem, sit autem scientiæ proprium vniuersum, & generale, cuius incontinens haud ignarus est, sed probè compos, ac particeps quantumuis impeditus à cupiditate, vsuque prohibitus, sequitur, ab incontinentia non vinci scientiam rerum vniuersarum, sed solum singularium opinionem. Id quod omnem exhaurit difficultatem obiectam à Socrate, cum diceret, fieri non posse, vt qui scientiam habet veram ac propriam, vincatur vnquam aut aliquando fallatur. hoc enim facile concedimus; quia incontinens non decipitur in eo quod vniuersè, siue in vniuersum verum esse cognoscit: & scit, sed in eo, quod singulariter, hoc est in singularibus ipsis opinatur.

EPILOGVS.

1. *Videndum in primis est, an incontinentes cum cognitione, ac scientia incontinenter agant.*
2. *Neque verò aliquid refert, opinio-ne sit, an scientia incontinentis illa cognitio, qua malum esse intelligit id quod agit incontinenter.*
3. *Scientia, & scire duplex est, in habitu, & in vsu, quæ plurimum sane distant inter se.*
4. *Porro propositio, quæ scitur, est duplex vniuersa, & singularis.*
5. *Vniuersum autem ipsum est item duplex; vnum in se, alterum in re.*
6. *Interest adeo plurimum, vtrum incontinens scientiam habeat habitu solum; an actu etiam, & vsu, & vtrum sciat quod vniuersum, & generale est, an etiam singulare: & vtrum cognoscat vniuersum in se an illud etiam quod est in re.*
7. *Quippe habitu scit id quod male agit, sed non vsu, & actu, & propositionem vniuersam intelligit, singularem ignorat, & cum vniuersum cognoscit, non cognoscit illud in se, hoc est illud, quod necessario habet sub se coniunctum singulare, sed vniuersum in re, quod necessario singulare sibi subiectum non habet.*
8. *Incontinens nisi cognosceret id quod in vniuersum pronunciatur, & vniuersale nominatur, non ageret incontinenter. Quo fit, vt belluæ, quæ huiusmodi cognitionis expertes sunt, incontinentes appellari non debeant.*

9. *Socrates ergo cum dixit, incontinentem agere incontinenter haud posse scientem & cognoscentem, haud male pronunciauit, si scientiæ nomine singularem propositionem intelligi voluit. Generalem enim propositionem incontinens intelligit quidem, sed ex ea cognitione non agit, quia cupiditas insurgens eam ligat, impeditque. Itaque quod intelligit non libera cognitione, sed vincta, & obligata intelligit, quod non est propriè, veréque, hoc est practice scire.*

QVÆSTIO PRIMA

IN CAP. III. LIB. VII.

An incontinens incontinenter agat intelligens, & sciens.



DVÆ sunt hac de re sententiæ, inter quas media nobis incedendum est via. Ac prima quidem Socratis fuit; incontinentem ignorare quod perpetrat malum, nec intelligere se turpiter agere cum incontinenter agit, ac propterea non incontinentem, sed vitiosum nominari debere. Nam omnes omnino virtutes dicere solitus erat esse scientias, peccata & vitia omnia inscitias appellabat. Contendebat adeò, incontinentiam inueniri nullam, idque vt planius, certiusque confieeret, ponebat primum id quod de incontinente penè vulgo dici solet ab omnibus; inter vitiosum, & incontinentem id esse discriminis, quod vitiosus occæcata iam mente per habitum, non intelligat, nec iudicet, malè, prauéque se agere, cum ex vitio delinquit ac peccat; nec vllum resipiscendi corrigendæque vitæ consilium habeat: incontinens verò cognoscat quidem turpitudinem operis sui, sed peccet tamen animi cupiditate, ac perturbatione pertractus, iudicetque male se agere, cum incontinenter agit, ac propterea non ita sibi semper agendum esse. Differebat itaque Socrates aduersum hos, & conabatur ostendere, incontinentem, vllam habere cognitionem peccati sui non posse, vel eius mali scientiam, quod per incontinentiam perpetraret; vt id demum vinceret, nullum incontinentem inueniri. Quæ sane sententia rationibus argumentisque probari sic videbatur.

Primum. Appetitio quæ nos excitat ad agendum, & sine qua nulla prorsus est actio, non mouetur, neque fertur in id, quod non existimat bonum. Sed non possumus id putare bonum esse, quod cognoscimus esse malum, cum duo eadem de re iudicia inter se pugnantia, & contraria ferri simul eodemque temporis momento non possint. Igitur appetitio non mouetur, neque fertur in id quod cognoscitur esse malum, adeoque si nouit incontinens, id quod agit, esse malum, impulsu motuque carebit appetitionis, & idcirco non agit.

Secundum. Haud fieri posse videtur vt pars animæ sentiens imperet intelligenti, eamque sic pertrahat, abducatque in seruitutem, vt propter iudicium sensus intelligentia ipsa deponat iudicium suum, censeatque contrarium, & id verum esse contineret, cuius oppositi scientiam habet. At si malum esse cognosceret incontinens id quod agit, vinceret sensus intelligentiam, pertraheretque quo vult. Ageret enim malum sciens, quia sensus cogit intelligentiam iudicare bonum esse; cum expeti malum non possit, nisi courectum specie boni.

Tertium. Si incontinens sciret, & cognosceret esse malum incontinenter agere, consequens esset, ab appetitione sentientis animæ moueri voluntatem. Neque enim ageret malum quod videret esse malum, nisi ad id volendum, & persequendum impelleretur ab appetitu. Sed appetitus ea vi præditus, instructusque non est, vt impellere voluntatem possit. Ait enim Aristot. ipse in lib 3. de an. t. 51. agens & mouens esse patiente, motoque præstantius. At appetitus agens, & mouens non est aliquid voluntate præstantius. Non potest igitur esse motor impulsorque voluntatis. Quin superior aliquis motor haud vnquam impelli cernitur ab inferiori. Non enim anima mouetur à corpore. Sed voluntas, quæ dicitur appetitus rationis, cum appetitu confertur tamquam superior aliquis motor cum inferiori ex Aristot. 3. an. vbi docet, ab appetitu rationis moueri sentientem eo modo, quo in cælestibus corporibus Sphæra mouetur à Sphæra. quo pertinet etiam id, quod à philosophis dicitur nihil, quod expers materiæ sit, moueri ab aliquo posse, quod materiæ sit particeps. At voluntas est expers materiæ, cuius particeps est appetitus. Denique voluntas, quoniam in incognitum ferri non potest, moueri debet à facultate aliqua cognoscente, atque intelligente. Appetitus autem cognoscens intelligensque non est. Cum ergo voluntas ab appetitu sentientis animæ moueri non possit, non poterit incontinens agere si cognoscit, & scit malum esse quod agit. Si enim ageret id quod cognitum malum est, ageret ideo, quod ad illud ab appetitu voluntas impelleretur.

Quartum est, in quo summam Socrates existimabat esse positam, ad id vincendum & conficiendum vim. Sic enim ratiocinabatur, & disserebat. Ratio vinci non potest à perturbatione, deturbarique

à scientia sua. Fortius quippe non vincitur à debiliori. Scientia verò, quia certissima est, est etiam fortissimum quiddam eorum omnium quæ in nobis posita sunt. Igitur nullus appetitus, aut cupiditas, ac perturbatio tanta est, vt vincere rationem, ac scientiam possit. Cupiditas enim, & perturbatio quantumuis magna, & vehemens, debilis tamen, infirma, & fluxa est, si cum ratione, ac scientia rerum omnium firmissima conferatur.

Altera huic aduersa, penitusque contraria sententia est, incontinentem probè, perfectéque cognoscere quod patrat malum, nec vlla teneri eorum ignorantia, quæ perperam agit, & peruersè committit. Quæ probare videntur experimento, & eorum confessione, qui per incontinentiam peccant. Cum enim reprehenduntur, & obiurgantur, haud dubiè respondent, intelligere se planissimè quam turpiter agant, abstinere se tamen ab obiecta voluptate non posse. Certè cum incontinens extra cupiditatem, & perturbationem est, inquit Aristot. recta ratione, sanoque iudicio viget, ac pollet. Intelligit igitur eo tempore prorsus ac plenè, turpe atque improbum esse, mœchari, vel vino se ingurgitare, ebrietatemque contrahere. Cum itaque postmodum mœchatur tamen, & compotando fit ebrius; aut eadem cognitione turpitudinem illam intelligit, qua prius intelligebat, aut prorsus ignorat, eiusque rei confestim oblitus est, quam ante tam probè, planéque se cognoscere fatebatur. Si retinet eamdem prorsus cognitionem, & scientiam turpitudinis suæ, verum esse demonstrat quod hîc contenditur, eum cognoscere malum, quod per incontinentiam agit. Sin autem dicatur oblitus, nec iam amplius intelligere quod cognoscebat, mirum sanè videri debet, obliuisci tam cito potuisse. Neque enim obliuio confestim, sed aliqua temporis diuturnitate producitur. Sed fac oblitum esse, certe si aliquis in memoriam id ei reuocet quod ante cognouerat, ostendatque quam improbum ipsemet, iniquumque prius existimaret, adulterium, aut ebrietatem esse, non propterea tamen ab improbitate, & ebrietate se continebit. Ergo perperam aget cum absoluta, perfectáque scientia. Denique si fieri non potest, vt aliquis intelligens & sciens turpiter agat, hæc ex eiusmodi doctrina sequentur absurda, & dissentanea rationi. Primo, nullum esse aut inueniri peccatum quod admissum reclamante conscientia, vel ex certa malitia fit; & omne peccatum ab ignorantia proficisci: quod non probat Aristot. cum velit ex omni peccatorum numero aliquod esse, quod ab ignorantia, aliud, quod à perturbatione, aliud denium, quod ab electione, consilioque nascatur. Sequeretur secundo, voluntatem non esse solutam, ac liberam, nec aduersus imperium rationis ire posse, nec nos à principio vsque ad finem esse dominos actionum nostrarum, contra quam velit Aristot. supra in lib. 3. Sequeretur tertio id pugnare cum decreto Parisiensium, quorum aliquando pronunciatum fuit, eos errare, qui dicerent, posita scientia vniuersorum, & singularium non posse volontatem id eligere, quod scientiæ & cognitioni contrarium sit.

Ad deligendam duabus hisce sententiis intermediam viam, duo constituenda sunt, de quibus institui quæstio solet. Sunt autem hæc an in iis, quæ proponuntur agenda, eadem de re duo inter se contraria ferri simul eodemque tempore iudicia queant. An appetitio sentientis animæ mouere possit ac pertrahere voluntatem.

Quod ad primum attinet, videntur eadem de re simul esse contraria iudicia posse: quia si hoc ita non esset, haud haberemus ad eamdem omnino rem contrarias simul animi propensiones, hoc est ad persequendum idem & fugiendum. Neque enim appetitio, quæ persequitur, & fugit, in rem incognitam, & in rem non ante iudicatam ferri potest. Nominatim autem incontinentes eiusmodi sunt, vt ad idem contrarias præ se ferant propensiones animi: de quibus hæc Aristot. verba sunt. Motus incontinentium ad contraria. Et profectò ipsimet confitentur incontinentes, motibus, se circa idem contrariis impelli, iudiciis præeuntibus item contrariis; cum sæpe confirment, verum que se nolle; hoc est, idem fugiendum ob honestatem, & idem complectendum propter voluptatem esse. Præterea quoniam comparati nos ita sumus, vt expetenda persequamur, nisi aliquid futurum quod non probamus, obsistat, fieri potest, vt sensus simul aspiciat ea solum, quæ circumstant in præsenti: intelligentia verò prouideat quod futurum est. Ergo id etiam fieri poterit, vt sensus iudicet hoc esse prosequendum, & idem intelligentia censeat auersandum, & fugiendum. Id quod videtur Aristot. indicasse in 3. de an cum dixit, appetitus accidere sæpe contrarios, idque fieri, cum cupiditas & ratio contrariæ fuerint. Cupiditas enim in præsentem rapitur voluptatem, ratio propter futuri prouisionem, cupiditatem ipsam ab impetu retardat. Denique, vt similitudinem à iudicio quoque de rebus physicis petamus aliquam, quis vetat oculum, ac visum iudicare, solem esse bipedalem, intelligentiam verò iudicare solem eumdem esse terra longe maiorem, & ampliorem; aut ex colore iudicare, hunc hominem esse Socratem, ex voce vero iudicare non esse?

Dicendum tamen, & ponendum est, eadem de re agenda duo esse inter se contraria iudicia non posse. Si enim eiusmodi esse possent iudicia, nihil esset absurdi; fateri, & concedere, duas inter se pugnantes, discrepantesque propositiones esse simul eodemque tempore veras: cuiusmodi sunt, esse, & non esse. Id verò firmitudinem principii conuellit, quo demonstramus omnia, & in quod demonstrationes omnes, & argumenta redordiendo, & retexendo per analysim reuocamus. Hoc enim rationum omnium ab Aristot. principium, & firmamentum ponitur in 4. Metaphysices, vbi dicitur, fieri non posse, vt quisquam idem existimet esse, & non esse. Ac ne verum id solum existimet aliquis esse, cum de eadem plane facultate sermo est, vt de sensu, aut de intelligentia separatim, ac per se; non autem cum loquimur de diuersis,

addendum hoc etiam est, ne à diuersis quidem facultatibus, veluti ab intelligentia, & sensu esse de eadem re simul contraria iudicia posse, sic, inquam, vt idem homo iudicare per intelligentiam possit aliquid eiusmodi esse, ac simul per sensum existimare eiusmodi non esse. Id quod constat experimento; cum videamus ipsum iudicium sensus omnino cadere, prorsusque dilabi, vbi aliquid illi contrarium intelligentia iudicauit. Astronomus quippe tametsi primo, sensu duce, ac præmonstratore censuit solem bipalmarem esse, vbi tamen ex intelligentia contemplante cognouit esse terra maiorem, quoad hoc iudicium intelligentiæ retinet, haud vlla vi sensus adduci potest, vt credat amplius esse bipalmarem. Et causam quidem, rationemque docere se posse putat ex Aristot. Buridanus huiusmodi, quod anima, quæ in nobis est tam multis distincta partibus, intelligente, sentiente, appetente, vegetante, mouente, tota sit in singulis partibus, & eadem vbique, nec vnquam, aut vlla corporis sectione diuisa. Quamquam enim interdum, cum sentientem, aut appetentem, aut mouentem, & vegetantem animam nominamus, non ipsam intelligimus animæ substantiam, sed qualitates ad sentiendum, appetendum, & mouendum idoneas, quæ diuiduæ sunt; vbi tamen de iudicio loquimur, iisdem nominibus animæ substantiam appellamus, in qua iudicium est, non qualitates. Quemadmodum ergo docent Physici, in ea materia, quæ prima dicitur, esse non posse formas simul inter se contrarias, cuiusmodi sunt summum frigus, summusque calor, sic Philosophi, qui de moribus agunt, in hominis anima, quæ siue sentiens, siue appetens, aut mouens, aut vegetans sit, vna tamen atque indiuidua est, duo esse iudicia contraria nolunt: cum præsertim inter has animas, seu partes, & facultates animæ, ordo quidam, & præclara dispositio sit. Sentiens enim subiectam habet appetentem, appetens mouentem, & vegetantem, intelligens autem vniuersas. In facultatibus cognoscentis animæ sic dispositis, ordinatimque subiectis inter se superiore quæ dominatur, aliquid iudicante, aliarum iudicium si contrarium sit, prorsus extinguitur, & euanescit. Id quod in dementibus, aut in delirantibus ægrotis facile deprehendas: qui paleam, aut calamum intuiti, trabem videre se credunt, aut colubrum, ac draconem, exiguumque, & quidem suauem audientes sonum, belli classicum, & personantes tubas audire se putant, nec ad credendum esse paleam, & paruum sonitum vllis monitorum verbis adduci possunt, quia facultas æstimatrix sentiente superior paleam iam, & tubæ clangorem illum esse iudicauit. Neque hinc consequens est, incontinentes non impelli duplici motu, atque, vt loquitur Aristot. in contraria non moueri. Appetitus enim eorum extra perturbationem positus, ad fugiendum propendet, & perturbatione correptus incitatur ad prosequendum, adeoque hi motus, & hæc iudicia in contraria quidem sunt, sed simul, eodemque tempore non sunt. Nec ex eo, quod incontinentes fateantur, se nosse quam turpiter agant, intelligi aliud potest, quam eorum peccatum esse voluntarium mistum. Displicet enim ipsis voluptas, quod turpis sit, placet quod sit iucunda. Iudicare autem idem esse iucundum, & turpe non est proferre duo inter se contraria iudicia; cuiusmodi esset, iudicare idem esse turpe & non turpe, iucundum, & non iucundum. Neque enim turpe & iucundum contraria inter se sic sunt, vt quæ de iis iudicia feruntur, appellari contraria debeant, inuicemque pugnantia. Quod si intelligentia, futurum aliquid mali prospiciens, iudicauerit agendum non esse quod proponitur, quantumuis alioqui iucundum, numquam sensus & appetitio iudicabit agendum esse, quoad idem intelligentiæ iudicium perdurauerit. Quamuis enim sensus iudicet, agendum esse propter iucunditatem, haud alio tamen afficietur motu, quam eo, qui complacentia vulgo dicitur, quæ in eo quoque potest esse, qui quod sibi placet, nequaquam admittit. Probat quidem interdum intelligentia id quod iudicat sensus, ab eoque corrumpi se patitur. Sed qua ratione id fieri possit, paulo post explicabimus.

De secunda enim quæstione proposita: vtrum appetitio sentientis animæ mouere queat voluntatem, quæ rationalis, siue rationis appetitio nominatur, id pronunciandum, & statuendum est, voluntatem ea parte, qua differt ab appetitu sentiente, nisi in rem cognitam non posse moueri. Quo fit, vt sensus, vel appetitus impellere voluntatem haud possit, nisi commota prius intelligentia, quæ voluntati rerum cognitionem impartitur. Dicitur autem appetitus intelligentiam ideo mouere, quod intelligentia ipsa longe aliter de re proposita iudicat vbi appetitus adest, & actum profert, aliter vbi non adest, nec actum vllum producit, eoque facilius iudicium mutat, quo vehementior est appetitio rem proponens. Vt enim in lib. 2. Rhet. ait Aristot. non eadem videntur amantibus, & odio habentibus, non eadem iratis, & pacatis iudicia sunt. Idque quilibet experitur. Mota igitur in hunc modum intelligentia haud dubie idem appetitus ipsam quoque mouet, impellitque voluntatem, quæ mouetur, mutaturque pro ipsius intelligentiæ iudicantis mutatione, ac varietate. Sed operæ pretium est, etiam scire, modum, quo eiusmodi commotio atque impulsus efficitur, esse duplicem, alterum quidem in affirmatione positum, quẽ positiuum dicimus, alterum in negatione, quem priuatiuum appellamus. Primus ita se habet. Cum appetitus, ac sensus idem re ipsa sint, sensus in eo, quod appetitio probat, & excipit, proponit intelligentiæ boni rationem aliquam euidenter, & clarè, propter quam appetitus ipse rem probauit, acceptauitq; & omnem malitiæ rationẽ obumbrat, ac tegit. Ad id enim erga quod appetitus afficitur maxime, sensus etiam vehementer intendit: adeoq; fit, vt in eo etiam quod appetitio refugit, sensus repræsentet intelligentiæ clarè item, & euidenter rationem aliquã mali, quam appetitus auersatur. Intelligentia verò id insitum habet, vt quemadmodũ ei res à sensu obiicitur, repræsentaturq; sic omnino de ipsa iudicet, nisi fortasse ad ratiocinationem confugiat ab aliis principiis repetitam.

Nihil adeo mirum est, quod intelligentia dicatur ab appetitu moueri; cum ipsa solita sit aliter iudicare de rebus propositis, cum eam complectitur appetitio, aliter cum easdem appetitio respuit, & aspernatur. Secundus modus in eo positus est, quod cum quemlibet intelligentem oporteat ea ipsa, siue phantasmata contemplari, fieri non possit, vt sensu ligato, vel iis perturbatis rerum figuris, quæ phantasmata nominamus, intelligentia proferat actum, & functionem obeat muneris sui. Perturbationes autem sentientis appetitus, quia corpus afficiunt, vel obligant, & vinciunt sensum, vel ipsa perturbant rerum simulacra, & phantasmata per sanguinis, spirituumque commotionem. Quæ causa & ratio est, vt intelligentia vel verum dispicere non possit, vel si ante dispexit, ab actu dispiciendi confestim desistat.

Duabus hisce quæstionibus ita compositis, animaduertenda & distinguenda quædam sunt, quorum pleraque fuerunt a nobis supra in huius interpretatione septimi capitis exposita. Primum est huiusmodi. Is, qui scientiam tantum habeat habitu; opere vero actuque non habeat, agere potest contra scientiam suam; cum intelligentia non sit principium motus eatenus, quatenus habitu solum instructa est, sed quatenus in opere versatur, & actu. Is enim, qui scit, non esse mœchandum, aut adulterium faciendum, quia turpis, atque inhonesta res est, nec tamen actu quicquam de illa turpitudine cogitat, sed id potius actu considerat iucundum nunc esse cum hac femina rem habere, mœchabitur, aut adulterium faciet, quia scientiam, & cognitionem turpitudinis actu non habet, sed habitu solum: qui per se absque actu scientem, & cognoscentem non potest adulterii iucunditate prohibere. Secundum. Potest aliquis esse sciens in actu dupliciter, vno quidem modo in vniuersum tantum, veluti si sciat, & consideret generatim, non esse vnquam adulterium faciendum; altero in singulari: cuiusmodi est, non esse nunc cum hac femina committendum adulterium. Inter quæ haud mediocris differentia est. Nam is, qui tantummodo in vniuersum cognoscit, & cogitat actu, numquam esse perpetrandum adulterium, potest agere contra scientiam & cognitionem suam. Non enim illa generalis æstimatio, sed singularis, & rerum singularium est, quæ mouet ad agendum, aut non agendum; cum actiones, vt sæpe diximus, circa singularia versentur omnes, & sint. Afferunt Buridanus & D. Thom. ad id explicandum eius exemplum hominis, qui mulam grandi præditam vtero conspicatus, quamuis actu sciat in vniuersum, omnem mulam infœcundam, & sterilem esse, iudicat tamen, nominatim hanc mulam singularem fœtu grauidam esse, quia non cogitat actu, hanc esse mulam, & sterilem animantem, sed solum habere magnam aluum, id quod in animantibus fœturæ iam imminentis indicium est. Quemadmodum enim is generali cognitione, atque vniuersim intelligit, omnem mulam esse sterilem, peccat tamen contra cognitionem suam, quia non actu considerat, eam esse mulam, ac propterea sterilem, sic fieri potest, vt aliquis in vniuersum sciat, omnem inconcessam libidinem esse turpem, & fugiendam, iudicetque tamen hoc tempore, & cum hac femina mœchandum, & voluptatem ex ea capiendam esse, quia de turpitudine, deque libidine inconcessa non cogitat actu, sed tantummodo de proposita voluptate. Tertium. Aliquid agere contra scientiam, & cognitionem in actu, & singularem, hoc est contra scientiam rerum singularium, in quas solum cadit humana actio, duplici sane modo, ac via possumus; vna quidem, si secundum eamdem plane rationem ad agendum aliquid moueamur, secundum quam intelligimus idem agendum non esse: quod appellatur agere contra scientiam formaliter, & directè: altera, si ad agendum moueamur non quidem ex ea ratione, secundum quam non agendum esse cognoscimus, sed ex alia longè diuersa: idque dicunt esse agere contra scientiam non formaliter & directè, sed indirectè, & consecutiuè. Ageret aliquis exempli gratia contra scientiam formaliter, & directè, si sciret actu, & consideraret, nunc cum hac femina mœchandum non esse, inquit Burid. & mœcharetur tamen ex appetitione illum impellente formaliter ad mœchandum nunc, & cum hac. Ageret verò contra scientiam consecutiuè, & indirectè, si sciret formaliter, & actu, nunc, & cum hac femina mœchandum non esse, & mœcharetur tamen per appetitionem non impellentem formaliter ad mœchandum nunc, & cum hac, sed ad capiendam delectationem, & voluptatem. Agere contra scientiam primo modo non possumus; quia sequeretur, eadem de re duo inter se contraria iudicia esse. Appetitio quippe non impelleret ad mœchandum nunc, & cum hac femina, nisi iudicaret nunc, & cum hac femina mœchandum esse. At iudicat etiam, cum hac, & nunc non esse mœchandum, vt ponimus. Essent ergo, si hoc fieret, duo simul inter se contraria iudicia eadem omnino de re. Agere verò contra scientiam secundo modo facile possumus, quia potest aliquis actu non cogitare hoc, adulterium esse. Quamquam enim is duo videtur habere iudicia, iudicia tamen ipsa contraria inter se non sunt. Alterum enim iudiciũ est: non esse faciendum adulterium; alterum: esse capiendam ex ea libidine voluptatem. Posset enim idem eam voluptatem capere absque adulterio turpi, & libidine inconcessa; cuiusmodi esset, si cum coniuge sua liberis operam daret. Ergo potest etiam de coniunctione cum femina, & de voluptate cogitare, tametsi de adulterio, & turpitudine non cogitet. Quod est agere contra scientiam indirectè, & consecutiuè. Alia quædam distinctio huic similis est, vel ab hac exiguo discrimine differens, ab aliquibus tradita, qui dicunt scientiam, & cognitionem in actu singularem, aut singularium rerum scientiam esse duplicem; alteram perfectam, quam completam appellant, siue formalem, contra quam agere non possimus; quia hoc esset agere contra scientiam formaliter, & directè: alteram inchoatam & imperfectam, quam nominant incompletam; cuiusmodi est vbi restat adhuc aliquid ignoratum aut minime consideratum, quod adhuc possit debeatue cognosci; qualis est adulterii cognitio, in quo

neque turpitudo, neque lex vetans, sed tantummodo voluptas attendatur, & delectatior aduersus quam scientiam, vt diximus, agere possumus indirectè & consecutiuè.

Quibus ita distinctis, ea quæ de incontinentis dicenda cognitione, ac scientia sunt, partitò, diuisimque tribus omnino positionibus explicabimus. Explicabimus autem ea nominatim, quæ ad eiusdem incontinentis cognitionem inter agendum pertinent. Neque enim hîc de cognitione, quæ actionem antecedit, aut sequitur, est quicquam disserendum, cum certum sit, incontinentem antequam cupiditate corripiatur, liberque omni animæ sentientis perturbatione est, & postquam perturbatione abripi se passus est, refrixitque iam cupiditatis calor, probe cognoscere quam turpe sit incontinenter agere. Sit igitur hæc

Prima positio. Incontinens dum incontinenter agit, habitu scit, & intelligit, se turpiter agere. Sciebat hoc enim ante, cum in eo vigeret habitus, qui deletus inter agendum non est: nec eius est oblitus; quia perturbatione tam præterita, scit idem: quod iterum profectò non didicit.

Secundò. Incontinens, dum incontinenter agit, intelligit aliquo modo actu, tum in vniuersum, tum in singulari, se prauè, ac turpiter agere, non tamen eius ter perfectam, absolutamque scientiam habet, quam diximus appellari completam, adeoque non directè, neque formaliter agit contra scientiam suam, sed indirectè tantum, & consecutiuè, quemadmodum rem paulo ante distinximus.

Tertia. Sequitur hinc, incontinentem partim inscientem, partim intelligentem, & cognoscentem esse. Cognoscit enim turpitudinem actionis suæ, dum agit, quia id cognoscit habitu, & in vniuersum. Altera tamen ex parte non cognoscit, quia de hoc non cogitat actu, atque in singulari. Quod si hoc interdum etiam actu, atque in singulari cognoscit, cognoscit indirectè, nec perfecta, expletaque numeris omnibus cognitione. Cupiditates enim, perturbationesque sentientis appetitionis non excitantur vmquam absque motu sanguinis, & spirituum, aut aliorum etiam humorum permotione. Qui sane motus, si magnus sit, sensum perturbat, nec eum sinit appositè, rectèque intelligentiæ rem demonstrare. Intelligentia verò de rebus singularibus, ac sub sensum cadentibus bene, perfectèque sine sensus idoneo ministerio iudicare non potest.

Ex hac multiplici distinctione refelli facile poterunt vtriusque argumenta sententiæ, quæ disputationis huius initio proposita sunt. Intelligimus enim ex his, verè quidem à Socrate dici, scientiam esse firmissimam & fortissimam, nec posse à perturbatione, & cupiditate vinci, si tamen ipsa scientia perfecta, & numeris omnibus expleta sit. Imperfecta quippe, & quæ dicitur incompleta, superari potest. Nec sequitur illud, superiorem ab inferiore superari; quia debilis, atque imperfecta scientia non est cupiditate, ac perturbatione fortior, aut superior. Intelligimus etiam, cur incontinentes fateantur, se cognoscere turpitudinem operis sui. Vel enim cognoscunt habitu non actu; vel cognoscunt actu in vniuersum, non in singulari; vel si actu demum cognoscunt, atque in singulari, cognoscunt imperfecta scientia, & non completa. Quod si directè interdum ipsi dicunt incontinentes, absolutè perfectèque se cognoscere turpitudinem rei dum incontinenter agunt; vel ipsi de antecedente cognitione loquuntur, cum nondum vehementi cupiditate commoti, ac perturbati sunt, vel si de cognitione inter agendum id intelligi volunt, haud dubiè mentiuntur. Inter agendum enim, & in medio opere incontinentes in iucunditatem intenti prorsus, ac toti sunt; de turpitudine, vel cogitant nihil, vel leuissimè cogitant. Quæ leuis cogitatio facit, vt dici non possint obliti scientiæ, nec omnino inscientes operis sui; sed tamen eiusmodi cognitio impeditur, obligaturque à cupiditate, & perturbatione, ac propterea id præstare non potest quod alioqui facile præstaret, si obligata impeditaque non esset. Denique incontinentes cum ita loquuntur, & tectum præ se ferunt iudicium, ebriorum, vel dormientium, vel puerorum more loquuntur, vt ait Aristot. qui sententias graues doctorum hominum, & Empedoclis carmina proferunt, quæ tamen, aut nihil, aut non prorsus intelligunt. Intelligimus præterea, hanc incontinentium imperfectam scientiam siue ignorantiam facere non posse, vt peccatum quod admittitur, contra scientiam non admittatur. Nam præterquam quod incontinens ante perturbationem probe cognoscit, quam turpe sit incontinenter agere, scit idem præterea nouitque inter agendum adeo, vt satis ea cognitio sit ad eum reddendum noxæ reum & affinem culpæ, dignumque supplicio. Quæ causa etiam est, cur dici possit ex consilio, vel vt dicimus, ex malitia incontinenter agere. Nam & antecedentem cognitionem habet omnino perfectam, & comitantem opus scientiam tantam, vt peccatum dici non debeat ex ignoratione sed ex electione, & consilio patratum. Intelligimus denique, nihil à nobis affirmati, quod Parisiensium decreto contrarium sit. Cum enim decernunt, eos errare qui dicunt, generali, & singulari cognitione posita, non posse voluntatem optare, & eligere contrarium, non de cognitione perfectissima, & numeris omnibus absolutissima, sed de imperfecta incompletaque id accipi volunt. Hac enim posita quæ imperfecta est, possumus velle contrarium, sed perfectissima illa posita, non possumus contrarium velle inter agendum. Possumus tamen velle contrarium antequam incipiamus agere: quia tunc non sunt duo simul iudicia contraria, sed vnum post aliud. Prius enim perfectissimè intelligit incontinens, esse turpe incontinenter agere, iudicatque agendum non esse, postmodum cupiditate accedente victus iudicium mutat. Sed inter agendum eiusmodi scientiam perfectam habere non potest, quin habere dicendus sit duo simul eadem de re contraria iudicia. Simul enim ex scientia iudicaret, agendum idem esse, ac non agendum. Iudicaret agendum, quia sciens ageret, & non agendum iudicaret, quia non agendum esse cognosceret, vt ponimus. Non enim quisquam sciens agit, quin iudicet agendum esse.

nec quisquam sciens desistit ab agendo, quin iudicet agendum non esse. Itaque si aliquis ea cum cognitione actu ageret, ageret iudicans simul id agendum non esse quod agit, & ageret iudicans agendum esse. Efficeretque id agere contra scientiam formaliter & directè: quod supra fieri non posse diximus. Quapropter dictorum illud conditum fortassis in eos est, qui dicerent, posita illa scientia perfecta, tum generali, tum singulari, quæ actum antecedit & opus, non posse voluntatem in contrarium ferri; non autem in eos, qui contendant, posita illa cognitione perfecta inter agendum, non posse voluntatem eligere contrarium. Ea enim posita, dum opus agitur incontinentiæ, consequens est, duo esse simul eadem de re contraria iudicia, quod rationi dissentaneum est. Sed breuius, ac planius Caiet in 1. 2 q. 77. ar. 2. docet Parisienses id sibi voluisse; errare eos, qui dicant, posita quacumque scientia in habitu, aut etiam in actu, sed vniuersa, siue in vniuersum, non posse voluntatem expetere, atque eligere quod illi scientiæ contrarium est. Nam cum illa scientia in habitu, aut cum actuali scientia in vniuersum coniungi potest aliqua ignorantia ex iis, quas enumerat S. Thom. 1. 2. q. 78 ar 1. ad primum; quæ faciat vt velimus id, quod ipsi scientiæ in habitu, vel in vniuersum acceptæ contrarium sit. Cum scientia verò singularium perfecta eiusmodi ignorantia non conciliatur.

Illud solum videtur hinc dubium: qui fieri possit, vt nihilominus voluntas sit libera, & nos domini simus actionum nostrarum, si eo iudicio actu perdurante, non possumus velle contrarium. Respondet Buridan. voluntatem non esse, nec dici liberam ex eo, quod eo iudicio perseuerante, possit velle quod malum esse iudicatum est sed quod eodem immutato iudicio, & adhuc manente, volendi nolendique differre possit actum, quoad alterum succedat iudicium, ne duo simul iudicia contraria sint: qua de re dicendum est amplius infra.

QVÆSTIO II. CAPITIS III. LIBRI VII.

An voluntas necessariò feratur in id, quod practica ratione demonstratum est.

QVÆSTIONEM hanc, quæ superiorem illustrabit, instituere nos cogit Aristoteles iis verbis, quæ in hoc tertio cap interpretati iam sumus, & hoc loco pluribus explicabimus. Altera enim, inquit, vniuersa opinio, altera de singulis est, quibus dominatur sensus. Cum autem ex ipsis vna euaserit, necesse est, vt quod conclusum, alibi quidem enunciet animus, in efficientibus verò statim agat. Vt, si omne dulce gustandum est, hoc autem est dulce, vt pote vnum quiddam ex singulis, necesse est, vt qui potest, & non prohibetur, simul cum hoc etiam agat. Quorum sententia verborum hæc est. Cum opiniones, siue propositiones, & enunciationes aliæ sint de rebus vniuersis, aliæ de singularibus, quarum sensus est iudex. vbi ex his duabus enunciationibus effecta est vna, & illata conclusio, necesse est alibi quidem, hoc est in aliis rebus, quæ ad alias pertinent disciplinas contemplatrices, animum ipsum id quod conclusum est enunciando affirmare, vel negare, in iis autem quæ ip[...]nt ad actionem sequi confestim opus, & actionem. In actiuis enim artibus executio est, quod in contemplatricibus est conclusio. Si quis, exempli gratia, det, & concedat vniuersim, omne dulce gustandum esse, & [...]eatur in rebus singularibus, de quibus iudicat sensus, hoc esse dulce, nisi aliquod intercedat impedimentum, gustatio sequatur necesse est. Videtur igitur Aristoteles id decernere, ac docere, non posse vo[...]tatem respuere quod gemina illa propositione, & practico syllogismo demonstratum est. Quemadmodum enim in theoricis ex demonstratione theorica necessariò sequitur assensus, & enunciatio, confirmans, aut negans, sic in practicis ex practica ratiocinatione necessariò sequitur executio.

Altera tamen ex parte videntur vincere rationes sane multiplices, & plurimæ, voluntatem non ferri necessariò in id, quod ratiocinatione practica conclusum est, ac propterea in eiusmodi syllogismi executionem sæpe desiderari, quę absque motione voluntatis esse non potest.

Prima ratio huiusmodi est. Multa sunt per syllogismum practicum prudentemque ratiocinationem à nobis decreta, & iudicata, quæ neque necessariò quærimus, & prosequimur, neque quæsita, & habita retinemus, & conseruamus, tametsi ea, & quærere, & prosequi, & assequi, & retinere possimus. Atqui si ea necessariò vellemus, & expeteremus, necessariò etiam prosequeremur, ac necessariò retineremus vbi facultas daretur. Non igitur voluntas in id necessariò fertur, quod est prudenti, & practica ratiocinatione conclusum. Secunda. Facultas illa, quæ necessariò aliquid agit, agit quantum potest agere. atque, vt dicitur, secundum vltimum potentiæ suæ. Ergo si voluntas expeteret aliquid necessariò, expeteret quantum potest expetere, ac secundum vltimum suæ potentiæ. Sed quod ratiocinatione, ac syllogismo prudenti bonum esse iudicamus, non expetimus, & diligimus quantum possumus, hoc est secundum vltimum potentiæ nostræ: & quod multi sciunt esse bonum, id eorum aliqui plus, aliqui volunt & diligunt minus. Ergo voluntas vlla necessitate non adigitur ad expetendum & prosequendum. Tertia. Voluntas, si quod necessariò vellet, & quæreret, non esset simpliciter absolutéque libera, neque domina sui actus. Necessitas enim cum libertate, ac dominatu sic pugnat, vt nihil esse libertum patiatur. Quarta ducitur ab authoritate Parisiensium illorum à quibus decretum est, eos errare, qui audeant dicere, voluntatem in contrarium ferri non posse.

Animaduertenda quædam hîc sunt, his argumentationibus refellendis idonea. Quorum

Primum est; voluntatem, qua parte, se ratione voluntas dicitur, nullam prorsus in rem ferri, quæ non ante per intelligentiam bona esse iudicata iam sit; siue bona existimetur in vniuersum, siue in aliquo peculiarium bonorum genere recenseatur, cuiusmodi sunt, honestum vtile, iucundum. Porrò iudicium hoc antecedere necesse est, quia appetitus animæ sentientis, intelligentisque hoc nomine differunt ab appetitu naturali, quod illi præeunte iudicio moueantur, naturalis autem cæco feratur impetu in rem non ante cognitam, & iudicatam. Appetitus enim sentiens cognitionem sequitur sentientis animæ, appetitus intelligens sequitur cognitionem intelligentis; naturalis appetitus sequitur nullam. Quo fit, vt si sentiens, aut intelligens anima absque præeunte cognitione, ac iudicio propendeat, & inclinetur in aliquid, dici non debeat in illud propendere, & inclinari per appetitum sentientem, intelligentemve qua parte sentiens, & intelligens est, sed ea, qua est, & dicitur naturalis. In qua boni appetitione attendendum id etiam est, voluntatem non ferri necessariò in id, quod per iudicium intelligentiæ videt esse bonum, nisi videat præterea esse bonum sibi. Quamuis enim sicarius, & latro sciat, videatque, quæstionem, quæ habetur à iudice de sicariis, ac latronibus esse bonam, ipsumque iudicem simpliciter esse bonum hominem, numquam tamen, aut illam, aut hunc ex animi sui voluntate diliget, sed odio potius habebit semper, & auersabitur.

Animaduertendum secundo loco est, animam iudicio rerum, de quibus iudicat, informatam comparari posse cum iis, quæ grauium, & leuium actiua nominantur. Quemadmodum enim hæc in suis passiuis frigus primum, caloremque progignunt, quibus intermediis ad grauitatem, & leuitatem transitum habent, quæ sunt propensiones ad motum, & ex quibus necessariò, nisi fuerit impedimentum, ipse confestim sequitur, aut sursum, aut deorsum motus, secundum quem id quod est graue vel leue naturaliter in proprio loco figitur, & quiescit. Sic anima informata iudicio de re proposita bona, vel mala, gignit primum in ipsa voluntate affectum quemdam, qui vulgo complacentia dicitur, aut displicentia, quibus velut intermedus voluntas, aut complectitur, excipitque rem propositam, aut repudiat, & fugit. Quæ quidem acceptatio, vel repudiatio propensiones sunt voluntatis, quas motus omnino consequitur aliarum facultatum, nisi aliquod intercedat impedimentum. Post hunc verò motum quies succedit, & fixio in adepto bono, hoc est delectatio, nisi fuerit impedimentum; sin autem impedimentum fuerit, mœror atque tristitia motum excipit. Si ergo fuerit voluntati proposita res intimata ratione boni, existet in voluntate necessario actus ille, vel affectus, qui complacentia dicitur. Sin autem proposita sit sub ratione, ac specie mali, altera gignetur affectio, quæ displicentia nominatur. Quod si proponatur ex altera parte sub specie boni, ex altera sub specie mali, actus, affectusque nascetur vterque: vt cum obiicitur animo, proponiturque res iucunda, quæ tamen intelligitur esse turpis, ac perniciosa: exurgit enim illico complacentia propter iucunditatem, propter turpitudinem displicentia, quæ non pugnant inter se, vt in eius exemplo cernitur, qui merces in mare proiicit ad seruandam vitam: displicentia quippe afficitur ex iactu propter amissionem mercium & ex eodem iactu afficitur complacentia propter corporis, vitæque salutem, quam sine iactura non obtinet. Complacentia igitur, & displicentia in eodem opere non pugnant inter se, modo rationes plures in eodem opere distinguantur, quæ moueant animum. Contra verò de acceptatione, ac refutatione dicendum est; quæ quoniam impetus quidam sunt ad actum prosequendum, vel fugiendum; motiones autem eiusmodi, hoc est prosecutio, & fuga contrariæ inter se, ac pugnantes sunt, prosecutio ipsa, & fuga eiusdem rei esse simul in eadem voluntate non possunt. Voluntas enim non potest idem simul acceptare, ac simul respuere. Potest tamen neque acceptare, neque respuere, sed subsistere, & acceptationem refutationemque differre, vt Buridano placet, & probari videtur experimento.

Animaduertendum tertio loco est, quæstionem hic esse posse etiam de postremo hominis fine, si cum quæritur, an voluntas necessario feratur, & moueatur in id, quod practica ratiocinatione conclusum est, quæramus etiam, an in finem ipsum vltimum necessario moueatur, vbi rem, in qua finis vltimus est positus, sibi demonstratam intellexit. Cum enim moueri non possit, nisi in bonum; finis autem vltimus summum bonum sit, fieri fortasse potest, vt in cætera bona non necessario feratur, sed in summum bonum non moueri non possit.

Quibus animaduersis prima positio esse potest huiusmodi. Si quis iudicauerit, aliquid sibi esse bonum, voluntas necessario mouebitur in illud actu affectuque, qui complacentia vulgo nominatur; ita prorsus, vt non possit hunc actum non proferre, tametsi alios proroget interim, ac differat. Potest enim aliquid placere, quod non admittatur, nec in effectum perducatur. Ratio videtur optima suppetere ex Burid. huiusmodi. Si re proposita sub ratione ac specie boni, voluntas ex vi libertatis suæ posset id etiam facere, vt nullo prorsus actu, affectuque complacentiæ aduersus eam permoueretur, sequeretur, eam libertatem nobis obesse plurimum, cum tamen ipsa sit nobis natura, immo diuinitus ad perfectionem idoneam, & summum bonum consequendum indita. Libertas enim nobis in eam gratiam data est, vt antequam rem sub ratione boni propositam complectamur circumspiciamus omnia, videamusque, verum id, quod proponitur, vere bonum sit, omnique liberum ratione latentis mali, & verum aliquid nobis eo bono melius, & præstantius proponatur, vt optare, & eligere possimus, quod melius, & præstantius est. Sed hæc circumspicere, considerare, ac deliberare ante approbationem, acceptationemque non possumus nisi erga bonum actus aliquis, affectusque complacentiæ sit, qui animum in ea cogitatione, ac deliberatione detineat. Multa quæ huic positioni contraria videantur, posset aliquis in hunc modum opponere. Si voluntas in præmonstratum bonum actu complacentiæ

necessariò fertur, sequitur primo, etiam virum optimum eiusmodi complacentia debere affici, cum sibi propositum videt bonum vtile, vel iucundum. At sæpe quod est vtile, vel iucundum, inhonestum, ac turpe etiam est. Afficietur ergo vir optimus actu complacentiæ aduersus parricidium, quod vtile, atque aduersus adulterium, quod iucundum est: sequitur secundo, voluntatem, quod attinet ad hunc actum complacentiæ, non esse liberam, nec dominam operis sui: ex quo fiet, vt simpliciter ipsa libera non sit. Sequitur tertio, voluntatem interdum adigi necessitate ad peccandum. Fieri enim potest, vt interdum errans intelligentia iudicet, esse bonum, & honestum quod verè malum, ac turpe est, & ex eo sequatur, vt voluntas actu complacentiæ in id necessariò feratur, quod imbutum specie boni ab intelligentia præmonstratum est. Id vero turpe atque inhonestum est. Necessitate igitur voluntas adigitur ad peccandum. Sed hæc argumenta facile confutantur. Primo enim, vtile, ac iucundum simpliciter, absolutéque nihil est, quod idem bonum honestumque non sit. Vir autem optimus, qui circumspicit in singulis omnia, non existimabit esse bonum iucundum, aut vtile, quod cum honestate coniunctum non sit. Deinde actus eiusmodi, qui complacentia, vel displicentia dicitur, est actus primus voluntatis ea parte, qua voluntas ab intelligentia distinguitur. Nihil autem à ratione videtur alienum affirmare, voluntatem non esse dominam actus sui primi, qui minimè præuisus esse solet, & inconsultus dicitur. Satis enim superque libertatem retinet suam in acceptatione, ac cæteris, qui post acceptationem sequuntur actibus; vtque breuissimè dicam, satis est, si domina sit eorum actuum è quibus aut laus, & præmium, aut vituperatio, & pœna solet existere. In actibus autem complacentiæ vel displicentiæ inquit
Lib. 3. Eth q. 1. prope Fin. Burid. neque meritum videtur esse, neque demeritum, sed in acceptatione, aut reiectione. Si enim adulterio proposito, vt idem ait, actum complacentiæ quis habet ob iucunditatem, & displicentiam propter turpitudinem, adeoque adulterium non acceptet ad capiendam voluptatem idoneum, sed reiiciat, & respuat ad turpitudinem fugiendam, non modo peccatum non admittit, sed aliquid agit laude dignum, ac præmio. Neque enim complacentiæ nomen in hanc sententiam adhibitum eam significat animi delectationem, quam volentes, & scientes admittimus, adprobamusque, & acceptamus, sed aliam hac priorem in appetitione positam, ipsamque anteuertentem, & præoccupantem intelligentiam priusquam voluntati bonum ex altera parte proponat, ex altera malum. In qua sane complacentia nulla admissio, neque adprobatio, neque acceptatio est. Denique si iudicium intelligentiæ sit errans propter circumstantiæ alicuius ignorationem, quæ vinci nullo studio, ac ratione possit, nullum in complacentia peccatum erit. Sin autem in nostra potestate sit eiusmodi iudicium errans per diligentiorem ratiocinationem, inquisitionemque corrigere, non tam in complacentia peccatum erit, quam in prætermissione diligentioris ratiocinationis, sine qua id, quod placuit per animi consensionem acceptasse censebitur.

Secunda positio hæc est. Si quis iudicauerit, aliquid esse quidem sibi bonum propter aliquam boni rationem peculiarem, ac singularem, quæ non excludat omnem rationem mali, sic prorsus, vt in eodem bono aliqua etiam mali ratio esse possit, in illud voluntas necessariò non fertur eo actu, quem diximus acceptationem appellari. Libertas enim voluntati summo beneficio indita, ad nullam et partem vtilis esset, si cogeretur id adprobare, atque acceptare, in quo aliquid mali suspicaretur esse.

Tertia Positio. Si quis existimauerit, aliquid esse sibi bonum propter communem boni rationem, quam in eo tantummodo comprehendit, in illud voluntas per acceptationis actum necessariò non mouetur. Iudicium quippe de bono propter rationem boni communem, efficacitatem habet multo minorem, quam habeat illud, quod de bono fertur ob rationem boni peculiarem, & singularem. Quin ipsum de peculiari bono iudicium claudit in se comprehenditque commune iudicium, siue iudicium de bono communi. Itaque si voluntas non necessario trahitur ob peculiare iudicium, multo sane minus trahitur ob iudicium commune, siue ob iudicium de boni ratione communi.

Quarta. Si quis iudicauerit aliquid esse sibi bonum ob rationem integri atque absoluti boni, quam in eo cernit, sic, inquam, vt nullam in eodem videat rationem, ac speciem mali, si quis, inquam, ita iudicauerit, & eiusmodi iudicium fuerit dubium, id voluntas necessario non acceptabit. Sunt enim, qui fateantur, se credere, munus aliquod, aut mercaturam sibi honestam & iucundam, propinquis atque amicis suis vtilem futuram, nec ex eo malum vllum esse consecuturum; qui tamen eam propter dubium iudicium, ac metum periculorum numquam prorsus acceptabunt. Sin autem eiusmodi iudicium dubitationis expers, & certum fuerit, ita, vt aliquis extra dubitationem omnem, & metum existimet se satis superque vidisse omnia, quæ rem circumstant, simulque ea inter se composuisse, & comparasse, & ex ea compositione, & comparatione se dilucide intelligere, ac certissime credere, omnem in eo rationem esse boni, mali nullam, voluntas in illud necessario per acceptationis actum concitabitur. Perdurante quippe eodem iudicio certo, non potest illud voluntas non complecti. Cum autem iudicium certum hîc dicimus, non intelligi volumus iudicium verum, & à scientia profectum, sed iudicium quoddam ita firmum, fixumque, vt nihil formidinis, aut dubitationis admittat: cuiusmodi videlicet est opinio aliqua, siue vera, siue falsa, quæ sic certa alicui est, vt de firmitudine cum scientia certare videatur, quemadmodum supra docuit in hoc libro idem Aristoteles. Quæ sane Positio probatur ex eo, quod quicumque demum interrogetur, velit ne id sibi inesse, ac se obtinere quod videt omnem habere boni rationem, & nullam mali, respondebit illico, se velle nec se nolle dicet vmquam, nisi mentiatur. Igitur vnusquisque fatetur, se non posse respuere quod

intelligit ita bonum esse, vt circumspectis omnibus, nullam in eo subesse videat rationem mali. Quod si eodem perseuerante iudicio, possit nihilominus respuere, & non acceptare, id profecto à libertate, qua prædita voluntas est, nasceretur. Nulla enim alia potest causa proferri. Sed hæc inualida, & nulla est: quia si libertas hoc postularet; vt voluntas posset nolle quodcumque bonum, & velle quodcunque malum, libertas esset voluntati mala, & perniciosa, hominique totam perfectionem libertatis auferret. Potestas quippe non acceptandi eiusmodi bonum, vel non respuendi malum illi respondens, hoc est malum, vbi nulla boni ratio perspiciatur, non modo non prodesset sed summopere noceret homini, quem à summo bono, & postremo fine consequendo retardaret. Nam quæ nobis à libertate foret vtilitas, si ea nostro ipsorum bono prohibere nos posset, quod luce clarius intuemur?

Quinta Positio. Si finis vltimus ita clarè perspicuéque voluntati proponatur, vt nihil dubitet, quin vltimus finis sit, voluntas necessariò fertur in illum. Sin autem haud perspicuè proponatur & videatur, sed obscurè, vel solum eatenus, quatenus aliquam rationem obtinet boni communem in vniuersum, aut aliquam peculiarem & singularem, quæ non omne bonum comprehendat, & beatitudinem hominis, voluntas in eum haud necessario fertur. Posset enim vereri, ne cum illo fine connexa sit aliqua mali ratio non apparens. Si enim proponatur intemperato rerum naturalium scientia, ea lege parabilis, vt abstinere à corporis voluptatibus oporteat, eius profecto voluntas haud expetet, optabitque scientiam, quia tametsi videt, eam esse iucundam, non tamen intelligit in ea sitam esse rationem iucundissimi boni, cum oporteat carere voluptatibus corporis.

Sexta Positio. Si quis aliquid videat sibi bonum, sed cum malo coniunctum, non quidem inhonesto, ac turpi, sed molesto, ac perdifficili, cuiusmodi labor est, iactura pecuniæ, ægritudo animi, corporis ægrotatio, is voluntate, atque appetitione in eiusmodi bonum necessariò non mouebitur, nisi fortasse certissimo iudicio ante decreuerit, omnia perrumpere difficultatum genera, obicesque omnes, & repagula superare.

Septima. Posita quauis acceptatione oblati boni, non est necesse moueri voluntatem ad prosecutionem, nisi eiusmodi bonum, quodiam voluntas est per acceptationem complexa, intelligatur à nobis obtineri posse, atque in nostra esse potestate, illud adipisci, ac retinere. Si quis enim ex ima plebe, totius orbis terrarum, aliorumque plurium qui nusquam sunt, velit regnum, aut montes aureos, idque summopere cupiat, ac tota iam voluntate complexus sit, numquam ad rei prosecutionem incitabitur.

Octaua. Quamuis bonum illud, quod voluntas excepit, acceptauitque, sit aliquid, quod fieri possit à nobis, nec vincat humanas vires, & facultatem, in præsidiis tamen ipsis quibus eiusmodi bonum est comparandum, plurimam potest præ se ferre difficultatem, quæ voluntatem à prosecutione deterreat; adeoque voluntas ipsa non adigitur ad huiusmodi bonum prosequendum. Prudentes enim viri antequam ad finem prosequendum aggrediantur, sedulò, & diligenter attendunt, num finis ita bonus sit, vt omnibus anteponi laboribus, ac sumptibus, aut periculis debeat, sine quibus obtineri non potest.

Nona. Collato, comparatoque fine cum præsidiis ad eum obtinendum necessariis, si decernat voluntas, eum omnino prosequi se debere, omnemque sibi difficultatem peruincendam esse, quam in iisdem præsidiis positam videt, ad finis prosecutionem necessitate quæ sequitur ex positis decretisque compellente mouebitur.

Argumenta verò, quæ sunt initio quæstionis exposita, atque his, quæ diximus opponi videntur, confutantur hoc modo. Primum quidem, vbi contenditur, ex eo quod plurima, quę sunt à ratione iudicata, non complectimur, exequimurque; sed dimittimus, agimusque contraria; id quod agere non deberemus, si voluntas necessariò complecteretur ea, quæ sunt à ratione demonstrata; primum, inquam, hoc argumentum nihil omnino vincit; quia cum voluntas, aut non acceptat, aut non exequitur ea, quæ bona esse iudicauit intelligentia, ostendit esse mutatum iudicium rationis. Si enim idem permaneret iudicium, non complecti, vel non exequi iudicata non posset.

Secundum argumentum haud plus roboris habet. Ponit enim pro certo, in iis agi oportere quantum potest agi, atque vt dicitur secundum vltimum potentiæ, in quibus agendi necessitas est, cum tamen ii, qui aliquid volunt, acceptant, aut prosequuntur id, quod est à ratione iudicante monstratum, nunc magis, nunc minus agant, nunc vehementius, nunc remissius velint, & prosequantur, ac propterea quantum possunt, non agant. Haud magnũ, inquam, hæc argumentatio robur habet: quia remissio, vel ardor actus non in agendi necessitatem, sed in causam profecto multiplicem est referendus. Quod enim attinet ad eum actum, qui complacentia dicitur, potest vehementior, & remissior esse multis ex causis. Ac primo quidem quia intelligentia de re proposita certius iudicat, aut incertius: deinde, quia rem eamdem vel meliorem esse iudicat, vel deteriorem: tertio, quia vel maius, vel minus aliquod malum cum ea connexum esse suspicatur: quarto quia magis aut minus in eam animum, & cogitationem intendit: quinto demum, quia maior aut minor est in actibus eiusmodi consuetudo. Quod autem ad acceptationem pertinet, & prosecutionem, vehementiores, & remissiores ipsæ etiam sunt easdem ob causas, hoc est, vel propter maiorem minoremve complacentiam, quæ præcessit, vel propter, intelligentiam iudicantem, rem propositam esse magis, aut minus bonam, aut habere coniunctum maius, aut minus malum, vel propter maiorem minoremve animi attentionem, vel consuetudinem, præparationemve maiorem, aut minorem; vt de complacentia diximus.



CAPVT IV. LIB. VII.

DE MATERIA CONTINENTIÆ & incontinentiæ

SVMMA.

Continentiæ, & incontinentiæ propriæ materiam esse cum temperantia & intemperantia communem, impropriæ autem esse aliam.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Voluptas, & delectatio materia quædam communis ac generalis est, in qua continentia versatur, & incontinentia.*
2. *Rerum tamen delectationem, & voluptatem afferentium, duo genera sunt.*
3. *Continentia, & incontinentia cum temperantia, atque intemperantia per similitudinem comparantur.*
4. *Ad feritatis vitium explicandum, rerum quæ delectationem afferunt, multiplex diuisio traditur.*

PRIMA PARS CAP. IV. LIB. VII.

Πότερον δ' ἐστί τις ἁπλῶς ἀκρατής, ἢ πάντες κατὰ μέρος, καὶ εἰ ἔστι, περὶ ποῖά ἐστι, λεκτέον ἐφεξῆς. ὅτι μὲν οὖν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἰσὶν οἵ τ' ἐγκρατεῖς, καὶ καρτερικοί, καὶ ἀκρατεῖς, καὶ μαλακοί, φανερόν.

VTrum autem sit quispiam simpliciter incontinens, an omnes secundum partem, & si sit, circa quales res sit, dicendum deinceps est. Igitur circa voluptates, & dolores versari continentes, & tolerantes, & incontinentes, ac molles perspicuum est.

EXPLANATIO.



VPERIORI quæstione profligata, quæ de incontinentis inter agendum cognitione, ac scientia fuit, accedit ad alteram, quæ de materia continentiæ, atque incontinentiæ proponitur; ac duplex est. Prima. Num aliquis sit, qui possit dici simpliciter incontinens, an omnes incontinentes dicantur incontinentes ex parte, vel secundum partem, κατὰ μέρος Simpliciter autem incontinentes intelligit eos, qui absque vlla prorsus adiectione vocis nominantur incontinentes: incontinentes verò secundum partem, aut ex parte illos, qui cum adiectione aliqua incontinentes appellantur, cuiusmodi sunt incontinentes iræ, qui non absolutè dicuntur incontinentes, sed habita solum ratione furoris, & iracundiæ, in qua notatur incontinentia. Secunda pars quæstionis est. Quænam materia sit, in qua versatur incontinens; ponitque generatim, & vniuersè incontinentium omnium siue simpliciter, siue secundum partem, & præterea continentium, & eorum, quos tolerantes, aut constantes, eorumque quos molles dicimus: omnium, inquam, horum aliorumque huiusmodi hominum eam, quam tractant materiam in voluptatibus, & doloribus esse positam.

SECVNDA

SECVNDA PARS CAP. IV. LIB. VII.

Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα, τῶν ποιούντων ἡδονὴν, τὰ δ' αἱρετὰ μὲν καθ' αὑτὰ, ἔχοντα δ' ὑπερβολήν· ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά. λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τά τε περὶ τὴν τροφὴν, καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρείαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν, περὶ ἃ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην. τὰ δ' ἀναγκαῖα μὲν, οὔ· αἱρετὰ δὲ, καθ' αὑτά. λέγω δ' οἷον νίκην, τιμὴν, πλοῦτον, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων. τοὺς μὲν οὖν πρὸς ταῦτα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὑπερβάλλοντας, τὸν ἐν αὑτοῖς, ἁπλῶς μὲν οὐ λέγομεν ἀκρατεῖς· προστιθέντες δὲ τὸ, χρημάτων ἀκρατεῖς, καὶ κέρδους, καὶ τιμῆς, καὶ θυμοῦ· ἁπλῶς δ', οὔ· ὡς ἑτέρους, καὶ καθ' ὁμοιότητα λεγομένους. ὥσπερ ἄνθρωπος, ὁ τὰ ὀλύμπια νενικηκώς· ἐκείνῳ γὰρ ὁ κοινὸς λόγος τοῦ ἰδίου μικρῷ διέφερεν, ἀλλ' ὅμως ἕτερος ἦν. σημεῖον δὲ, ἡ μὲν γὰρ ἀκρασία ψέγεται, οὐχ ὡς ἁμαρτία μόνον, ἀλλὰ καὶ ὡς κακία τις, ἢ ἁπλῶς οὖσα, ἢ κατά τι μέρος. τούτων δ' οὐθείς· τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν σώφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν τε ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων, πείνης, καὶ δίψης, καὶ ἀλέας, καὶ ψύχους, καὶ πάντων, τῶν περὶ ἁφὴν καὶ γεῦσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν, καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴς λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν· ὅτι περὶ τάδε, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ' ἁπλῶς μόνον. σημεῖον δὲ, καὶ γὰρ μαλακοὶ λέγονται, περὶ ταύτας. περὶ ἐκείνων δὲ οὐδεμίαν.

Voniam autem eorum, quæ voluptatem efficiunt, aliqua necessaria sunt, alia eligenda per se, sed exuperantiam habentia, necessaria sane sunt quæ corporea sunt. Dico autem huiusmodi quæ ad alimentum, ac venereorum pertinent vsum, & è corporeis talia, circa quæ intemperantiam ponimus, & temperantiam. Alia vero non necessaria quidem, sed optabilia per se. Dico autem veluti victoriam, honorem, diuitias, ac talia, quæ in bonis sunt, & iucundis. Eos autem, qui in his contra rectam rationem excedunt, quæ in ipsis est, simpliciter quidem non dicimus incontinentes, sed addentes hoc, pecuniarum incontinentes, & lucri, & honoris, & iræ, simpliciter autem minime, vt diuersos, & per similitudinem ita dictos. veluti homo, qui Olympia vicerat. Illi enim communis ratio à propria parum discrepabat, sed tamen alia erat. Signum autem est, quod incontinentia vituperatur, non vt erratum tantum, sed etiam vt vitiositas quædam, siue simpliciter, siue secundum aliquam partem: horum autem nemo: sed eorum qui circa corporeas oblectationes versantur, circa quas dicimus temperantem, & intemperantem esse, is, qui non eligendo rerum iucundarum persequitur exuperantias, & molestarum fugit, vt famis, sitis, æstus, frigoris, & omnium ad tactum, gustumque spectantium, sed præter electionem, cogitationemque incontinens appellatur, non per adiectionem, quod in his versetur; velut iræ incontinens, sed simpliciter tantum. Signum verò est: quia molles dicuntur in his, non in illarum vlla.

EXPLANATIO.

CONTINVATIO cum superioribus est planissima. Nam quia postremo loco, docuerat vniuersè, materiam incontinentiæ, continentiæque & mollitudinis & perseuerantiæ, aliorumque huiusmodi habituum qui virtuti, vitiove sunt similes, in voluptatibus, doloribusque consistere, diuidit nunc ea quę voluptatis efficientia sunt in partes suas, vt ex iis intelligi possit, quisnam ex incontinentibus appellari debeat simpliciter incontinens, quis incontinens ex parte, quod sibi quærendum ipso capitis initio proposuit. Ait igitur, ex iis, quæ voluptatem efficiunt, & iucunda vocantur, aliqua esse om-

nino ex vsu, & necessaria, alia verò non quidem necessaria, sed tamen optabilia, & quæ hominibus eligenda videantur. Necessaria porro ait ea esse, sine quibus hominum vita seruari non potest: cuiusmodi sunt, quæ pariunt oblectamenta, voluptatesque corporis, vt cibus, ac potus, vsusque venereorum, quibus humanum retineri genus, & propagari necesse est. Nam quæ præterea in his, & hunc supra modum vsurpantur, ea profecto non necessaria, sed exuperantia sunt, & nimium prorsus habere dicuntur. Alia verò sunt, quæ tametsi necessaria non putantur, sunt tamen optabilia, & digna, quæ consilio, & ratione à nobis eligantur. Huiusmodi quædam ait esse, sine quibus humana quidem consistere vita potest, sed vita ciuilis absque illis exigi bene, perfectéque non potest: vt diuitiæ, honores, victoria.

Eos autem qui in his &c.] Ex hac partitione intelligi vult, à quonam rerum iucundarum genere dicatur aliquis incontinens, aut simpliciter, aut ex parte. Ac primo quidem ostendit, quænam sint iucunda illa non necessaria, in quibus qui versatur, continens aut incontinens appelletur. Ait enim, eos, qui bonis eiusmodi iucundis minimè necessariis impensius æquo, & per exuperantiam student, dici non debere simpliciter incontinentes, hoc est incontinentes vniuersim, & absque vlla definitione, vel adiectione verborum, quæ significet, cuiusnam rei sint incontinentes; sed vocari oportere definitè incontinentes, hoc est alicuius rei nominatim, ac certò, veluti pecuniarum quæstus, honoris, aliorumque similium, quæ humanæ vitæ tolerandæ, traducendæque necessaria non sunt; similiterque appellandos haud esse simpliciter, absolutéque continentes, qui eadem bona secundum rectam rationem moderate, ac temperanter experunt, vsurpantque, sed cum adiectione continentes, veluti diuitiarum, lucri, honorum, ac dignitatum. Vult igitur, hos non simpliciter incontinentes, aut continentes appellari, sed tantum ex parte, ac definitè. Ex quo sequitur, eos tantum esse simpliciter incontinentes, & continentes, qui vel præter, vel secundum rationem versantur in iis, quæ humanæ vitæ simpliciter, absolutéque necessaria sunt: qualia videntur esse oblectamenta corporis, & voluptates, quæ gustatu sentiuntur, & tactione. Superiores enim illi propterea continentes, incontinentesque dicuntur, quod his posterioribus similes sint. Dicimus enim incontinentes, & impotentes iræ, quia similes sunt incontinentibus, & impotentibus, eius cupiditatis, quæ plus nimio eas corporis expetit voluptates, quæ gustu sentiuntur, & tactu. Conatur hæc planiora facere per similitudinem à re nunc obscura, tunc cognitissima repetitam. Res autem eiusmodi est. Olympionices quidam, quem pugilem appellat in Eudemiis sæpius in eo certamine victor, & coronatus, haud aliud peculiare sicut cæteri, nomen habuit, sed communi mortalium omnium nomine appellatus est homo. Quid verò communis huius appellationis esset causa, hariolari possumus; docere, ac vere dicere non possumus. Sunt qui latenter, ac tacitè indicari putent hoc loco morem illum sacrorum certaminum, quo non victores ipsi, sed eorum patriæ coronari dicebantur, idque à præcone proclamabatur, vt apud Plin. est lib. 7. cap. 26. & lib. 16. cap. 4. Cum enim victor, & corona dignus denunciabatur Milo, eius patria coronari dicebatur, vt tantæ gloriæ Crotoniatæ omnes vniuersim participes essent. Sed non video quid ea res cum hac, quam commemorat Aristoteles, habere coniunctionis, aut similitudinis queat. Non enim cum is in Olympiis coronandus voce præconis appellabatur homo, eius patria commemorabatur, & coronari dicebatur. Quod si aliqua tamen hic similitudo esse posset, & comparatio, dicendum esset coronatum fuisse genus humanum, cum ille coronabatur. Nam quemadmodum loco Milonis Croton, aut Crotoniatę coronari dicebantur, sic vbi coronabatur ille, dici debuisset homo coronari, hoc est genus humanum. Sed siue aliqua inter hęc similitudo sit, siue nulla, nihil id ad rem, de qua disserimus, attinet, vbi causam quęrimus, cur is, qui certus aliquis Olympionices esset, appellaretur homo. Rectius igitur aliqui coniectando, & diuinando autumant, eum non caruisse proprio nomine, sed præcones illud nomen proprium ignorasse, adeoque eum cum denuntiarunt victorem, conclamasse victorem hominem. Mirum tamen id sit, præcones ita clamasse. Homo vicit Olympia, ac ne patriam quidem eius, quod erat facillimum, noscere potuisse. Placuit igitur explanatoribus Græcis, Michaëli Ephesio, & Aspasio, nullam huius rei causam inquirere, sed simpliciter existimare, huic homini defuisse proprium nomen, ac pro eo inditum illi fuisse commune nomen hominis, quæcumque demum appellationis huiusmodi causa fuerit,

vt potius in explicanda ratione similitudinis operam ponerent. Dicunt igitur id Aristotelem velle; eos incontinentes, qui simpliciter incontinentes haud sunt, esse similes illi pugili, cui nomen erat homo, peritum à genere, quia nullum ei proprium suppetebat. Similitudinem autem esse positam in duobus: primo quidem in eo, quod sicut ille proprio carens nomine, fortitus est tamen appellationem à genere, tamquam propriam, sic incontinentes eiusmodi, qui verè, simpliciterque non sunt incontinentes, & proprium non obtinent nomen, illud sibi sumunt à genere quod incontinentia est. Deinde quia quemadmodum ille ab additamento quodam eam differentiam habuit, qua distingueretur à cæteris hominibus, ita etiam incontinentes eiusmodi ab additamento quodam exiguo discrimen sumunt. Nam qui volebant eum pugilem significare, cum dicebant hominem, cumque ab aliis segregare, ita dicebant, inquit Aspasius: homo qui vicit Olympia: & qui hos incontinentes, impotentesque volunt exprimere, suaque differentia notare, addunt aliquid, cuius ipsi sint incontinentes, dicuntque, eos honoris, iræ, pecuniæ, quæstus, ac lucri esse incontinentes. Ad summam: incontinentes simpliciter, & incontinentes impropriè, siue secundum quid differunt inter se sicut homo, & homo qui vicit Olympia.

Signum autem est &c.] Ex omnium sermone demonstrat, eos qui simpliciter, & propriè dicuntur incontinentes, ab iis longè differre, qui cum adiectione aliqua incontinentes appellantur. Argumento, inquit est, hæc duo incontinentium genera longe inter se discrepare, quod incontinentia simplex, & absoluta vituperari solet vt vitium, siue illud perfectum, siue inchoatum, & imperfectum sit, ipsique propinquum vitio. Incontinentia verò impropria non vituperatur eo nomine, quod vitium sit, sed reprehenditur vt quoddam erratum. Qui enim plus nimio succenset, aut honorem, & pecuniam expetit, arguitur quidem vt peccans in vita, non tamen damnatur vt vitiosus. At is, qui corporis voluptates ex gustu, tactuque percipi solitas impotenter expetit, vituperatur ideo, quod vel in vitiositate perfecta iam sit, vel partem vitiositatis obtineat aliquam. Nimirum incontinentia simplex, & propria ea sequitur, & expetit quæ perquirit, & sectatur intemperantia: hæc autem in voluptatibus posita corporis est, & nominatim in iis, quæ tactione, gustatuque sentiuntur, suntque nobis cum belluis communes; adeoque illarum exuperans vsus, & in iis peccatum, longe turpius esse, quam cætera docuit Aristoteles supra in lib. 3. Has ergo voluptates, inquit, qui præter electionem & rationem persequitur, hoc est plus nimio, & contra quam ratio velit, vsurpat, fugitque molestias iis contrarias, veluti famem, sitim, æstum, ac frigus auersatur, & fugit, incontinens appellatur, non cum adiectione verborum aliqua, sed simpliciter, & absolutè. Qui verò per exuperantiam irascitur, aut honorem, & pecuniam quærit, non dicitur absolutè, ac simpliciter incontinens, sed cum adiectione, hoc est incontinens iræ, vel honoris, aut pecuniæ. Idque constat ex eo, quod qui harum rerum, quæ tactionem, & gustatum offendunt, nimium timent, delicati dicuntur, ac molles: molles autem sunt incontinentibus affines. Qui verò nimium irascuntur, aut diuitiarum, honorumque nimio studio tenentur, delicati, & molles haud appellantur. Summa igitur hæc est. Simpliciter incontinens omnium sermone vituperatur, tamquam vitiosus, aut vitio proximus, eoque penè modo, quo vituperatur intemperans, cum vtrique eadem omnino materia sit. Qui autem impropriè, atque, vt dicere soliti sumus, secundum quid appellatur incontinens, non vituperatur ideo, quod vitiosus sit, aut proximus vitio, sed tamquam leuiter aut leuius peccans, & errans reprehendi solet, nec in eadem versatur materia, in qua versatur intemperans. Igitur inter vtrumque non leue discrimen ac differentia est.

PARS III. CAP. IV. LIB. VII.

Καὶ διὰ τοῦτ' εἰς ταὐτὸ τὸν ἀκρατῆ καὶ ἀκόλαστον τίθεμεν, καὶ

ET propterea in eodem incontinentem, & intemperantem ponimus.

ἐγκρατὴς καὶ σώφρων. ἀλλ' οὐκ ἐκείνων οὐδένα, διὰ τὸ περὶ τὰς αὐτάς πως ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι. οἱ δ' εἰσὶ μὲν περὶ ταὐτά, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως εἰσίν· ἀλλ' οἱ μὲν προαιροῦνται, οἱ δ' οὐ προαιροῦνται. διὸ μᾶλλον ἀκόλαστον ἂν εἴποιμεν, ὅστις μηδ' ἐπιθυμῶν ἢ ἠρέμα, διώκει τὰς ὑπερβολὰς, καὶ φεύγει μετρίας λύπας, ἢ τοῦτον, ὅστις διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν σφόδρα. τί γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιήσειεν, εἰ προσγένοιτο ἐπιθυμία νεανικὴ, καὶ περὶ τὰς τῶν ἀναγκαίων ἐνδείας λύπη ἰσχυρά.

Sed non illorum aliquem, quia circa easdem delectationes tristitiasque versantur. Atque hi sane sunt circa hæc eadem, verum non eodem modo: sed illi quidem eligunt, hi verò non eligunt. Idcirco magis eum intemperantem dixerimus, qui nihil cupiens, aut remisse, sequitur exuperantias, & fugit mediocres dolores, quam hunc, qui propterea quòd cupit vehementer. Quid enim ille fecisset, si accessisset cupiditas iuuenilis, & circa rerum necessariarum indigentias tristitia vehemens.

EXPLANATIO.



Ontinentiam, atque incontinentiam cum temperantia, atque intemperantia primo quidem per similitudinem, & conuenientiam, deinde per dissimilitudinem, ac differentiam comparat. Conueniunt enim in eo, quod in eadem re versantur ac sunt, hoc est in delectationibus tactionis, & gustus, quæ propriè dicuntur voluptates corporis, sed non tamen incontinens idem atque intemperans est, nec continens idem, ac temperatus. Quippe incontinens atque intemperatus ex eo inter se differunt, quod intemperatus eligendo, hoc est ex animi proposito, atque consilio agit, peruersa iam ratione, iudicioque corrupto; incontinens autem non iudicio, & depravata ratione ducitur ad agendum, sed cupiditate victus impotenti, & vehementissima perturbatione compulsus. Continens autem & temperatus ideo discrepant, quod continens cupiditatibus adhuc laboret validis, quas tamen vincit, temperans autem cupiditates habeat minimè fortes, & validas, sed moderatas, ac medias. Quo fit, inquit, vt intemperatus multo vituperari debeat magis, quam incontinens. Quæ propositio non multis hoc loco probabitur à nobis, quia ex industria demonstrabitur in quæstionibus infra. Indicabitur hic tamen argumentationis, & probandi ratio, quæ huiusmodi est. Intemperatus ideirco delinquit, & peccat, quod exuperantias voluptatum, & nimia persequatur oblectamenta corporis, doloresque moderatos, & molestias facile ferendas summo habeat odio, ac magnopere defugiat. Id verò non tam agit ex aliqua vehementi cupiditate qua concitetur, quam ex animi consilio, & voluntate. Incontinens autem cum peccat, sequitur ille quidem easdem voluptates superuacaneas, & nimias; non tamen hoc agit ex animi proposito, sed ex impotenti, vehementique cupiditate, cuius vi trahitur, & succumbit. At qui peccat, non ex vi cupiditatis, sed ex animi consilio, certoque proposito, magis peccat, ampliorique dignus vituperatione censetur, quam is, qui labitur, & peccat ob ingentem, fortemque cupiditatem, cui manus aliquando dat, & vinci se patitur. Grauius igitur, ac magis intemperatus homo peccat, quam vir incontinens. Pulcherrimè ad extremum, verissimèque pronunciat Aristoteles, rem totam hac interrogatione concludens. Si vir intemperatus, inquit, vel nulla vel leuissima cupiditate percitus errat, & peccat, quid eum facturum putabimus, si iuuenili aliqua, hoc est magna & vehementi cupiditate permoueretur, earumque laboraret inopia rerum, quæ ducendæ, tolerandæque vitæ necessariæ sunt? Perinde ac si diceret, ex eo nominatim intelligi debere intemperantis peccatum hominis esse grauius, quod omnino volens peccet, & eligens, cum nulla perturbatione animi vehementiore, nec vlla necessariarum indigentia rerum ad peccandum impellatur. Sed has rationes amplius vt dixi, & copiosius in quæstione tractabimus, videbimusque qua ratione locus hic à superiore illo non abhorreat, vbi dictum est, intemperatum esse sanabiliorem quam incontinentem.

PARS IV. CAP. IV. LIB. VII.

Ἐπεὶ δὲ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἡδονῶν, αἱ μέν εἰσι τῶν τῷ γένει καλῶν καὶ σπουδαίων· τῶν γὰρ ἡδέων ἔνια φύσει αἱρετά· τὰ δ᾽ ἐναντία τούτων· τὰ δὲ μεταξύ, καθάπερ διείλομεν πρότερον. οἷον χρήματα, καὶ κέρδος, καὶ νίκη, καὶ τιμή. πρὸς ἅπαντα, καὶ τὰ τοιαῦτα, καὶ τὰ μεταξὺ αὐτῷ πάσχειν, καὶ ἐπιθυμεῖν, καὶ φιλεῖν ψέγονται, ἀλλὰ τῷ πως καὶ ὑπερβάλλειν. διὸ ὅσοι μὲν παρὰ τὸν λόγον ἢ κρατοῦνται, ἢ διώκουσι τῶν φύσει τι καλῶν καὶ ἀγαθῶν, οἷον οἱ περὶ τιμὴν καὶ μᾶλλον, ἢ δεῖ, σπουδάζοντες, ἢ περὶ τέκνα καὶ γονεῖς. καὶ γὰρ ταῦτα τῶν ἀγαθῶν, καὶ ἐπαινοῦνται οἱ περὶ ταῦτα σπουδάζοντες. ἀλλ᾽ ὅμως ἔστι τις ὑπερβολὴ καὶ ἐν τούτοις, εἴ τις ὥσπερ ἡ Νιόβη μάχοιτο καὶ πρὸς τοὺς θεούς, ἢ ὥσπερ Σάτυρος ὁ Φιλοπάτωρ καλούμενος, περὶ τὸν πατέρα· λίαν γὰρ ἐδόκει μωραίνειν. μοχθηρία μὲν οὖν οὐδεμία περὶ ταῦτ᾽ ἐστὶ διὰ τὸ εἰρημένον, ὅτι φύσει τῶν αἱρετῶν ἕκαστόν ἐστι δι᾽ αὐτό. φαῦλαι δὲ καὶ φευκταὶ αὐτῶν εἰσὶν αἱ ὑπερβολαί. ὁμοίως δὲ οὐδ᾽ ἀκρασία· ἡ γὰρ ἀκρασία, οὐ μόνον φευκτόν, ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν ἐστι. δι᾽ ὁμοιότητα δὲ τοῦ πάθους προσεπιτιθέντες τὴν ἀκρασίαν, περὶ ἑκάστου λέγουσιν· οἷον κακὸν ἰατρόν, καὶ κακὸν ὑποκριτήν, ὃν ἁπλῶς οὐκ ἂν εἴποιεν κακόν. ὥσπερ οὖν οὐδ᾽ ἐνταῦθα διὰ τὸ μὴ κακίαν εἶναι ἑκάστην αὐτῶν, ἀλλὰ τῷ ἀνάλογον, ὁμοίαν· οὕτω δηλονότι κἀκεῖ ὑποληπτέον μόνην ἀκρασίαν καὶ ἐγκράτειαν εἶναι, ἥτις ἐστὶ περὶ ταὐτὰ τῇ σωφροσύνῃ καὶ τῇ ἀκολασίᾳ. περὶ δὲ θυμὸν καθ᾽ ὁμοιότητα λέγομεν, διὸ καὶ προστιθέντες ἀκρατῆ θυμοῦ ὥσπερ τιμῆς καὶ κέρδους φαμέν.

Quoniam vero cupiditatum, & voluptatum aliæ quidem sunt genere honesta, ac probæ (nam iucundorum aliqua sunt natura expetenda, alia contraria his, alia media, quemadmodum distinximus prius, veluti pecuniæ, lucrum, victoria, & honor) in omnibus profecto, & talibus, & mediis non ex eo, quod afficiuntur, & cupiunt, & amant, vituperantur, sed quod quodammodo, & quod excedant. Propterea quicumque præter rationem, siue vincuntur, siue persequuntur aliquid eorum, quæ natura sunt honesta & bona, velut illi, qui honori, & plusquam oportet, student, vel filiis ac genitoribus (etenim hæc ex bonorum numero sunt, & laudantur ij, qui circa hæc studium adhibent) sed tamen est quædam exuperantia etiam in his, si quis quemadmodum Niobe pugnet etiam aduersus Deos, vel quemadmodum Satyrus ille Philopator cognominatus: valde quippe videbatur insanire) prauitas quidem igitur in his nulla circa hæc est ob id, quod est dictum, quia ex iis, quæ natura expetenda sunt, vnumquodque horum est. Prauæ tamen, & fugiendæ eorum sunt exuperantiæ. Similiter autem neque incontinentia. Nam incontinentia non solum fugienda, sed etiam vna rerum vituperabilium est. Propter similitudinem tamen affectus adiicientes incontinentiam, de vno quoque dicunt: veluti malum medicum & malum histrionem, quem simpliciter non dicerent malum. Quemadmodum ergo neque hic, quia non vitium vnumquodque ipsorum, sed proportione simile; ita scilicet, & illic existimandum est, solum incontinentiam & continentiam esse, quæ in iis sit, in quibus temperantia, atque intemperantia est. De ira vero per similitudinem dicimus, ob id etiam addentes incontinentem iræ quemadmodum honoris & lucri dicimus.

EXPLANATIO.



ERVM iucundarum, quæ delectationem pariunt, siue delectationum ipsarum, & voluptatum duo genera fecit supra; quarum alterum vitæ necessarium dixit, alterum minime necessarium, sed tamen optabilium, & in electionem hominis omnino cadentium. Idque propterea sic distinxit, quòd vellet demum ostendere, quodnam genus è duobus esset, in quo continentia versaretur, & incontinentia. Nunc, quoniam feritatis indicat materiam, iterum delectationes diuidit in partes tres: quarum prima continet eas, quæ naturaliter optabiles sunt, hoc est eas, in quas ipsa per se natura propendet. Secunda eas, quæ his contrariæ sunt, hoc est, illas, quæ contra naturam, siue contra ipsius inclinationem, propensionemque naturæ dicuntur esse: tertia illas, quæ vtrisque intermediæ sunt, cuiusmodi ait Aspasius esse nominatim quæ capiuntur ex indumentis, ex balneis, ex cultu corporis eleganti, ex aliis, quæ secundum naturam nec expetenda sunt, nec fugienda, sed necessaria solum putantur ob indigentiam. In qua diuisione, vt cernitur, addidit genus vnum voluptatum, quod in superiore non posuerat, hoc est illud, quod contra naturæ inductionem est, siue naturæ contrarium. Quia supra indagabat solum eius incontinentiæ, intemperantiæque materiam, quæ se continet infra metam, finesque naturæ: nunc autem vult etiam leuiter indicare illa, in quibus ipsa versatur immanitas; quæ profectò iucunda quibusdam feris hominibus sunt, reluctante natura; cuiusmodi est crudis vesci carnibus, inire belluas, aliaque de quibus explicabit infra in cap. proximo quinto. Hac ergo partitione sic posita, aggreditor indicare illos, qui ex rebus iucundis, naturaliter expetendis, ac propterea honestis, ac bonis, aliquas plus nimio prosequuntur, præterque rationem amant ac volunt: quos ait vituperari quidem, sed non vituperari quasi malos, & improbos homines: cuiusmodi sunt, qui vehementius honori student, aut liberos, & parentes plus nimio diligunt, & æstimant pluris, quam ratio postulat; quæ per se mala non sunt, & laudabilia potius essent, nisi plus æquo aliquid haberent, & nimium. Quippe facit immodica cupiditas animi, vt in eiusmodi quoque rebus exuperantia sit, & quidem vituperabilis; qualem fuisse ait in Niobe, filios suos supra modum, ac præter rationem omnem amante, & æstimante. Prætulit enim illos ipsius quoque Latonæ filiis, Apollini, ac Dianæ, qui pro Diis longè maximis habebantur, vt est in fabulis. Eiusdem exuperationem amoris in alio quoque notat homine non fabuloso, vt opinor; qui nomine dicebatur Satyrus, & ex eo, quod patrem suum impotentius amarit, appellatus est cognomento φιλοπάτωρ patricola, siue patris amator. Causam huiusce cognominis, & huius viri rem gestam nemo tradit, nisi Græcus Scholiastes Aspasius: quem irridet Obertus. Gifan. tamquam indoctum, ab eoque fidem hoc loco requirit, cum de Satyro, cuius est mentio, ausus sit aliquid tradere, quod nullo compertum authore sit. Sed ego non verebor cum cæteris ei fidem habere, & quicquid de hoc homine patris amatore dici possit, vel ipso tantum authore Scholiaste proferre. Neque enim credo eum voluisse comminisci quod nesciebat, vt falleret posteros. Scribit ergo, hunc hominem, cui nomen Satyro erat, puellam quamdam efflictim amasse, ac deperisse, qua cum denique Sostrato ipsius patre potissimum auxilium præbente, amoremque conciliante potitus esset, ita postea ex eo beneficio eumdem illum parentem suum dilexisse, vt secundum eius obitum amplius viuere noluerit, seque illo mortuo de prærupta, atque altissima rupe præcipitem dederit. Rectè igitur Aristoteles eum dementem, & eius amorem insanum appellat, cum pluris, vt quidam ait, apud stultum hominem fuerit, puellam accepisse, quam vitam. His exemplis exuperantia demonstrata, in iis quoque rebus existere solita, quæ naturaliter expetuntur, & alioquin honestæ sunt, eò demum accedit, quò ducere contendit orationem. Est enim illi consilium demonstrare materiam incontinentiæ ex his rebus optabilibus, iucundisque natura, quarum appetitio quamuis ob exuperantiam, vituperationem habeat aliquam, turpis tamen, & fœda non sic est, quemadmodum est ea, quæ res amat & persequitur incontinentiæ subiectas: quales sunt voluptates ex gustu existentes, & tactu, quæ reprehenduntur non ideo solum, quod exuperantiam habeant; sed quod turpes, ac fœdæ, atque vt dixit in lib. 3. ferinæ,

seruilesque natura sint. Itaque pronunciat, incontinentiam in iis versari non posse, quæ naturaliter expetuntur, & honesta per se sunt, nec fugienda videntur, nisi propter exuperantiam: quia incontinentia non modo fugienda est, inquit, sicut omnes exuperationes, & nimia omnia, verum etiam detestanda, sicut ea, quæ fœda sunt, deformitatemque, ac turpitudinem habent. Nimia verò lucri cupiditas, aut honoris, ac victoriæ, aut nimius in parentes, ac filios amor haud sunt res cum turpitudine vlla, vel fœditate coniunctæ. Adeoque incontinentiæ materiam suppeditare non possunt.

Propter similitudinem tamen.] Ne quispiam existimet, de quolibet incontinentiæ genere id se pronunciasse, admonet ea, quæ dicta sunt nominatim, & propriè cadere in incontinentiam, quæ simpliciter, absolutéque incontinentia est. Nihil enim est dubij, quin incontinentia illa impropria, & quæ secundum quid appellatur incontinentia, esse possit & versari in eiusmodi rebus, quarum exuperantia, vt fugienda sit, turpis tamen, & fœda non est. Sed earum nimia cupiditas, & appetitio incontinentia non appellabitur, nisi per adiectionem rei, quæ immoderatè dicitur expeti, nec qui ea tenentur, simpliciter incontinentes appellantur, sed incontinentes honoris, aut lucri, aut amoris erga liberos, & parentes. Ac fieri docet in his quod fieri solet in appellatione quorumdam, quos malos dicimus; vt cum medicum malum, aut malum histrionem nominamus. Neque enim hos simpliciter appellamus malos, quasi malos homines, sed illum ideo malum, quod arte medendi male vtatur, hunc, quod male fabulas agat, illorum quippe peccatum non est absolutè vitium, cuius causa mali simpliciter appellari debeant, sed est erratum quoddam in arte. Quare cum adiectione mali dicuntur. Quemadmodum igitur hi propterea non absolutè mali nominantur, quia in medendo, vel in fabulis agendis errare, non est peccatum in moribus & vita positum, à quo solum absolute vocamur mali, sed proportione quadam, & analogia est aliquid vitio simile, hoc est à recta ratione artis aberratio, sic illi qui dicuntur incontinentes iræ, vel honoris, aut lucri, simpliciter incontinentes haud sunt, quia non sunt incontinentes earum rerum, in quibus est propriè ac simpliciter intemperantia, sed proportione tamen, ac per similitudinem dicuntur incontinentes, cum iræ, vel lucri, vel honoris adiectione.

EPILOGVS.

1. *Incontinentium aliqui simpliciter, absolutéque; aliqui ex parte, & secundum quid sunt incontinentes, sed vtrique versantur in iis, quæ iucunda, & voluptatis efficientia sunt.*
2. *Rerum iucundarum, & voluptatis efficientium aliæ necessariæ per se sunt; vt alimentum ad tuendam vitam, veneris vsus ad sobolem procreandam, & propagandam; aliæ non necessariæ, veluti lucrum, honor, victoria, quæ tamen optabiles sunt.*
3. *Incontinentia propria, & quæ simpliciter incontinentia est, versatur in eo genere iucundarum rerum, quæ necessariæ sunt, est enim in iisdem, in quibus posita intemperantia est. Hæc autem versatur in voluptatibus gustus, & tactionis, quæ necessariæ sunt.*
4. *Incontinentia impropria, sed propriæ similis, & quæ secundum quid incontinentia dicitur, in rebus illis iucundis versatur, & cernitur, quæ necessariæ non sunt, ac propterea non incontinentes denominat simpliciter, sed cum adiectione, rei alicuius incontinentes.*



QVÆSTIO I.

CAP. IV. LIB. VII.

An incontinentiæ, continentiæque materia, sint oblectationes gustatus, & tactus.



VONIAM in hoc cap. 4. de incontinentiæ materia disputatum in primis est, quæ re nos etiam hîc primum oportet quidnam incontinentiæ, continentiæve subiectum, quæque illis materia proposita sit. Aristoteles quidem communem iis materiam fecit cum intemperantia, & temperantia, dixitque, res tactione, gustuque iucundas, siue delectationes, voluptatesque gustus, ac tactus id demum esse, in quo versetur, & posita incontinentia, & continentia sit. Quæ materia temperantiæ quoque, atque intemperantiæ est, vt diximus in lib. 3.

Sed rationes quædam sunt, quæ videntur ostendere, materiam hanc incontinentiæ, continentiæque propositam esse non posse. Ac prima quidem huiusmodi est. Continentia nomen accepit ex eo, quod contineat hominem in bono rationis aduersus impetum perturbationis, & vim affectus. Sed hominis animus in bono rationis est continendus non modo aduersus impetum eius perturbationis, quæ voluptates appetit ex tactu, gustuque nascentes, verum etiam aduersus alias, quæ varia rerum genera vehementer, immoderateque persequuntur, aut fugiunt; cuiusmodi est ira, timor, audacia, aliæ, contra quarum impetus qui fortissimi sunt, ii multo magis animum in rationis bono continere necesse habent, quam aduersus appetitionis vim, quæ fertur in voluptatem tactionis, & gustus Neq, enim huius tantus est impetus, quantus est iræ, quantus est auaritiæ, quantus est timoris, & audaciæ. Timor enim obstupefacit hominē; & ira, vt Seneca docet ac pene vulgò iam dicitur, insania quædam est, & breuis furor. Quò pertinet argumentatio Martini de magistris apud Caiet. in hanc exposita sententiam. In omni genere materiaque virtutis, vbi perturbationes aliquæ cernuntur esse, animum impellentes ad prosequendum aliquid rectæ rationi contrarium, inueniri & esse continentia debet, quæ perturbationes illas in officio teneat. Sed in omni genere materiaque virtutis inueniri continentia debet, à qua eiusmodi perturbationes cum ratione pugnantes habeantur in potestate. Non ergo sola temperantiæ materia communicanda cum continentia est, sed materię virtutum omnium omnes illi sunt prorsus impartiendæ.

Secunda. Definitio continentiæ ea videtur idonea, quæ in lib de inuentione primo à Cicerone traditur Ait enim eam esse per quam cupiditas, consilii gubernatione regitur. Cupiditas autem haud magis in delectationibus corporis, quam in opibus, & pecunia, rebusque nonnullis aliis cernitur, quibus auaritiæ, liberalitatisque materia circumscribitur. Ergo continentiæ non solum voluptas gustatus, & tactus; sed harum etiam cupiditas rerum moderanda, & regenda permittitur.

Tertia. Sunt aliquæ voluptates ex gustu, tactuque perceptæ, quæ non cadunt in materiam continentiæ, incontinentiæve. Huiusmodi autem sunt illæ, quibus delectantur, immanitas, & feritas, adeoque voluptates ferinæ nominantur, qualis est, quæ sumitur ex esu carnium humanarum, aut ex infanda coniunctione cum maribus ac bestiis. Hę, inquam, delectationes ad materiam incontinentiæ, continentiæque non pertinent, vt docet Aristoteles infra in cap. 5. Igitur vniuersim tactionis, & gustus voluptates incontinentiæ continentiæque materia minime sunt.

Quarta. Continentia, & incontinentia nomina sunt, quæ in solas venereas voluptates conueniunt. Voluptates autem, delectationesque gustus, ac tactus non capiuntur solum ex rebus venereis, sed etiam ex cibo potuque. Igitur voluptates gustus, ac tactus vniuersè continentiæ: incontinentiæque materia non sunt, sed illæ solum, quæ venereæ nominantur.

Quinta. Quoniam in omni genere virtutis inuenire continentiam licet, fieri potest, vt aliquis inuitetur, alliciaturque muneribus ad deserendam iustitiam, non tamen eo munerum illicio vincatur, sed potius illicia, & inuitamenta omnia vincat. Is haud dubie iustus est secundum aliquem iustitiæ gradum; sed non secundum Heroicum; quia lucta, & oppugnatio non est eiusmodi, vt superet communem hominum facultatem; nec secundum temperantiæ gradum, ac modum, quia patitur oppugnationes quæ in gradu temperantiæ nullæ sunt. Ergo iustus est pro modo, graduque continentiæ, adeoque iustitiæ materia ad ipsam quoque continentiam pertinet, nec materia continentiæ solis voluptatibus tactus & gustus coërcetur.

Ad hæc explicatius enodanda, redigendum est in memoriam quod scitum apud omnes est, quodque nos alibi sæpe diximus, esse quasdam habitudines animi laudabiles, quæ quoniam veræ virtutes haud sunt, appellari solent semiuirtutes. Sed quid, & quotuplex id sit, cui nomen hoc semiuirtutis imponitur, explicatum satis alibi non est. Igitur, vt hunc quoque locum expleamus, tria statuere nos oportet, quæ hoc semiuirtutis nomine significantur Ac primo quidem semiuirtutes interdum appellantur inditæ nobis, insitæque natura propensiones, quarum vi alii ad vnam, ad aliam alii virtutem

accommodatiores, & promores sunt, nec ad eas persequendas, illas offendunt in itinere difficultates, quibus aliqui deterriti, virtutis abiiciunt studium. Quamuis enim homines inter se illo nomine congruant, coniunctique, & cognat. quodammodo sint, quod communibus animæ facultatibus vtantur, differunt tamen ex eo, quod propter temperamenti varietatem, distinctamque corporis constitutionem aliqui ad vitia, ad virtutes alii, alii ad hanc potius, quam ad illam virtutem procliues, faciliesque natura sint. Id quod Aristot. supra docuit in lib. 6. c. 13 bis penè verbis. Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura. Nam ad iustitiam, temperantiam, fortitudinem, cæterasque virtutes apti, habilesque sumus, cum primum nascimur &c. Quos enim hic mores appellat, ii non sunt vere mores, cum assuetudine parti non sint, sed similes sunt moribus, & in iisdem versantur rebus, in quibus veri mores sunt positi: nec ob eos digni laudatione propria, aut vituperatione aliqua sumus; cum ex animi consilio, & electione non oriantur, nec in nostra sint facultate, sed præparationes quædam ad virtutes esse proptie videantur. Quæ quidem præparationes, si ad intelligentiæ referantur virtutem, ingenium constituunt, si ad virtutes morum, semiuirtutes, aut virtutum semina & rudimenta nominantur Secundo loco semiuirtutes dicuntur aliqui motus indifferentes, quorum ad bonum æque ac malum esse possit vsus. Quo de genere verecundiam esse dixit Aristot. in lib. 4. cap. 9. & nos ibidem demonstrauimus quæst. 2. quem ad locum allegamus eos, qui hæc nosse tractata copiosius velint. Summa est, verecundiam esse quidem laudabilem animi permotionem, sed proprie non esse virtutem, quod expleta virtutis perfectione careat. Quantumuis enim in medio se collocet, non tamen est habitus ex consilio prudentique agens electione, sed est timor dedecoris, hoc est permotio ex perturbatione, impetuque profecta, adeoque non est in hominis potestate. Omnis autem virtutis actio in hominis esse potestate debet. Tertio loco semiuirtutum nomine significantur imperfectæ virtutes omnes. Hæc enim semiuirtutis notio cadit in cuncta virtutum genera, antequam statum perfectum, absolutumque consequantur. Habentque singulæ virtutes initia, progressiones, & statum, ac propterea in singulis est imperfectio antequam apicem attingant, ac metam suam, nec virtutes propriè sunt; quia firmitudinem habitus nondum obtinent, sed semiuirtutes appellari commodè possunt. Quarto loco semiuirtutis notio contractior est. Conuenit enim in certas quasdam virtutes imperfectas, non in alias, vt in temperantiam, & fortitudinem nondum perfectas. Quod autem de semiuirtutibus hoc loco dicitur accipiendum item de semiuitiis est: singulis enim in suo genere vitia respondent imperfecta, quæ quoniam, vel firmitudine carent habitus, aut ex animi consilio, & electione non proficiscuntur, appellari proptie vitia non possunt. Vt igitur aliquando dicamus id, cuius causa hæc ita distinximus, ex his semiuirtutibus, ac semiuitiis quædam sunt, quæ continentiæ, incontinentiæve proprio nomine significantur, quædam quæ significantur improprio. Propriè namque continentia, est imperfecta temperantia, incontinentia verò est intemperantia item inchoata, & imperfecta. Improprie autem eodem continentiæ incontinentiæque nomine comprehenduntur singulæ virtutes, vitiisque contraria vitia singula quæ nondum firmitudinem habitus attigerunt, ob eam nimirum, quam cum propria continentia, & incontinentia similitudinem obtinent. Quemadmodum enim temperantia nondum ad statum victutis euecta, & intemperantia, vitio nondum confirmata, temperantiæ, intemperantiæque nomen haud habent, sed continentia atque incontinentia nominantur, ita singularum virtutum & vitiorum status imperfectus, inchoatusque virtutis, & vitii proprio carent nomine: sed quoniam appellari tamen aliquo nomine debent, illud à continentia & incontinentia mutuantur. Hinc adeo fit, vt iustitia, liberalitas, mansuetudo, clementia suas habeant continentias & incontinentias, quia initia & progressiones habent, in quibus est virtutis, ac vitii status imperfectus.

Ex tam multiplici continentiæ, incontinentiæque notione illa solum, quæ propria est, pertinet ad hunc locum, vbi de vtriusque materia disputamus, quærimusque, an in voluptatibus, tactionis & gustus earum posita materia sit. Ad quam profligandam quæstionem videre primú oportet, an continentia, & incontinentia à temperantia atque intemperantia ex Aristot. differant. Deinde, si differunt, quatenus, & quo nomine discrepent. Voluptates enim tactus, & gustus materia temperantiæ, atque intemperantiæ sunt: adeoque si continentia, atque incontinentia iidem habitus sunt, ac temperantia, & intemperantia, eadem quoque communis omnium materia est Igitur Aristoteles in hoc lib. cap. 8. partim easdem, partim differentes facit his pene verbis. Non enim tamquam iidem cum virtute atque improbitate habitus sint, neque veluti genus diuersum vtraque harum putanda est. Quo verò nomine, quave ratione iidem sint & diuersi habitus, supra in hoc lib 7. cap. 2. sic docuit. Qui simpliciter incontinens est, non circa omnia versatur, sed circa quæ versatur intemperans. Neque in iis se simpliciter habet (idem enim atque intemperans esset) sed hoc modo se habet. Ille quippe ex electione ducitur, præsentem voluptatem semper esse persequendam iudicans: incontinens autem & si persequendam non iudicat, persequitur tamen. Quibus verbis apertè demonstrat incontinentiam atque intemperantiam eosdem videri habitus, sed eo inter se differre, quod incontinens voluptates expetat, & persequatur ex impotentia quadam animi, tergiuersante, ac restitante ratione; intemperans verò in easdem feratur voluptates ex animi certo consilio & meditatione, atque, vt loqui iam solitissimus, ex malitia, ratione iam corrupta, nec reclamante. Itaque, vt dicamus in summa, incontinentem, intemperantemque in iisdem versari docet voluptatibus, sed versari diuerso modo: ille enim consultò mouetur, & eligit, hic inconsultò, atque impotenter

abripitur. Fit adeo, vt continentia, & incontinentia a temperantia atque intemperantia non differant specie, sed ex modo illo extrinsecus accidente, & aduentitio, quo voluptates gustus, tactusque persequuntur. Quare totius quæstionis huiusmodi

Conclusio sit: incontinentiæ continentiæque materiam esse tactionis, gustusque voluptates, ideoque continentiam ipsam, incontinentiamque à temperantia, atque ab intemperantia specie non discrepare, sed modo

Ad diluenda quæ sunt obiecta, est primo ponendum ex D. Thom. continentiam vel ipso nomine significare quamdam veluti compressionem, & infrænationem, qua se tenet aliquis, efficitque, ne motum, ac perturbationem sequatur animi contumacem, & effrænem: adeoque continentia verè proprieque earum rectio commotionum est, quæ nos impellunt ad aliquid persequendum, quibusque repugnare, ac resistere laudabile sit, ratione videlicet nos à persequendo retardante. Propriè itaque continentia non versatur in iis affectibus animi, quæ fugam, & quasi reuocationem habent aliquam; cuiusmodi timor est, ægritudo, mœror, exanimatio, aliique ex hoc genere motus, in quibus non quidem fugere, ac pedem referre, sed ratione monente, ac præeunte, vel consistere, vel persequi, & contra audacius ire laudandum putatur. Quoniam verò propensiones, inductionesque naturæ, fontes, & principia sunt commotionum omnium, quæ nascuntur, & existunt in nobis, commotiones ipsæ eo nos ad persequendum aliquid vehementius impellunt, quo magis ex inductione, ac propensione naturæ proficiscuntur. Natura verò præcipuè, maximéque per insitam vim impellit hominem ad ea persequenda, quæ ipsi, vel ad cuiusque conseruationem, vel ad salutem vniuersorum necessaria sunt. Huiusmodi verò cibi sunt, quibus singulorum vita retinetur, & veneris vsus, quo conseruatur hominum genus. Ex quo fit, vt hi motus, & ex his motibus existentes voluptates omnium vehementissimæ sint, quia maximè secundum naturam sunt. Atque hæc est continentiæ, incontinentiæque materia, quam propriè, simpliciter, ac per se tractant, & in qua versantur; nec versari dicuntur in aliis, nisi secundum quid, siue per accidens, & impropriè, velut in honore, ac lucro, quarum rerum etiam dicimus homines incontinentes aut continentes, non simpliciter, ac propriè, sed secundum quid, & impropriè. Idcirco enim, inquit Aristoteles, adiectione nominis addita, eos appellamus incontinentes honoris, & lucri, non simpliciter incontinentes.

Ex his ita distinctis argumentationum penè omnium initio propositarum vna eademque solutio nascitur. Singula quippe continentiæ nomen vsurpant improprium, eoque veluti proprio abutuntur. Sicut enim temperantiæ, intemperantiæque commune quoddam est nomen, quod per abusionem singulis virtutibus, ac vitiis interdum imponitur, ita continentia quoque, atque incontinentia communis quædam est omnium appellatio virtutum vitiorumve, quæ perfecta, & habitu firmata non sunt. Itaque in timore, qui fuga quædam est, in ira, in cupiditate lucri, vel gloria simplex, & propria continentia, vel incontinentia non cernitur, sed secundum quid, & impropria. Propriè enim, & per se continentia, & incontinentia in earum rerum versantur voluptatibus, quæ tuendæ naturæ necessariæ sunt. Honor autem, & gloria, vel quæstus pecuniæ, delectationes habent optabiles quidem, sed conseruandæ naturæ non necessarias. Cum verò M. Tullius continentiam dicit esse, quæ cupiditatem consilii, gubernatione moderatur, & regit, vel abutitur ipso continentiæ nomine, quam ad omnis cupiditatis rectionem pertinentem facit, vel eam ibi cupiditatem intelligi vult, quæ nominatim voluptates expetit tactionis, & gustus. De ferinis illis cupiditatibus, & voluptatibus, quæ sunt immanitatis propriæ, haud dubiè dicendum, & fatendum est; in continentiam incontinentiamque non cadere: quia continentia est bonum rationis humanæ, & incontinentia malum eiusdem humanæ rationis; ideoque versantur in iis affectionibus, quæ secundum naturam sunt hominis, & possunt homini esse, ac iudicari naturales. Inter quas nullo modo recenseri debent illæ ferinę, atque immanes; cuiusmodi est appetitio carnis humanæ, vel cum maribus aut belluis coitus, vt infra docebit idem Aristoteles in cap. 5.

QVÆSTIO II. CAPITIS IV. LIBRI VII.

Vtrum incontinentia, vitium corporis sit, an animæ; & vtrum in facultate concupiscente sit posita.

QVÆRENDVM id quoque nonnulli putarunt: adscribendane corpori, an animę incontinentia sit, quia propter corporis quibus vincitur, voluptates, pertinere videtur ad corpus, & propter cupiditates animi, quibus obsequitur, animæ concupiscentis potius videtur esse, quam corporis. Adeoque indagandum etiam amplius est, in concupiscentiæ facultate sit, an in appetitu intelligente, ac voluntate.

Quod attinet ad primam quæstionis partem, aliqui ad corpus, non ad animam pertinere incontinentiam ideo putarunt, quod id, quod est animæ, atque ad animam pertinet, non sequitur ipsam constitutionem corporis, humorumque complexionem, sed habitudinem, & substantiam animæ; cum Aristoteles infra in libro 7. cap. 7. doceat, acutos homines esse per efficacem quamdam cupiditatem incontinentes. Acutos autem appellat eos, qui cholerici sunt. Morbum enim acutum cum cæteri medicorum, tum Cornelius Celsus in cholera ponit lib. 2. cap. 11. Sed si acutus morbus est, sicut in cholera, inquit, &c. & alibi. Si post suppressam choleram, febricula maneat, aluum duci necesse est; sed & hic quidem morbus & acutus est, & inter intestina, stomachumq; versatur &c. Cum igitur acuta cholera,

quæ corporis est, non animæ, incontinentes faciat homines, consequens videtur esse, incontinentiam ipsam ad corpus non ad animam pertinere. Præterea ex eo dicitur aliquis incontinens, quod eius anima corporis voluptate vincatur, cum eam esse continentem oporteret. Igitur incontinentia, quædam corporis de anima videtur esse victoria. Victoria verò ad eum potius, qui vincit, quam ad eum, qui vincitur, est referenda, & ad victorem non ad victum pertinere dicenda est.

Vt hac de re prius decernamus, quam attingamus alteram quæstionis huiusce partem, videndum est quænam sit incontinentiæ causa vera, & propria, hoc est ea, quæ dici solet causa per se, atque ab occasione distinguitur. Si enim eiusmodi causa in corpore est, incontinentia proculdubio pertinebit ad corpus: sin autem in anima est, pertinere dicetur ad animam: quia vnumquodque, vt docet D. Thom. illi magis adscribi solet, quod est causa per se, quam ei quod est causa per accidens, quodque potius occasio, quam causa dici debetet. Id verò quod ad gignendam incontinentiam existit, à corpore non obtinet locum causæ principis, & per se, sed occasionis potius, & causæ per accidens. Nam fieri quidem potest ex ipsa constitutione corporis, humorumque complexione, vt vehementissimæ perturbationes, & cupiditates exoriantur in animæ sentientis appetitu, qui corporis organici facultas est; sed tamen eiusmodi commotiones, affectusque, quantumuis incitati, vehementesque, haud satis sunt ad incontinentiam efficiendam, nisi deficiat ratio, quę perturbationibus illis semper obsistere potest, & eas vincere. Ratio autem in anima est, eiusque ab officio, & recta functione defectio ad animam pertinet. Igitur incontinentię causa per se ad animam pertinet potius, quam ad corpus; nec aliud ad incontinentiam pariendam idoneum in corpore designare potest, quam causa per accidens, & occasio propter affectiones sentientis appetitus, qui, vt diximus, organici corporis est facultas. Colligamus igitur in hunc modum omnia. Ad eam potius hominis partem incontinentia pertinet, in qua posita est incontinentiæ causa per se. At incontinentiæ causa per se, in anima potius, quam in corpore sita est. Nihil enim in hoc genere referri potest ad corpus, nisi sentiens appetitus, commotiones illas, cupiditatesque profundens, quibus anima, ratione succumbente, vincitur, & incontinentiam illico procreat. Igitur incontinentiæ causa per se in anima potius est, quæ se vinci patitur, & cupiditati succumbit. Id verò duplici modo contingit, vt infra in hoc libro 7 docebit Aristot. cap. 7. Vno quidem, cum anima ipsa cupiditatibus dat manus antequam ratio in consilium adhibeatur: quæ ex anticipatione existit incontinentia illa, quæ irrefrænata dicitur, & præuolans à D. Thom. Altero autem, cum deliberatio quidem, & rectum rationis consilium antecessit, sed anima non persistit in iis quæ deliberata rectè iam sunt, & constituta, quia debiliter in eo firmata est, quod ratio iudicauit; adeoque huiusmodi incontinentia nominatur ab eodem authore debilitas. Fit igitur, vt princeps, & vera incontinentiæ causa præcipuè, potissimumque ad animam referenda sit.

Nihil adeo aduersus hæc ex eo conficitur, quod incontinentia sequi constitutionem corporis, humorumque complexionem videatur ob cupiditates, quæ ab hac vehementiores, quam ab illa oascantur, quia eiusmodi cupiditates causæ per se non sunt, sed per accidens, dicendæque potius occasiones videntur esse, quam causæ. Duplici quippe ratione cupiditas, & perturbatio dicitur incontinentiæ causa, hoc est, vel ob impetum celerem, ingentemque perturbationis vim, ex quo nascitur incontinentia illa præuolans, & consilium anteuertens; vel ob mollitiem, & infirmitatem, quæ procreat aliud incontinentiæ genus existens à debilitate propositi. Ex impetu namque perturbationis oritur & fit, vt ei confestim obsequatur animus ante deliberationem, & consilium rationis. Impetus autem commotionis euenire solet, aut ex velocitate, ac celeritate, quod cholericis accidit, aut ex magnitudine, ac vi perturbationis, vt cernitur in melancholicis, qui ob eam, qua præditi sunt concretam, terrestremque constitutionem corporis, & humorum complexum, vehementissime solent sunt inflammari. Ex mollitie verò eiusdem constitutionis, complexusque fit, vt debiliter, ac leuiter aliquis proposito rationis inhæreat, vt apparet in fœminis, atque vniuersim in phlegmaticis: ex quo altera nascitur incontinentiæ forma, quæ debilitas appellatur. Sed quocumque demum modo, & quæcumque demum existat ex cupiditatibus incontinentia propter ipsam corporis, humorumque constitutionem, vnde facile profluunt cupiditates, & perturbationes ipsæ non causæ per se, sed occasiones tantummodo putandæ, dicendæque sunt, adeoque constitutio corporis, & humorum complexio non propriam veramque causam, sed occasionem suppeditat incontinentiæ. Si enim cupiditas ex ea complexione subnascens esset incontinentiæ causa princeps, & per se, deberet semper, vbi vehementius exurgit, incontinentiam gignere. At cupiditati quantumuis vehementi potest obsistere ratio. Ergo cupiditas non est causa princeps, & per se; sed eiusmodi causa in anima est, quæ rationis beneficio non vtitur ad obsistendum. Atque hæc est etiam causa, cur incontinentia, quamquam victoria quædam cupiditatis de ratione videtur esse, non tamen ad corporis constitutionem, vnde fluxit ea cupiditas, velut ad causam principem, & per se pertinere dicatur. Quia cupiditas ipsa non est propriè causa per se, sed occasio, vincitque rationem, & incontinentiam procreat, non necessariò, sed per negligentiam quandam, remissionemque voluntatis

Alteram nunc disputationis partem persequi necesse est, vbi quærendum diximus, an incontinentia sit in ea sentientis animæ facultate, ac vi, quæ concupiscens, & expetens appellatur. In hac enim sede collocandam illam esse Andronici definitio demonstrare videtur, quæ apud D. Thom. eiusmodi ponitur Incontinentia est concupiscentis animæ vitiositas, per quam delectationes eligit prauas, rationali parte reclamante.

Sed dicendum omnino est, in eo debere incontinentiam collocari, in quo continentia posita est. Contioentia verò non in concupiscente facultate, atque in appetitu sentiente locatur, sed in appetitu intelligente, ac voluntate à D. Thom. in 2. 2. quæst. 155. art. 3. Vis enim aoimæ concupiscens eodem modo in continente, atque in incontinente se habet, cum vterq; perturbationibus, & cupiditatibus animi prauis obnoxius sit; continens quidem, quia non est pugna liber, vt temperans, sed oppugnatur, & obsistit; incontinens verò, quia perturbationibus iisdem appetitur, & ratione ac iudicio reluctante vincitur; in quo differt ab intemperato, cuius peruersa ratio, ac iudicium non reclamat. At si continentia in animæ parte concupiscente posita esset, iis cupiditatibus exposita æque, atque incontinentia non esset. Deberet enim eam partem, si minus omnino à cupiditatibus absoluere, quod est absolutæ virtutis, hoc est Temperantiæ certè ita instruere, ac munire, vt non æque oppugnari deberet. Ergo continentia non in ea sede locanda est, sed in illa facultate animi, cuius est electio. Hæc autem appetitus intelligens, & voluntas est; & quia oppositi inter se habitus in vna, eademque facultate sunt, in eadem eligente vi voluntatis ponenda ipsa quoque incontinentia est. Quomodo autem incontinentia dici quoque possit esse concupiscentis animæ vitiositas, vt eam definit Andronicus, docuimus supra, cum diximus, cupiditates esse secundarias caussas, siue occasiones incontinentię, ac propterea adscribi interdum incontinentiam cupiditati, vel concupiscenti animæ facultati, non tamquam caussæ primariæ, ac per se, cum huiusmodi caussa voluntas eligens sit, sed velut occasioni, vel caussæ per accidens, ac secundariæ.

CAPVT V. LIB. VII.

DE VOLVPTATIBVS PRÆTER naturam incundis.

SVMMA.

Incontinentiam non versari in iis delectationibus, quæ præter naturam, iucundæ sunt.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. ***Delectatio duplex est; altera secundum naturam; præter naturam, aut contra naturam altera.***
2. ***In delectatione, quæ præter naturam, aut contra naturam est, non versatur incontinentia.***

PRIMA PARS. CAP. V. LIB. VII.

Ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔνια μὲν ἡδέα φύσει, καὶ τούτων τὰ μὲν ἁπλῶς, τὰ δὲ κατὰ γένη, καὶ ζώων, καὶ ἀνθρώπων. τὰ δ' οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ πηρώσεις· τὰ δὲ δι' ἔθη γίν. τὰ δὲ διὰ μοχθηρᾶς φύσεις ἔστι καὶ περὶ τούτων ἕκαστα παραπλησίας ἰδεῖν ἕξεις. λέγω δὲ τὰς θηριώδεις οἷον τὴν ἄνθρωπον, ἣν λέγουσι τὰς κυούσας ἀνασχίζουσαν, τὰ παιδία κατεσθίειν, ἢ οἵοις φασὶ χαίρειν, ἐνίους τῶν

Quoniam verò sunt aliqua quidem iucunda natura, & eorum quædam simpliciter, quædam autem secundum genera, & animalium, & hominum, nonnulla verò non sunt, sed aliqua propter debilitates, aliqua vero propter consuetudinem fiunt, aliqua propter prauas naturas, licet & circa horum singula assimiles inspicere habitus. Dico autem ferinos, quemadmodum feminam illam, quam aiunt grauidas scindentem puerulos deuorare solitam, aut qualibus dicunt delectari

ἀπηγριωμένων περὶ τὸν Πόντον, τοὺς μὲν ὠμοῖς, τοὺς δὲ κρέασιν ἀνθρώπων, τοὺς δὲ τὰ παιδία δανείζειν ἀλλήλοις εἰς εὐωχίαν. ἢ τὸ περὶ Φάλαριν λεγόμενον. αὗται μὲν θηριώδεις· αἱ δὲ, διά τε νόσους γίνονται, καὶ μανίαν ἐνίοις. ὥσπερ ὁ τὴν μητέρα καθιερεύσας, καὶ φαγών, καὶ ὁ τοῦ συνδούλου τὸ ἧπαρ. αἱ δὲ νοσηματώδεις, ἢ ἐξ ἔθους. οἷον αἱ τῶν τριχῶν τίλσεις, καὶ ὀνύχων τρώξεις· ἔτι δ' ἀνθράκων καὶ γῆς. πρὸς δὲ τούτοις ἡ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσι· τοῖς μὲν γὰρ φύσει, τοῖς δ' ἐξ ἔθους συμβαίνουσιν· οἷον τοῖς ἐθιζομένοις ἐκ παίδων.

delectari quosdam siluestrium circa Pontum; alios quidem crudis, alios verò carnibus hominum, alios vero infantes mutuos sibi inuicem dare ad epulandum: aut quod de Phalaride fertur. Atque hi sanè ferini sunt habitus: alii vero propter morbos eueniunt, & insaniam quibusdam. Vt qui matrem immolauit, & comedit; & qui conserui iecur. Alii vero morbosi sunt, vel ex consuetudine, vt pilorum euulsiones, & vnguium rosiones, & etiam carbonum, ac terræ, & præterea venereorum vsus cum maribus. Aliis enim natura, aliis autem ex consuetudine accidunt: vt iis qui assueuerunt à pueris.

EXPLANATIO.



VM DICTVM, atque positum sit, corporis delectationes esse materiam, quam tractant, & in qua versantur continentia, & incontinentia, posset aliquis existimare, delectationes etiam quasdam ferinas, quibus immanes aliqui capiuntur homines, ab ea materia comprehendi; sic, inquam, vt qui ab iis abstineat, continens; qui ab iisdem non se contineat, earumque sit impotens, appellandus incontinens videatur. Ad hanc opinionem explodendam instituit primum in hoc capite voluptatum bipartitam diuisionem, quarum alias ait esse secundum naturam, siue naturales, aut naturæ consentaneas, alias haud naturales, siue naturæ contrarias, & dissentaneas; illas humanas esse, has immanes, atque ferinas. Porro illa ipsa, quæ delectationem afferunt naturalem, & iucunda sunt conciliatrice natura, sub duplici genere constituenda putat. Quædam enim simpliciter, absolutéque iocunda sunt, cuiusmodi ea cernimus esse, quæ singulis animalibus sunt iucunda. Nullum quippe est, cui edere, ac bibere iucundum non sit. Quædam autem non simpliciter, & absolutè, nec iucunda sunt omnibus, sed alicui tantum animantium generi. Cibus quidem omnes delectat animantes, tam belluas, quam homines, & ex belluis ipsis tam immanes, & feras, quam mansuetas, & cicures. Sed hic, aut ille cibus, ac potus has potius ducit, oblectatque, quam illas. Nam paleis equus, ac bos, glandibus sus; colubris, & draconibus aquila iucundissime vescitur. Capris oleaster Ambrosia est, homini fel: homini res tetra, fœdaque cœnum est, optabilis & iucundissima suibus, vt Lucret. canit in 6. Naturales itaque voluptates bipartitæ sunt; aliquæ omnium communes animantium, aliæ quorumdam propriç. Naturales autem dicuntur, quia naturç congruentes, & consentaneæ sunt. Quæ vero naturales minime sunt, & naturç contrariç, eas ita diuidit Aristoteles. Aliquç, quantũuis naturç repugnantes, ac dissentaneç, iucundç tamen nõnullis sunt propter morbos, siue propter debilitationes & oblçsiones corporũ. His .n. modis verti Latinè potest διὰ πηρώσεις. Id quod in sũma

significat, interdum fieri, vt ex debilitate, ac læsione partis alicuius sentientis, qua percipi naturales oporteret voluptates, eæ percipiantur, & iucundissimæ videantur, quæ minime naturales, & naturæ contrariæ sunt, vt accidit, inquit Aspasius, insanis & morbosis: quibus nimirum ob sentientis affectionem facultatis vitiosam, ac prauam, res acida est iucunda, dulcis, est aspera, & insuauis. Aliquæ verò voluptates cum natura hominis item pugnantes, quosdam tamen oblectant, & mirè capiunt ob vsum aliquem diuturnum, inueteratamque vitæ consuetudinem, quæ iure dicitur altera natura. Efficit enim vt homo humano deposito propemodum ingenio, alienum sibi sumat, & alterum induat. Aliquæ demum voluptates sunt à natura quidem abhorrentes, sed aliquibus tamen iucundæ propter naturalem corporis constitutionem prauam, & à communi cæterorum hominum alienam. Est enim quibusdam humorum peruersa complexio, ac propterea praua natura. Et quia delectatio corporis efficitur in organo corporeo, eodemque percipitur, ac sentitur, necesse est, organum ipsum eiusmodi esse, qualis est constitutio corporis: hæc autem peruersa, prauaque est; prauum igitur etiam oportet organum ipsum esse, quo percipiuntur, & sentiuntur corporis voluptates. Voluptates autem quæ prauo peruersoque capiuntur organo, non possunt esse nisi peruersæ, atque à natura hominum abhorrentes. Igitur ad summam, è voluptatibus, quas capiunt homines, aliquæ naturales sunt, ac dici possunt humanæ, aliquæ belluinæ, siue ferinæ, quarum tria genera sunt; vnum earum, quæ ex morbo, vel ex aliqua læsione sentientis facultatis oriuntur, alterum earum, quæ nascuntur ab vsu, tertium earum, quæ ab humorum praua complexione, siue ex peruersa constitutione corporis initium habent.

Dico autem ferinas.] Aggreditur exemplis hæc tria voluptatum haud naturalium genera demonstrare: ac primo quidem explicat illud ex ingenio prauo, peruersaque constitutione corporis, & humorum complexione ferina subnascens. Qui enim ea præditi sunt, comparantur, ac similes belluis sunt, adeoque ob eam similitudinem feri, siue ferini nominantur. Huiusmodi feminam quamdam fuisse tradit circa pontum truculentam, ac fœdam, quæ grauidarum vterum ferro discinderet, fœtumque repertum, extractumque deuoraret. Græcus interpres Aspasius eam tradit, appellatam fuisse Lamiam, & quod est Sagarum quarumdam commune nomen, illi fuisse proprium; sicut proprium nobili quoque meretrici fuit quæ dicta est Lamia. Porro tam immanis voluptatis, qua Pontica hæc Lamia delectabatur, hanc etiam causam fuisse docet Aspasius, quod cum filios amisisset suos, aliarum ipsa mulierum insectaretur filios quos ab execta matrum diuulsos aluo auidissimè manderet, ac voraret. Huiusmodi quoque fuisse ait ad eundem Pontum aliquos immanes, agrestesque populos (Scythas Ponticos appellat Aspasius) quorum alii crudis, humanis alii carnibus vescebantur. Huiusmodi denique facit alios, qui liberos suos in epulas inter se inuicem ac mutuò dare soliti erant, nec tamen indicat ipse qui fuerint, nec id explicat vllus interpretum. Heniochi fortasse sunt, quorum est mentio in 8. Polit. c. 4. Docet enim, eos hominum cædibus & carnibus, summopere delectatos esse. Comparat verò cum his primi nominis Tyrannum Phalaridem, cuius est antiquorum omnium voce nobilitata crudelitas. Sed quid egerit, cuius causa cum eiusmodi carnis vel humanæ, vel crudæ comedonibus ab Aristotele conferendus esset, non prorsus apparet. Gualterus Burleus impensè laudat Linconiensem, quod tradiderit, Phalaridem fuisse tam inhumanum; & efferatum hominem, vt exceptos hospites, & in lecto locatos, si lecto longiores essent, detruncaret, si breuiores extenderet quoad lecto exæquarentur. Verum hæc Procustis sunt Attici Latronis, non Phalaridis Agrigentini. Et quamuis ipsius essent Phalaridis, nihil haberent ad rem Aristoteli propositam pertinens. Agit enim, non de sola crudelitate ferinorum hominum, sed de voracitate ipsorum crudeli, vt videat ad extremum, an appellandi verè sint incontinentes, sicut illi, qui plus nimio comedunt. Quærendum

igitur eſt, non modo quid Phalaris crudeliter egerit, ſed an illi, præter notam crudelitatem, fuerit etiam aliqua crudelis edacitas. Docebit id nos Græcus idem Scholiaſtes Aſpaſius: qui tradit, à Phalaride deuoratum filium, & apud Athenæum Clearchus, affirmans, eum infantibus ex vberibus matrum auulſis veſci voluiſſe. Hos, inquam, habitus ferinos, ait Ariſtoteles eſſe, & à ferina natura, ferinaque conſtitutione humorum & corporis exiſtere, atque hoc eſſe primum genus earum voluptatum, & delectationum, quæ non hominum, ſed belluarum immanium propriæ videantur.

Secundum genus voluptatum, quæ præter naturam accidunt aliquibus iucundæ, & ſuperioribus ſimiles, hoc eſt ferinæ dicendæ ſunt, oriri ait ex morbo aliquo, aut inſania. *αἱ δὲ διά τε νόσους γίνονται, καὶ μανίας.* Cuiuſmodi affectione vel morbo, vel furore eum fuiſſe præditum autumat, qui matrem Diis immolauit, veluti victimam, immolatamque comedit; & eum qui conſerui ſui vorauit iecur. Priorem illum fuiſſe Xerxem Perſarum Regem arbitratur Aſpaſius, ſed vnde id cognitum habeat, non demonſtrat. Poſterior verò quis fuerit, ne ipſe quidem qui de priori diuinauit, hariolari potuit. Tertium denique genus à morbo item vel à conſuetudine profectum vult: idque cerni ait in iis, qui pilos ſibi carptim euellunt, aut vngues ſubinde corrodunt, aut terram, carboneſque comedunt, & ex eiuſmodi vulſione, vel corroſione, vel eſu voluptatem belluarum more naturæ contrariam capiunt. Cauſa in atræ bilis, acidique humoris exuperantia poſita eſt. Quibus accedens vſus, & conſuetudo diuturna, mirum eſt, quanto cauſa ipſa fiat auctior, & quantis incrementis amplificetur. Addit huic voluptati alteram, non quidem guſtus, ſed tactionis, hoc eſt nefariam illam quæ capitur ex venerea coniunctione cum maſculis. Quam tamen aliquibus ait eſſe naturalem, vel à natura euenire. Id vero quid ſit non intelligo, cum iam poſuerit, eſſe naturæ contrariam, niſi fortaſſis id etiam hîc velit, quod ſupra dixit, voluptatem eiuſmodi quantumuis aduerſantem naturæ, ortum habere à praua natura ſiue à peruerſa conſtitutione corporis, humorumque complexione, & huc referendum ſit Problema 27. Sect. 4. Alios autem eiuſmodi voluptatem expetere ait ob vſum & conſuetudinem à pueritia iam initam quæ naturam peruertit, & ex humana reddit veluti belluinam, & efferatam.

PARS II. CAP. V. LIB. VII.

Ὅσοις μὲν οὖν φύσις αἰτία, τούτους μὲν, οὐδ' ἂν εἷς εἴποιεν ἀκρατεῖς· ὥσπερ οὐδὲ τὰς γυναῖκας ὅτι οὐκ ὀπύουσι, ἀλλ' ὀπύονται. ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς νοσηματωδῶς ἔχουσι δι' ἔθος. τὸ μὲν οὖν ἔχειν ἕκαστα τούτων ἔξω τῶν ὅρων ἐστὶ τῆς κακίας, καθάπερ καὶ ἡ θηριότης. τὸ δ' ἔχοντα κρατεῖν, ἢ κρατεῖσθαι, οὐχ ἡ ἁπλῆ ἀκρασία, ἀλλ' ἡ καθ' ὁμοιότητα· καθάπερ καὶ τὸν περὶ τοὺς θυμοὺς ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον τοῦ πάθους, ἀκρατῆ δ' οὐ λεκτέον· πᾶσα γὰρ ὑπερβάλλουσα κακία,

Quibuſcumque igitur natura eſt cauſa, eos nemo dixerit incontinentes, quemadmodum neque feminas, quod non ſubigant, ſed ſubigantur; ſimiliterque nec eos, qui morboſe ſe habent propter conſuetudinem. Igitur habere horum ſingula, extra fines eſt vitioſitatis, quemadmodum & feritas. Habentem hæc autem ſuperare, vel ſuperari non ſimplex eſt incontinentia, ſed ex ſimilitudine; ſicut etiam is, qui circa iras ſe habet hoc modo perturbationis, incontinens dicendus non eſt. Omnis autem vitioſitas excedens eſt, & dementia, & timidi-

καὶ ἀφροσύνη, καὶ δειλία, καὶ ἀκολασία, καὶ χαλεπότης, αἱ μὲν θηριώδεις, αἱ δὲ νοσηματώδεις εἰσίν. Ο μὲν γὰρ φύσει τοιοῦτος οἷος δεδιέναι πάντα κἂν ψοφήσῃ μῦς, θηριώδη δειλίαν δειλός. ὁ δὲ τὴν γαλῆν ἐδεδίει διὰ νόσον. καὶ τῶν ἀφρόνων, οἱ μὲν ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι, καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες, θηριώδεις, ὥσπερ ἔνια γένη τῶν πόρρω βαρβάρων. οἱ δὲ διὰ νόσους, οἷον τὰς ἐπιληπτικάς, ἢ μανίας νοσηματώδεις. τούτων δ᾽ ἔστι μὲν ἔχειν τινὰ ἐνίοτε μόνον, μὴ κρατεῖσθαι δέ. λέγω δὲ οἷον εἰ Φάλαρις κατεῖχεν ἐπιθυμῶν παιδίου φαγεῖν, ἢ πρὸς ἀφροδισίων ἄτοπον ἡδονήν. ἔστι δὲ καὶ κρατεῖσθαι, μὴ μόνον ἔχειν. ὥσπερ οὖν καὶ μοχθηρία, ἡ μὲν κατ᾽ ἄνθρωπον, ἁπλῶς λέγεται μοχθηρία· ἡ δὲ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι θηριώδης ἢ νοσηματώδης· ἁπλῶς δ᾽ οὔ· τὸν αὐτὸν τρόπον δῆλον ὅτι καὶ ἀκρασία ἐστίν· ἡ μὲν θηριώδης· ἡ δὲ νοσηματώδης. ἁπλῶς δὲ ἡ κατὰ τὴν ἀνθρωπικὴν ἀκολασίαν μόνη. ὅτι μὲν οὖν ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια ἐστι μόνον περὶ ἅπερ ἀκολασία καὶ σωφροσύνη, καὶ ὅτι περὶ τὰ ἄλλα ἐστὶν ἄλλο εἶδος ἀκρασίας, λεγόμενον κατὰ μεταφοράν, καὶ οὐχ ἁπλῶς, δῆλον.

tas, & intemperantia, & asperitas partim ferinæ partim morbosæ sunt. Qui enim natura talis est, vt timeat omnia, etiamsi strepuerit mus, ferina timiditate pauidus est. Quidam verò felem timebat ob morbum. Et dementium ij, qui natura expertes ratiocinandi sunt, & solum sensu sunt viuentes, ferini sunt, quemadmodum quædam gentes sunt longe remotorum Barbarorum. Alii autem propter morbos, vt comitiales, aut insanias, morbosi sunt. Horum autem, fit vt aliquis quædam interdum habeat solum, nec verò superetur. Dico autem, vt si Phalaris se contineret, cupiens infantem comedere, vel ad venereorum voluptatem abuti. Contingit autem etiam superari, non solum hæc habere. Sicut igitur & prauitas, quæ quidem secundum hominem est, simpliciter appellatur prauitas: alia vero cum adiectione ferina dicitur & morbosa: simpliciter autem minime. Ad eumdem modum perspicuum est, etiam incontinentiam esse, aliam quidem ferinam, aliam verò morbosam; simpliciter autem eam, quæ secundum humanam intemperantiam tantummodo est. Sane igitur incontinentiam esse solum circa ea, circa quæ intemperantia, & temperantia est, & circa alia esse aliam speciem incontinentiæ dictam per metaphoram, & non simpliciter, perspicuum est.

EXPLANATIO.



Vorsvm de voluptatibus aduersus naturam, siue naturæ contrariis disseruerit, easque diuiserit in partes suas, hîc demum aperit, affirmans velle se ex positis, & demonstratis ostendere, quibus in delectationibus continentia, & incontinentia posita sit, hoc est, num etiam versetur in iis, quæ naturæ legibus aduersantur, & ferinæ dicendæ potius, quam humanæ sunt, & quoniam delectationum omnium cum natura pugnantium tria fecit genera vnum, quod ex praua constitutione corporis oritur, & ex praua natura, vel humorum naturali complexione peruersa; alterum, quod ex aliquo morbo, vel insania nascitur, tertium quod à consuetudine,

& vsu diuturno nobis propemodum ingeneratur, quærendum putat in singulis, an vere earum voluptatum continentia aliqua, vel incontinentia esse dicenda sit.

Primum ergo, illos, quibus eiusmodi voluptatum causa est humorum peruersa complexio, naturalisque constitutio corporis item praua & prope natura ferina, ait, continentes, incontinentesque simpliciter appellari non posse, nec aliquem esse, qui eiusmodi habitus simplicem, absolutamque continentiam, & incontinentiam nominet. Feminarum id, probat exemplo, quæ non dicuntur incontinentes. Quibus natura, inquit, huiusmodi voluptatum ferinarum est causa, eos incontinentes dixerit nemo, sicut neque feminas &c. Sed cur incontinentes ipsæ dicendæ non sint feminæ, & quorsum hoc exemplum pertineat, quave ratione id demonstret, cuius causa proponitur, est difficile constituere. Ac primo quidem difficultas est in verbis Græcis Latinè vertendis, quæ sic sunt ὥσπερ οὐδὲ τὰς γυναῖκας ὅτι οὐκ ὀπύουσιν, ἀλλ' ὀπύονται. Vetus interpres hæc extrema verba ὅτι οὐκ ὀπύουσιν, ἀλλ' ὀπύονται Latina fecit hoc modo: quod non ducunt, sed ducuntur. Qua vsus interpretatione D. Thomas 2. 2. q. 56. a. 1. & ii qui eum postea secuti sunt, putarunt, Aristotelem voluisse notare in mulieribus imperfectionem iudicii, & rationis, cuius causa duci, & regi debeant à viris, non eos ducere: ac propterea dixisse illas non esse simpliciter incontinentes, quod ratione parum polleant, eamque infirmissimam habeant cum incontinentes contra habeant firmissimam. Sed nimirum deceptus interpres alios quoque duxit in errorem suum. Non enim ὀπύω reddi Latine debet duco: quia verbum hoc ὀπύω obscœnum est, actum illum significans venereum, quo viri feminis ineundis, operam procreandis liberis dare dicuntur. Quamquam enim ὀπύω significat interdum vxorem habere, ducere tamen haud vmquam significat; ductare vero significat pene semper, quod melius interpres, quam ducere posuisset, cum hoc verbum apud Latinos per translationem ad rem veneream exprimendam adhiberi solitum sit. Itaque si Græca, cum fide reddenda Latine sunt, & Aristotelis tota sententia planius explicanda sit, ita dicemus. Illi qui ferinis delectantur voluptatibus ob naturalem humorum complexionem prauè peruersèque mistorum, simpliciter incontinentes habendi, dicendique non sunt, quia natura illa praua, siue naturalis illa vis humorum, & constitutionis efficit, vt qui ea tenetur, ad eas voluptates veluti necessario compellatur, ratione parum, aut nihil omnino repugnante; quippe quæ illa naturæ peruersitate absorberi, vel expungi videatur. At incontinentes non ita se trahi sinunt ad voluptatem, quin fortissime reclamantem exaudiant rationem, tametsi cupiditate victi rationi non pareant. Id quod est simile, ac si alia ratiocinandi forma sic diceremus. Qui aliquid agunt vi naturali compulsi, & instructi ratione tam infirma, vt repugnare non possint, pati potius quam agere dicendi sunt. Simpliciter autem incontinentes eam rationem habent; quæ repugnare possit, aguntque minime coacti, ac proptetea dicendi sunt potius agere quam pati. At, qui naturali illa compulsi humorum complexione & corporis constitutione peruersa ferinas expetunt voluptates ratione non repugnante, pati potius quam agere videntur. Insita enim illa humorum peruersitas est naturæ similis inducentis, & compellentis. Igitur eiusmodi homines haud magis simpliciter incontinentes dicendi sunt, quam feminæ succumbentes viris, inquit. Nemo quippe has simpliciter incontinentes dixerit eo nomine, quod muliebria patiantur, non agant; cum id earum natura velit, ac postulet, vt fœtum concipiant. Ergo nullus prudentium appellabit istos homines simpliciter incontinentes, qui patiuntur, nec aliud agunt, quam id, ad quod, natura praua compellente, nec repugnante ratione, pertrahuntur. Hæc vere videtur Aristotelis esse sententia, si Græca illa verba vertenda sic sunt, quemadmodum post veterem illum interpretem ea Latina fecerunt Argyropylus, aliique eius linguæ peritissimi viri. Quod autem docet D. Thom. id, & si non est hoc loco ab Aristotele positum, verissimum tamen est, ipsique consentaneum Aristoteli. Hæc enim in summa videtur esse D. Thomæ acutissima, & pulcherrima dissertatio: sicut eam ratione ac via disponit Gualterus Burleus. Ponamus primo quod certissimum apud omnes est;

& in confesso, bestias non ideo solum continentes incontinentesve dici, quod generales propositiones, & axiomata non norunt, hoc est vniuersam recti honestique rationem, ex qua ducitur, & cognoscitur id, quod hoc, vel illo tempore, ac loco agendum honestè, rectèque sit; sed etiam propterea, quod habent tantummodo phantasiam, rerumque memoriam singularium, qua commotæ necessario vel expetunt, vel irascuntur: adeoque potestatem se continendi non obtinent, quæ à ratione proficiscitur ex axiomate generalique pronunciato colligente quid agendum, & eligendum sit. Quo posito, in hunc modum ratiocinatio est. Illi qui rationem, intelligentiamque rerum vniuersarum ita leuem, ac modicam habent, vt satis non sit ad repugnandum vehementibus cupiditatibus, continentes simpliciter, incontinentesve dici non debent, quia tum continentes, tum incontinentes simpliciter, rationem, intelligentiamque rerum vniuersarum validam, ac fortem habent. Sed homines ferini, in persequendis voluptatibus naturæ contrariis, comparabiles cum belluis sunt, adeoque rationem, cognitionemque rerum vniuersarum perexiguam, ac prope nullam habent. Ergo simpliciter incontinentes, continentesque non sunt. Idque D. Thomas illustrat exemplo feminarum, quibus infirmissima ratio, & axiomatum, rerumque generalium cognitio leuissima sit, ratus id Aristotelem significare voluisse. Idque profecto significasset, si dixisset quod male vertit interpres, feminas incontinentes non esse, quia non ducunt, & regunt, sed ob rationis infirmitatem ducuntur, & reguntur tum à viris, tum à cupiditatibus suis.

Secundum hominum genus, quod est eorum, qui voluptates cum natura pugnantes ob consuetudinem appetunt, & sequuntur, neque continens, neque incontinens est dicendum: quia quæ diuturno contrahunrur vsu, ea naturæ locum subeunt, & pro natura penitus inolescunt. Fit adeo, vt qui sunt eiusmodi, & longa consuetudine illam appetendi prauitatem hauserunt, corrupto iudicio atque æstimatione sint. Incontinentis verò naturale iudicium corruptum non est, cum satis intelligat, incontinenter agendum non esse; sed vincitur tamen, & cupiditati, sciens atque intelligens honesti vim, sua voluntate subiicitur.

Rectè igitur, apposit èque hos homines ex consuetudine ferinos ait Aristoteles esse similes ægrotis, ac morbosis, quibus ex ægrotatione diuturna, corrupta humorum naturalis complexio est. Corrupto autem iudicio, incontinentiæ propriæ, hoc est illi, quæ simpliciter incontinentia est, locus omnis eripitur, cum ea non possit esse vbi iudicium est corruptum. Hoc enim nomine ab intemperato differt incontinens, quod illi deprauatum iudicium sit, & insit opinio esse intemperantè viuendum, agendumque, huic sit integrum iudicium, & opinio recta quæ censet, incontinenter facere non oportere, quamuis, vt diximus, cupiditate vincatur. Sed tamen impropriè, ac per similitudinem quamdam hos homines, aliosque persequentes cupiditates aduersarias naturæ, ait dici posse incontinentes: id quod etiam supra iam dixit de nonnullis aliis affectionibus, ac studiis; vt de ira, de lucri, honorisque appetitione; in quibus esse continentia, incontinentiaque propria non potest, impropria verò & per similitudinem appellata, esse potest. Probat hæc verbis obscuris & oratione perplexa.

Habere horum singula, extra fines vitiositatis est &c.] Summa, & sententia verborum videtur hæc esse, cupiditates immanes & ferinæ, vel à prauitate naturæ, vel à consuetudine, vel ab insania morboque causam & originem habent, sed siue ex hoc, siue ex illo fonte nascantur, earum singulæ transiliunt fines humanæ improbitatis, quemadmodum ipsa feritas, earum parens, humani vitii limites omnes egreditur. Sed incontinentia est impotentia quædam affectus, & cupiditatis humanæ. Igitur si qua sit impotentia cupiditatis, quæ non sit humana, sed immanis potius, ac ferina, incontinentia propriè simpliciterque dicenda non est: sed si dicatur interdum incontinentia, dicitur impropriè propter similitudinem, quam obtinet cum vera, & propria, quæ versatur in eadem cupiditate, in qua versatur: intemperantia verò versatur in humana cupiditate; eam autem quæ superat modum cupiditatis humanæ, non attingit. Habentem igitur eiusmodi cupiditates ferinas, & humanum modum, ac mensuram exuperantes, inquit, vbi viderimus illas ipsas cupiditates, & affectus vincere; si dicere continentem voluerimus, continentem eum non simpliciter esse dicemus, sed impropriè. Sin autem eum videamus iisdem vinci cupiditatibus, etiam impropriè, non simpliciter ac propriè appellabimus incontinentē,

quemadmodum supra de ira & cupiditate honoris, ac lucri statutum est, vbi diximus, in ira vel honoris ac lucri, aliarumve huiusmodi rerum cupiditate, eum qui modum excedit, & vinci se patitur, non debere simpliciter incontinentem appellari, sed cum adiectione. Ita enim de hac etiam ferina cupiditate loquendum ait; eum videlicet qui talis sit, vt ea vincatur, & teneatur, non simpliciter incontinentem appellandum esse, sed cum adiectione, hoc est incontinentem immanem, siue ferinum, aut incontinentem ferinæ cupiditatis. Denique sicut nullam continentiæ laudem propriè meretur is, qui ab huiusmodi cupiditate ferina se continet, sic incontinentem propriè non dicimus qui non continet se, sed alio quodam grauiori nomine compellamus, hoc est, immanem ac ferum.

Omnis autem vitiositas excedens &c.] Nemo non videt ab Aristotele transitum hic fieri ad significationem, notionemque feritatis communiorem, quæ ad omnia pene vitiorum genera pertineat. Hactenus enim de illa feritate nominatim locutus est, quæ solum, ac proptie in ipsa tempetantiæ materia cernitur. Nunc autem aliam attingit ampliorem, quæ in omnibus prope vitiis inuenit locum, vbi summa quędam vitii vis, & exuperantia sit. Respondet enim Heroicæ virtuti feritas. Heroica verò virtus in singulis virtutibus, vt alibi diximus, humano pene maiorem apicem obtinet. Hoc igitur est quod hoc loco sibi vult iis verbis (*omnis vitiositas excedens &c.*) quasi dicat, non solum exuperantiam immanem intemperantiæ, sed aliorum quoque vitiorum excessum supra communem hominis modum esse feritatem; cuiusmodi est, inquit, insignis amentia, timiditas, sæuitia, & asperitas, vniuersèque omnis vitiositas fines humanitatis excedens, quæ vel natura, vel assuetudine, vel morbo, aliquorum animis inoleuerit. Achillis enim fortitudo, Vlyssis prudentia, Catonis constantia virtutes Heroicæ sunt, hoc est modum, mensuramque virtutum humanarum excedentes: sed eadem ratione, ac via in omni vitiorum genere suæ quoque inueniuntur immanitates, quarum causa, vel ad naturæ prauitatem, vel ad consuetudinem, vel ad morbum referenda sit. Prætermissis aliis vitiosis habitibus, duo solum deligit, quorum hic exempla proponit, ignauiam, siue timiditatem, & imprudentiam, siue dementiam. Ac de timiditate, vel socordia primum id ait; esse quosdam ita pauidos, vt vel musculi strepitum metuant, atque, vt scribit in Polit. lib. 7. ipsas quoque muscas prætereuolantes extimescant. Quæ loquendi formæ prouerbia sunt, quemadmodum etiam illud apud Cicer. ad Q. Fr. Vmbram suam timere, natum à quibusdam ita meticulosis, vt vel vmbram sui corporis inspectam perhorrescant: vel à nonnullis ita melancholicis, vt propter debiles oculorum spiritus quemadmodum ipse docet Aristot. velutí suam quamdam imaginem in aëre proximo contemplantes, suos se videre manes arbitrentur. Hoc vsus prouerbio est Socrates in Phædone. Tu verò, inquit, tuam, quemadmodum dici solet, metuens vmbram, tibi diffidis &c. Simile aliud prouerbium est. Timere ne cælum ruat; ductum, vt idem Aristot. docet in 5. Phys. à priscis illis, rudibusque mortalibus, quibus erat persuasissimum, cælum terræ circumductum, & nobis imminens Atlanticis humeris sustineri, adeoque periculum esse, ne illo commoto decideret. Narrat etiam Plutarc. in libr. de facie in Orbe Lunæ Pharnacem quemdam timuisse, ne Luna laberetur in terram, miseratumque fuisse vicem eorum qui Lunæ suppositi essent, cuiusmodi sunt Æthiopes, quique incolunt Taprobanam. Cui quidem homini subiungi debet Anthemon ipso meticulosior. Qui, vt est author Heraclides Ponticus in Eclogis, semper galea tectus procedere solebat in publicum, veritus, ne cælum illico laberetur. Et quoniam in prouerbiis sumus, ne illud quidem sileri debet. Pisandro timidior. Aiunt hunc etiam hominem tanta præditum fuisse timiditate, vt semper anxiè vereretur, ne suam ipsius animam alicubi sibi occurrentem haberet, quæ se viuum reliquisset. Atque hos quidem timidos ait esse ex praua natura. Quibus alios addit ex morbo meticulosos: qualem fuisse confirmat eum, qui felem pertimescebat. Sequitur imprudentia, vel dementia etiam immanis, & ferina, partim ex natura, partim ex morbo. Natura quippe barbaræ quędam nationes solo sensu viuentes, inquit, amentissimæ sunt, vt Celtæ, qui pugnarunt olim instructo suorum agmine aduersum maris fluctus, & Psylli, Africæ populi, qui etiam delectu habito, eductoque suorum exercitu, bellum sumpserunt aduersus Austrum, à quo victi, & arenis obruti sunt, testibus Herodoto & Æliano: & Scythæ illi, apud quos feminæ cum pariunt non decumbunt, sed earum viri in lecto se collocant, puerperis interea circumcursantibus. Ex morbo vero stultissimi sunt Epileptici,

& insignitè melancholici, de quibus legendus est idem Aristot. in problem. 1. Sect. 30. vbi docet, melancholiam esse causam cur homo exuat hominem.

Hæc, inquam, sic, vt exposuimus. apud Aristotelem hoc loco traduntur: sed quorsum peruadant, quæque cum superioribus eorum continuatio sit, haud facile potest intelligi. Ego quidem sic puto; tertium hic esse membrum institutæ diuisionis. Partitus enim fuerat cupiditates omnes ferinas in tria genera, quarum alias à praua natura, alias à consuetudine, alias à morbo suam ducere causam & originem dixerat: vt intelligeretur, in earum nulla incontinentiam propriè, simpliciterque versari. Atque illas quidem, quæ à prauitate naturæ, quæque à consuetudine principium habent, exposuerat satis. Restabant quæ proficiscuntur à morbo. Has ergo persequitur hoc loco sed proferendis etiam aliarum exemplis, quæ ab assuetudine vel natura nascuntur. Itaque absoluta iam partitio, & suis membris explicata iam est, nec addendum est aliud, quam quod supra positum & rationibus est demonstratum, hoc est, eos, qui ferinas habeant cupiditates, vel à natura, vel à consuetudine, vel à morbo, propriè, simpliciterque incontinentes appellari non posse. Idque ponendum, ac dicendum sic esse, non modo de cupiditatibus ferinis in intemperantiæ materia positis, de quibus hic disputatio est, sed de aliis etiam affectibus eiusmodi feris, & immanibus, in aliorum quoque vitiorum finibus insanè versantibus.

Horum autem fit, vt aliquis quædam interdum habeat &c.] Sententia est. Fit interdum, vt aliquis eiusmodi cupiditatibus helluinis tangatur, afficiaturque, sed non tamen vincatur; vt si Phalaris, inquit, exempli causa, puerum conspicatus, cieri se, instigarique sentiret ad eum vorandum, aut ad infandæ veneris vsum arripiendum, nec tamen se superari cupiditate pateretur, sed cohiberet potius, & in officio contineret. Fieri que contra potest, vt alius iisdem pereitus cupiditatibus, animo prorsus labefactato succumbat, & superetur, seque tam immanibus flagitiis inquinandum, & corrumpendum tradat. Quod ad continentiam vel incontinentiam attinet, nihil interest inter hæc. Nam neque ille propriè atque simpliciter est, continens, neque hic simpliciter item, propriè que incontinens est. Quemadmodum quippe vitiositas, & improbitas alia dicitur absolutè (qualis est, quæ in hominem cadit) alia non absolutè, sed cum adiectione, cuiusmodi est, quæ superat homines, & ferina dicitur, atque immanis, sic incontinentia duplex est, altera quidem non absolutè ac propriè, sed cum adiectione, atque impropriè, diciturque incontinentia iræ exempli causa, incontinentia loquacitatis, & linguæ, vel huiusmodi rerum; altera absolutè, ac propriè, hoc est ea solum, quæ humanæ congruit intemperantiæ, atque in eiusdem intemperantiæ materia peccans, humanæ conditionis terminos haud egreditur.

EPILOGVS.

1. *Rerum iucundarum, & voluptatem efficientium aliæ naturæ consentaneæ sunt, aliæ naturæ contrariæ. Naturalium aliqua sunt omnibus animalibus iucunda, aliquæ quibusdam, aliquæ solis hominibus.*
2. *Earum, quæ præter, aut contra naturam iucundæ sunt, quædam propter naturalem corporis constitutionem, siue ob prauam naturam, quædam ob consuetudinem, quædam propter morbos iucundæ nonnullis hominum sunt.*
3. *In voluptatibus præter naturam, siue naturæ contrariis neque continentia neque incontinentia posita est. Versantur enim hæ in materia temperantiæ & intemperantiæ; hæc verò materia solis cupiditatibus humanis definitur. Cupiditas autem quæ contra naturam voluptates appetit, non humana est, sed ferina.*
4. *Itaque qui in eiusmodi cupiditatibus, ac voluptatibus continens esse videtur, aut incontinens, simpliciter, absolutéque continens incontinensve non est, sed impropriè, & cum adiectione hoc est continens, aut incontinens immanis & ferinæ voluptatis.*

IN CAPVT V. LIBRI VII.

QVÆSTIO VNICA.

An in iis, in quibus eſt poſita feritas, verſetur etiam incontinentia.


ERITAS ab Atiſtor. initio huius cap. 5. breuiſſimis finibus eſt circumſcripta. Cum enim illi propoſitum eſſet diſſerendo quærere, num incontinentia verſetur etiam in iis, in quibus eſt poſita feritas, hoc feritatis nomen contraxit ad eum nominatim affectum ſignificandum immanem, ac ferum, qui tantummodo eernitur in materia temperantiæ, hoc eſt in voluptatibus tactionis & guſtus; quæ propriè materia temperantiæ eſt, ipſiquoque continentiæ incontinentiæque propoſita. Sed in medio cap. patentem latius feritatem, fecit his pene verbis. Omnia autem vitioſitas excedens, vel ferina, vel morboſa eſt. Significat, adeo, in omni planè vitio humanum ſupra modum excedente reperiri gradum poſſe, cui nomen feritas ſit, vt eius exempla declarant, quæ huiuſmodi ſunt, amentia, ſiue inconſiderantia, vel temeritas, timiditas, intemperantia, aſperitas, ſiue crudelitas, & ſæuitia. In his inquam omnibus, exempli cauſa, feritatis gradum inueniri confirmat, & pluribus docet; vt intelligamus eumdem deprehendi poſſe etiam in cæteris. Si enim in timiditate, vt multis demonſtrauit exemplis, feritas eſt, in quo vitio idem exceſſus & exuperantia non ſit? Verumtamen vitia quædam ſunt, in quibus elucet magis, & apparet feritas; qualia ſunt quæ Iouanus Pontanus eoumerat in libello de immanitate. Feritatem quippe etiam immanitatem appellamus quaſi inhumanitatem, & immanem dicimus veluti non humanum; cum humanitatem, & quicquid in homine humani eſt, depoſuiſſe videantur ii, qui ſunt immanes, ac feri. Vitiorum autem exuperantiæ, quibus hoc feritatis, immanitatiſque nomen idem Iouianus imponit, hæ ferme ſunt: parricidium, ſiue patris aut matris occiſio; impietas, & religionis vacuitas, occupatio libertatis, aut incenſio patriæ; crudelitas, & ſæuitia; filiorum intra grauidam aluum oppreſſio; proditio amicorum, & propinquorum; vrbium exciſio, vel iniqua direptio; demens auaritia; monſtroſa libido; inſatiabilis ingluuies, crudele veneficium. In his, inquam, ſceleribus, aliiſque ſimilibus facilius, ac multo magis feritatis exiſtere poteſt gradus quam in cæteris, quæ non tantam præ ſe ferunt inhumanitatem.

Nam primo quidem de parricidio ſcitum eſt illud: nec à Solone apud Græcos, nec à Romulo apud Romanos, vt Plutar. in eorum vit. tradidit, vllas fuiſſe conditas leges, aut pœnam ſtatutam in parricidas. Exiſtimarunt quippe, neminem vnum futurum tam immanem, vt eo crudelitatis genere ſe inſignire auderet, quod vix cadit in belluas. Ac feriſſimum profectò exiſtimare oportet eum hominem, hoſtemque generis humani communem ducere, qui volens, ac prudens parentes, à quibus eſt genitus, è medio tollat. Videtur enim oſtendere, ſe paratum eſſe ad graſſandum in omnes homines, qui potuerit iis afferre manus impias, à quibus & manus ipſas, & vitam acceperit. In religione verò quot notantur immanes ac feri, qui vel cum Deo pugnam capeſſerent, vel nullũ eſſe numen dicerent, vel falſis numinibus impia & crudelia facere ſacra non dubitarent? Nullum proferre neceſſe habemus è fabulis, quæ his pleniſſimæ ſunt. Ex hiſtoriis petamus aliquos, inprimiſque ex diuinis illos, qui exædificanda Babele iter affectabant in cælum; & à profanis, vnum Cambyſem, aut Xerxem Perſarum Reges abſurde feroces: quorum ille potitus Ægypto, Vulcani Templum ingreſſus, eum conuiciis, ac riſu ſalutare non deſtitit, cæteraque Deorum ſimulacra licenter exuſſit: hic autem Neptuno compedes, ſoli tenebras minitari etiam auſus eſt, & templa omnia per totam Græciam exturbari comburique iuſſit in Græcia, quod parietibus includi nefas eſſet Deos, quibus omnia libera, & patentia eſſe deberent. Quamquam enim in ementitos, ac falſos Deos hæc facerent, faciebant tamen quod in ipſis erat, vt eſſent impii, fecitſſentque quod poſtea facere Diocletiani illi, ac Iuliani aduerſus ipſum verum, ac præpotentem Deum, qui in falſa Numina tam immanes eſſe voluerunt. Aliud ſequitur immanitatis genus huic proximum in patriæ, ac libertatis occupatione poſitum, quod niſi ab animo fero, ac ferreo proficiſci non poteſt. Quid enim immanius, quam genitrici, altricique patriæ faces illas admouere, quas Romæ ſubdere Catilina non potuit? Quid verò de crudelitate vel aſperitate inhumana dicendum eſt? Occurrunt in litterarum monumentis vbique Nerones illi, cæterique Tyranni, qui per ludum occiderent, aut ante oculos ſuos ad voluptatem trucidari iuberent non hoſtes, aut ſontes ſolum, ſed ciues etiam, & innocentes. Sed omnium vincere feritatem videtur extinctio fœtus in aluo, vel expoſitio liberorum fortuita, cum ab hoc genere crudelitatis omnes abhorreant feræ. Fidem verò fallere, amicos, propinquos, ciues pretio prodere quam inhumanum & bellua dignum? Exciſiones demum vrbium, infantium cædes, auaritia ſe conficiens, inſana libido, voracitas inſignis tantum habent feritatis, vt nullum in homine locum relinquant humanitati. Non vacat, & neceſſe non eſt perſequi cætera, quæ ſummatim enumerat in 6. Vergilius, apud quem

ſedet, æternúmque ſedebit

Infelix Theseus, Phlegiasque miserrimus omnes
Admonet, et magna testatur voce per umbras:
Discite iustitiam moniti, & non temnere diuos.
Vendidit hic auro patriam, dominumque potentem
Imposuit. Fixit leges pretio, atque refixit.
Hic thalamum inuasit Natæ, vetitosque Hymenæos:
Ausi omnes immane nefas, ausoque potiti.

Horum ergo pleraque, & his similia feritatis genera prætermisit Aristoteles, quia iis exceptis, quæ ad libidinem, & ingluuiem pertinent, nihil habent, cur de ipsis quærendum sit, num veræ continentiæ incontinentiæque propriæ materiam præbeant. Cum enim in cæteris vitiis, siue in cæterorum vitiorum materia continentia, & incontinentia solum sit impropria, & per similitudinem appellata, in aliarum quoque materia feritatum, excepta illa, quæ ad intemperantiam pertinet, si qua continentia, aut incontinentia sit, impropria tantum erit, & per similitudiné continentia, & incontinentia nominabitur. Aristoteles autem id agebat potissimum in hoc cap. vt propriam incontinentiam in feritate quæreret, cum id vocauit in dubium: an vir immanis, ac ferus in voluptatibus illis planè belluinis versans tactionis, & gustus, eo modo dici possit incontinens, quo dicitur is, qui positus in iisdem voluptatibus, vsitatis tamen & humanis, ideo dici solet incontinens, quod nondum ad habitum intemperantiæ plenum, & absolutum accessit. Videtur enim rationi congruens, vt homo, quantumuis immanis, statum in ipsa immanitate possit habere inchoatum, imperfectumque, sicut in intemperantia habet incontinens. Sed longè aliter in his philosophatur Aristoteles: cuius ex doctrina, pronunciatisque ponenda sunt hæc; cum quem simpliciter, & propriè continentem dicimus, in voluptatibus versari tactionis ac gustus, & eum esse, qui à temperato differat ideo, quod temperatus, parta iam pace, nullis pene cupiditatibus rationi contrariis oppugnetur; continens autem oppugnetur quidem, sed oppugnantes tamen vincat cupiditates: incontinentem verò adhuc in pugna, & lucta versari, & quamquam rationem prælucentem videt, ac præmonentem exaudit, vincitur tamen impetu cupiditatis. In eo enim ab intemperato nominatim, ac propriè discrepat, quod incontinens rationem adhuc, & iudicium incorruptum retinet, intemperatus corrupto iudicio, & ratione iam est. Ponendum secundo loco est, voluptates, ac delectationes, in quibus versatur incontinens, esse voluptates vsitatas homini, ab Aristotele appellatas humanas; quas autem expetit vir immanis, & ferus, esse inusitatas homini, longèque deteriores, & turpiores humanis. Sicut enim in voluptatibus, quas temperantia, vel continentia respuit, vbi aliqua vis est ad alliciendum summe valens, & efficax, Heroico virtutis gradu est opus ad peruincendum illicium, ita cum in iisdem experitur inusitata peruersitas, virium aliquod humano maius esse oportet, à quo per extremam insaniam expetantur. Ponendum tertio, continentiam, vt dictum est in primo cap. libri huius 7. ex eorum esse numero, quæ laudantur, incontinentiam verò ex iis, quę reprehendi debeant, & vituperari. Sed quemadmodum illa non summè laudatur, quia nondum peruenit ad summum virtutis, sic incontinentia extrema vituperatione non solet affici, quia nondum attigit vitii fines. Quin incontinentium aliquibus aliquem videtur excusationis locum relinquere, tum quia rationis adhuc iudicium retinet incorruptum, tum quod vi perturbationis adigatur ad delinquendum.

Quibus positis, ex Aristotele pronunciandum est, incontinentem simpliciter, ac per se, propriéve dici posse neminem, qui versetur in iis voluptatibus tactionis & gustus, quas appetit feritas. Appetit enim voluptates humanæ naturæ contrarias, & belluinas, quarum nemo simpliciter, & propriè vocatur incontinens. Nam primo quidem incontinens iudicio corrupto non est, nec ita lucem rationis amisit, vt non videat, aliter agendum esse, quam agat, & non aliquantum etiam pugnet aduersus cupiditates suas, quamuis exitu, successuque non prospero. Sed is, qui voluptates expetit, ac sequitur ferinas, qualis est in gustatu esitatio carnis humanæ, & in tactione concubitus infandus cum beluis, & si nondum contraxerit penitus habitu, ostendit tamen, se lumine rationis, si minus orbatum omnino, certè leuissime præditum, nec vllum suscipere certamen cum appetitionibus suis, sed iis se victum, vinctumque tradere sine pugna. Deinde voluptates, quas cupit, & eligit incontinens, vsitatæ sunt, & humanæ: quas autem exoptat, eligitque vir immanis, ac ferus, eæ sunt abhorrentes ab homine, prorsusque ferinæ. Denique virum incontinentem culpandum quidem ducimus, sed non summa dignum vituperatione iudicamus, cum adhuc in vitiositate non sit. Sed eum, qui aliquod feritatis opus effecerit, etiam habitu nondum genito, non vituperatione, sed diris dignum, & execratione putamus. Ergo verè propriéque dici non potest incontinens: sed grauiori quadam appellatione notandus est, & dicendus immanis, ac ferus, vt supra docuit Aristot. in cap. 1. Quæ rationes, aliæque sunt à nobis in huius explanatione cap. 5. propositæ pluribus, & suis exemplis expositæ, vnde repetendæ sunt & relegendæ.

Vnum addere ad extremum ex eodem Aristotele necesse est; incontinentiam impropriam, & propriæ similem in ipsa etiam feritate inueniri posse, cuius causa vir ferus propter similitudinem aliquam, & per abusionem vocabuli dici queat incontinens. Cum enim feritas habitus sit, habitus verò suis gradibus distinguatur, & partibus; fieri potest, vt vir ferus partem habeat habitus, & gradum aliquem, ac non totum obtineat habitum. Quo quidem in statu per similitudinem, & impropriè dici potest incontinens. Propriè namque, ac simpliciter haud est dicendus incontinens, ob rationes expositas, aliasque in explanatione superius explicatas. Atque hic locus est, vnde duci solutiones oporteat argumentationũ omnium, quibus fortasse demonstrari videretur etiam in feritate in-

continentiam esse. Est enim impropria & à similitudine appellationem incontinentiæ nacta.

CAPVT VI. LIB. VII.

DE INCONTINENTIA IRACVNDIÆ, deque differentiis voluptatum.

SVMMA.

Incontinentias esse varias, varioque modo inter se comparabiles.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Incontinentia cupiditatis, & libidinis turpior est quàm iræ.*
2. *Vitium est feritate peius. Feritas horribilior.*

PARS. PRIMA CAP. VI. LIB. VII.

ΟΤΙ δὲ καὶ ἧττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἡ τοῦ θυμοῦ, ἢ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν, θεωρήσωμεν. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου· παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προστάξεως. καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν. οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως, ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δὲ ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν: ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία, ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία, ἐδήλωσεν· ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν, χαλεπαίνει εὐθύς. ἡ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος, ἢ ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως· ἡ δ' ἐπιθυμία, οὔ· αἰσχίων οὖν. ὁ μὲν γὰρ τοῦ θυμοῦ ἀκρατὴς, τοῦ λόγου πως ἡττᾶται· ὁ δὲ τῆς ἐπιθυμίας, καὶ οὐ τοῦ λόγου. ἔτι ταῖς φυσικαῖς συγγνώμη μᾶλλον ἀκολουθεῖν ὀρέξεσιν,

NVnc autem minus esse turpem iræ incontinentiam quam cupiditatum ostendamus. Videtur enim ira audire quidem in aliquo rationem, sed perperam audire; sicut praproperi administri; qui priusquam audierint totum quod dicitur, excurrunt, deinde peccant in opere. Etiam canes antequam inspexerint an amicus sit, si solum strepuerit, latrant: ita ira propter ardorem, celeritatemque naturæ, audiens quidem, non autem id quod præceptum est audiens, festinat ad vltionem. Nam ratio quidem vel phantasia fuisse contumeliam aut contemptum demonstrauit: illa autem perinde ac si ratiocinans concluserit, oportere tali homini bellum inferre, excandescit illico. Cupiditas verò si tantum dixerit esse iucundum ratio vel sensus, festinat ad fruendum. Quapropter ira quidem sequitur rationem quodammodo, cupiditas verò minimè, turpior igitur est. Nam iræ quidem incontinens à ratione quodammodo vincitur, hic autem à cupiditate, & non à ratione. Præterea: venia magis datur ei,

ἐπεὶ καὶ ἐπιθυμίαις ταῖς τοιαύταις μᾶλλον, ὅσαι κοιναὶ πᾶσι, καὶ ἐφ' ὅσον κοιναί. ὁ δὲ θυμὸς φυσικώτερον, καὶ ἡ χαλεπότης, τῶν ἐπιθυμιῶν, τῶν τῆς ὑπερβολῆς, καὶ τῶν μὴ ἀναγκαίων. ὥσπερ ὁ ἀπολογούμενος ὅτι τὸν πατέρα τύπτοι. καὶ γὰρ οὗτος ἔφη τὸν ἑαυτοῦ· κἀκεῖνος, τὸν ἄνωθεν. καὶ τὸ παιδίον δείξας, καὶ οὗτος ἐμὲ ἔφη, ὅταν ἀνὴρ γένηται· συγγενὲς γὰρ ἡμῖν. καὶ ὁ ἑλκόμενος ὑπὸ τοῦ υἱοῦ παύεσθαι ἐκέλευε πρὸς ταῖς θύραις· καὶ γὰρ αὐτὸς ἑλκύσαι τὸν πατέρα μέχρις ἐνταῦθα. ἔτι ἀδικώτεροι οἱ ἐπιβουλότεροι. ὁ μὲν οὖν θυμώδης, οὐκ ἐπίβουλος. οὐδ' ὁ θυμὸς, ἀλλὰ φανερός· ἡ δ' ἐπιθυμία, καθάπερ τὴν ἀφροδίτην φασί· δολοπλόκου γὰρ κυπρογενοῦς, καὶ τὸν κεστὸν ἱμάντα, ὅμηρος. πάρφασις ἥτ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονέοντος. ὥστ' εἴπερ ἀδικωτέρα καὶ αἰσχίων ἡ ἀκρασία αὕτη, τῆς περὶ τὸν θυμόν ἐστι, καὶ ἁπλῶς ἀκρασία καὶ κακία πως. ἔτι οὐδεὶς ὑβρίζει λυπούμενος· ὁ δ' ὀργῇ ποιῶν πᾶς, ποιεῖ λυπούμενος. ὁ δ' ὑβρίζων μεθ' ἡδονῆς. εἰ οὖν οἷς ὀργίζεσθαι μάλιστα δίκαιον, ταῦτα δ' ἀδικώτερα, καὶ ἡ ἀκρασία, ἡ δι' ἐπιθυμίαν. οὐ γάρ ἐστιν ἐν θυμῷ ὕβρις. ὡς μὲν τοίνυν, αἰσχίων ἡ περὶ ἐπιθυμίας ἀκρασία, τῆς περὶ τὸν θυμόν. καὶ ὅτι ἐστὶν ἡ ἐγκράτεια καὶ ἀκρασία περὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς σωματικάς, δῆλον.

qui naturales sequitur appetitiones: quandoquidem etiam talibus cupiditatibus magis datur; quales sunt communes omnium, & quatenus communes sunt. Sed iracundia magis est naturalis, & acerbitas, quam cupiditates habentes excessum, & non necessariæ. Quemadmodum qui se excusabat, quod patrem pulsaret. Etenim hic inquit, suum, & ille superiorem. Et puero demonstrato, etiam hic me, inquis, cum vir fiet. Cognatum enim id nobis est. Et ille, qui pertrahebatur à filio, quiescere eum iussit ad fores. Etenim ipse quoque traxerat patrem eo vsque. Adhac: iniustiores sunt qui magis insidiosi sunt, certe igitur iracundus non est insidiosus, nec ira, sed est aperta. At cupiditas insidiosa est, quemadmodum venerem aiunt. Texentis enim dolos Cyprigenæ, & cestum variegatum, inquis Homerus; fallacia, quæ furata est mentem valde sapientis. Quare si iniustior, & surpior incontinentia hæc est, quam quæ in ira est posita, & simpliciter incontinentia & vitiositas est quodammodo. Præterea nemo stuprat dolens. Qui vero ex ira facit aliquid, facit dolens. Qui autem stuprat, cum voluptate agit. Si igitur ob quæ indignari maxime iustum est, ea sunt iniustiora, etiam incontinentia ex cupiditate erit iniusta. Neque enim est in ira libido. Igitur turpiorem esse cupiditatis incontinentiam, quam quæ circa iram est, & esse continentiam, & incontinentiam circa cupiditates, & voluptates corporeas perspicuum est.

EXPLANATIO.



VAMQVAM iræ, ac feritatis incontinentia simpliciter, ac propria nulla est, sed tantummodo metaphorica, & impropria, incontinentiæ nimirum propriæ similis, quæ versatur in sola voluptate tactionis, & gustus, vt dictum est supra, possunt tamen inter se comparari, ac de iis quæri, turpiorne incontinentia sit iræ, an cupiditatis, ac voluptatis, vtrumve feritas, aut immanitas communi siue humana vitiositate deterior sit. In hac prima capitis parte de iræ incontinentia pronunciat, de feritate constituturus in altera. Pronunciat autem incontinentiam cupiditatis, & voluptatum tactionis, & gustus esse turpiorem

turpiorem quam incontinentiam iracundiæ, idque rationibus omnino quatuor ostendit: quarum prima hæc est. Id quod aliquo saltem modo rationem audit, ac sequitur, minus est turpe, quam quod rationem audit ac sequitur omnino nihil. Incontinens autem iræ aliquo modo rationem audit, ac sequitur; incontinens cupiditatis, & voluptatis eamdem rationem nullo prorsus audit, aut sequitur modo. Minus igitur est turpis incontinens iracundiæ, quam cupiditatis incontinens, & voluptatis. Primam assumptionis partem, vbi dicitur ita modo saltem aliquo rationem audire, ac sequi, demonstrat ex eo, quod si minus attente, perfectèque, certè leuiter, ac veluti præteriens audit rationis imperium. Sic enim Cic. loquitur in primo de Orat. de iis, qui aliquid festinanter, & præcisè contuentur, aut agunt. Similiter nunc petes à Crasso, inquit, vt eam copiam ornamentorum suorum, quam constructam vno in loco quasi per transennam strictim, & prætereuntes aspeximus, in lucem proferat. Aristoteles in similitudine Græcorum verborum lusit eleganter. Dixit enim iracundiam ἀκούειν, & παρακούειν, hoc est, audire quidem, sed perperam siue leuiter audire rationem, eo plane modo, quo diceremus aliquem βλέπειν μὲν, ἀλλὰ παραβλέπειν, videre quidem, sed male, vel imperfectè videre, sicut qui syllogizant quidem, sed paralogizant. Id verò duobus exemplis pulchrè declarat: quorum primum apparitorum, aliorumve seruorum est, qui ad aliquid raptim, & confestim agendum, aut denunciandum mitti solent à dominis. Vt enim illi cum æquo ardentiores, & celeriores sunt, excurrunt & auolant ad agendum prius, quam probè ac satis audierint quæ sunt à dominis imperata, adeoque peccant in agendo, nec faciunt quæ iussa sunt, aut contraria etiam faciunt iis, quæ iubentur; sic incontinens iræ rationem quidem imperantem audit, sed propter celeres eiusdem iræ motus ardoresque rectè pleneque non audit, adeoque non modo non facit imperata, sed imperatis contraria facit. Alterum exemplum petiuit à canibus, qui propter iram, qua præditi sunt, celerrimè mobilem, ac validè feruidam, vbi strepitum audiuerint ad fores leuem, prius quam notus sit qui pulsarit, illico latrant, seque comparant ad inhibendum ingressum, perinde ac si dominus ita iuberet, qui contra fortasse vetuit eos latrare. Ita quippe incontinens iræ, vbi se lædi, contemnique, vel videt, vel suspicatur, monentem rationem audit quidem leuiter, & quasi præteriens, sed latrare vult tamen, atque ad vlciscendum dolorem suum exclamat, prius, quam satis cum ratione deliberet irascendumne sit. Incontinens autem cupiditatis statim ac per sensum renunciari sibi videt voluptatem, rapitur impotenter ad fruendum, ne imperfectè quidem respecta ratione. Mouetur enim absque vllo iudicio, & prorsus inconsultò.

Præterea venia magis datur &c.] Secunda ratio hæc est, quæ demonstret, incontinentiam iræ turpitudinem habere longe minorem quam incontinentiam cupiditatis. Id inquit minus est turpe, cui magis ac facilius venia datur. At iræ datur potius quam cupiditati venia, quia magis est naturalis ira, quam cupiditas. Quæ ratio declarari, expolirique debet in hunc modum. Cibi, potusque cupiditas est duplex; altera communis, ac ciborum communium, quæ vniuersim insita omnibus est; altera peculiaris, & ciborum peculiarium, veluti perdicum, aut epularum eximiè conditarum. Prior illa naturalis est, & æque naturalis ac ira: posterior naturalis non est, vt peculiaris, sed ea tantum parte qua communis. Aristoteles adeo iram comparat cum hac posteriori cupiditate minime naturali, non cum priori, quæ naturalis haud minus, quam ira est, ac fortassis etiam magis. Sic ergo ratiocinatur. Id quod magis est naturale, minus est turpe. Ira magis naturalis, quam cupiditas est. Cupiditas quippe cibi communis, & vniuersim cibi cupiditas est naturalis; cupiditas autem eiusmodi cibi, veluti perdicum, aut auium Phasia-

rum, aut epularum, hac aut illa ratione conditarum vel cupiditas immodici cibi haud est naturalis, adeoque si quis in ea per incontinentiam peccarit, non excusatur, nec veniam commeretur. Cur autem ira magis sit naturalis, quam cupiditas voluptatum humanæ vitæ minime necessariarum, ea causa videtur esse, quod ira ex naturali humorum sicca, calidaque complexione sequatur; cupiditas autem cibi potusque non necessarii, vel tactus inusitati, atque abhorrentis à natura ex imaginandi potius vi, quam ex constitutione corporis, & humorum complexione nascatur. Ea vero quæ à naturali humorum complexione ducunt originem, magis naturalia sunt, quam quæ ab imaginandi facultate proficiscuntur. Id videlicet est causæ, cur ira facilius à patre propagetur ad liberos tamquam hæreditaria; vt duobus expressit exemplis Aristoteles ex poëta fortassis aliquo Comico vel Tragico repetitis. Primum est huiusmodi. Quidam parentem suum fuste percussit. Quo nomine reprehensus, ad se purgandum ita respondit. Pater meus, quem ego pulsaui, patrem suum olim verberauit, & ille, hoc est patris mei pater, & auus meus verberauerat iam patrem suum. Tum suo ipsius filio commonstrato, sic ad extremum pronunciauit: & hic vbi adoleuerit, ac vir erit, me quoque verberaturus est. Secundum exemplum. Cum quidam ab ingrato filio in solum prostratus supino corpore pertraheretur, vbi ventum ad fores est vel curiæ, vt Græcus ille Scholiastes existimat, vel domus, vt verosimilius est, iussit eum desistere, & illo loco detinere, quod eo vsque pertraxisset olim ipse parentem suum. Exempla sunt, inquam, hæc ab Aristotele proposita, vt doceret planius, iram hæreditariam propemodum esse, atque à parentibus ad liberos ipsos facili propagatione descendere.

Ad hæc: iniustiores &c.] Tertia ratio demonstrans, incontinentiam iræ minus esse turpem, quam incontinentiam cupiditatis, ab iniustitia, & fraude ducitur, quæ cum cupiditate coniungi solet: cupiditas enim dolosa, & insidiatrix est, ira vero cognitu facilis, & aperta. Sic itaque differit. Incontinentia illa quæ iniustior, & dolosior est, turpior etiam censeri debet, quam quæ minus est iniusta, & nullis dolis, atque insidiis vtitur. Incontinentia verò cupiditatum iniustior est, & dolosior quam incontinentia doloris & iræ. Iniustius quippe est alium lædere simul, & decipere, quam tantummodo lædere. Iræ verò incontinentia tantummodo lædit, non decipit, quia succenset palam, & excandescit audientibus, & cernentibus aliis. Cupiditas autem contra lædit simul, & fraudem per insidias facit. Adulter enim, exempli gratia, & se ipsum per incontinentiam, & adulteram atque adulteræ coniugem, parentesque, ac consanguineos lædie, idque per dolos atque insidias, quia latere vult, nec explere cupiditatem potest, nisi tectis fallaciis alienam vxorem in fraudem adducat. Quam causam esse ait Aristoteles, cur Homerus in cesto Cyprigenæ, hoc est in cingulo illo Veneris dolos, fraudesque descripserit, & Venerem ipsam δολόπλοκον fecerit, hoc est fallaciarum textricem, ac fraudum quæ sæpe mentem eripiunt homini sapienti. Hemistichia & versus Homeri Latine redditi per paraphrasim à Lambino sic sunt.

Nectentisque dolos Veneris
cum niueo cestum de pectore soluit
In quo sermo inerat blandus qui mente sagaci
Quamuis prudentes spoliat.

Ab alio vertuntur etiam liberius hoc modo

Sic ait & nitido zonam de pectore soluit,
In quo cuncta inerant illectamenta, doliques;
Hîc amor, hîc desiderium, blandusque susurrus,
Hîc fraus est, quæ prudentes vel decipit ipsos.

Præterea nemo stuprat &c.] Quarta hæc ratio est ad idem ostendendum proposita; quæ petitur ab animi quadam præparatione, vel habitudine, qua præditus est incontinens iræ, & incontinens cupiditatis. Ille namque cum ani-

mi dolore irascitur: quia ira ipsa definitur ab Aristotele in Rhetoricis, dolor ex iniuria perceptus: hic autem cupiditatem explet cum voluptate. Sic adeo ratiocinatur. Ille turpior est, qui est iniustior, vt demonstratum est. sed iniustior is est, cui nos magis irascimur. Irascimur verò magis impotenti cupiditatum, quam indignationis incontinenti. Nam illi magis irascimur, qui voluntate, ac sponte perpetrat malum, quàm ei, qui perpetrat inuitus, & pene nolens. Incontinens autem iræ perpetrat malum, inuitò, certe non prorsus volens, & prudens: incontinens cupiditatis spontè perpetrat, ac summa voluntate: cum ille dolens irascatur, hic, & spei plenus concupiscat, & cupiditatem expleat cum voluptate, Id videlicet est. ἐπιθυμεῖ οὐδεὶς λυπούμενος quod vetus interpres, & alij quidam latine dixere. Nemo contumeliam facit dolens. sed rectius Argytop. vertit. nemo libidine vtitur dolens: & Turneb. nemo libidinatur dolens: & Lambinus: nemo stuprum infert cum dolore vel dolens. quia quamuis ὑβρίζειν vtrumque est, & contumeliam facere, & stuprum inferre, tamen hæc altera notio cadit aptius in huno locum quàm altera: agit enim de voluptate quam capit incontinens, dum cupiditati obsequitur suæ. Itaque Aristotelis methodus in hac argumentatiooe videtur huiusmodi. Ponit primum, incontinentem iræ incontinenter agere cum animi tristitia, & dolore, cum ira sit libido cum dolore speratæ punitionis ex 2. Rhet. & quamquam propter spem illam vltionis, aliqua sit vt ipsemet ibi docet, iræ adspersa, & permista iucunditas, tristitia tamen in ira dominatur, & iucunditatem illam longe superat dolor. Ponit deinde, incontinentem cupiditatis incontinenter agere cum delectatione, ac voluptate. cupiditatis enim commotio confertur in res iucundas, & rebus iucundis perfrui absque voluptate non potest. Quibus positis, ratiocinatur, vt supra demonstrauimus, id vincere, incontinentem cupiditatis esse turpiorem quàm incontinentem iræ, quia magis volens, & voluntatius in opere versatur iniusto.

PARS. II. CAP. VI. LIB. VII.

Αὐτῶν δὲ τούτων τὰς διαφορὰς ληπτέον. ὥσπερ γὰρ εἴρηται κατ' ἀρχάς, αἱ μὲν ἀνθρωπικαί εἰσι καὶ φυσικαί, καὶ τῷ γένει καὶ τῷ μεγέθει. αἱ δὲ θηριώδεις, αἱ δὲ καὶ διὰ πηρώσεις καὶ νοσήματα. τούτων δὲ περὶ τὰς πρώτας, σωφροσύνη, καὶ ἡ ἀκολασία μόνον ἐστί. διὸ καὶ τὰ θηρία, οὔτε σώφρονα, οὔτε ἀκόλαστα λέγομεν· ἀλλ' ἢ κατὰ μεταφοράν. καὶ εἴ τινι ὅλως ἄλλο πρὸς ἄλλο διαφέρει γένος τῶν ζώων ὕβρει, καὶ σιναμωρίᾳ καὶ τῷ παμφάγον εἶναι. οὐ γὰρ ἔχει προαίρεσιν, οὐδὲ λογισμόν, ἀλλ' ἐξέστηκε τῆς φύσεως, ὥσπερ οἱ μαινόμενοι τῶν ἀνθρώπων. ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας· φοβερώτερον δέ.

Harum autem ipsarum differentiæ sumendæ sunt. Quemadmodum enim dictum est à principio, hæ quidem humanæ sunt ac naturales, & genere, & magnitudine: hæ verò ferinæ, hæ autem propter debilitates, & morbos. Harum circa primas temperantia, & intemperantia solum versatur. quare & bestias neque temperantes neque intemperantes dicimus, nisi per translationem, & si quo prorsus alio modo aliud ab alio differt hoc genus animalium contumelia, salacitate, & eo, quod rerum omnium edacissimum sit. Non enim habet electionem, neque ratiocinationem, sed excessit è natura, veluti furentes homines. Minus autem est feritas, quàm vitiositas, sed horribilius tamen.

οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιστον, ὥσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' οὐκ ἔχει. ὅμοιον οὖν ὥσπερ ἄψυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον, πότερον κάκιον· ἀσινεστέρα γὰρ ἡ φαυλότης ἀεὶ, ἡ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν. ὁ δὲ νοῦς, ἀρχή. παραπλήσιον οὖν τὸ συμβάλλειν ἀδικίαν πρὸς ἄνθρωπον ἄδικον. ἔστι γὰρ ὡς ἑκάτερον κάκιον. μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς, θηρίου.

Non enim corruptum est id, quod est optimum, vt in homine, sed id non habet. Simile est, ac si inanimum conferatur cum animato, vtrum peius sit. Innocentior enim improbitas semper est eius, qui non habet principium. Mens verò principium est. Perinde igitur hoc est, ac conferre iustitiam cum homine iniusto. Est enim quodammodo vtrumque peius. Millies quippe plura mala fecerit vir improbus, quam bellua.

EXPLANATIO.



TRANSITVS hic est ad alteram huiusce capitis partem, vbi cum vitiositate humana immanitatem, & ferocitatem comparat. Iræ quippe incontinentia cum cupiditatis incontinentia iam collata, consequens fuit, vt feritas quoque cum humana vitiositate componeretur. Est ergo demonstraturus, quod incredibile videatur, feritatem esse malum humano vitio minus, horribilius tamen. Id quod antequam facere aggrediatur, relegere nos iubet voluptatum rerumque voluptatem afferentium diuisionem supra traditam, quæ fuit huiusmodi. Voluptatum, rerumve iucundarum alias esse tum genere ipso, tum magnitudine naturales, & humanas hoc est nec eiusmodi esse, quas conditio respuat hominis, quales ferinæ sunt, nec tam magnas, multasve, vt captum eiusdem hominis superent; alias esse præter naturam, siue naturæ contrarias, quas ferinorum quorumdam hominum cupiditas expetat, vel ex naturæ peruersitate, vel ex consuetudine, vel ex morbo. Quibus relectis, vt causam aperiat, cur ea recognoscere nos iusserit, ait, ex eiusmodi voluptatibus tam variis solas esse naturales, & humanas, in quibus temperantia versetur, & intemperantia. Quod quidem, vt verum sit, ac sæpe sit dictum supra; dubitari tamen potest, quorsum hoc loco dicatur, vbi comparandum est vitium cum feritate. Putarim id esse causæ; quod velit hic non tam vitium, & feritatem vniuersè, quam ipsum intemperantiæ vitium cum ea feritate conferre, quæ propriè cernitur in materia temperantiæ, hoc est in voluptate gustatus, & tactionis. Hinc enim duci deinde vniuersa pronunciatio potest; vitium feritate peius, aut feritatem vitio deteriorem esse, quia sic cernitur in iis voluptatibus, quæ materia temperantiæ sunt. Atque hic etiam, priusquam ad quæstionem, & comparationem ipsam accedat, digreditur ad docendum, cur belluæ nec temperantes, nec intemperantes dici propriè possint. Si enim temperantia atque intemperantia in iis tantummodo versantur voluptatibus quæ sunt humanæ, sequitur, belluas nec temperantes, nec intemperantes esse, quia non humanas, sed ferinas, ipsisque proprias amant, & sequuntur voluptates. Huc accedit, quod belluæ non eligunt, nec consilio voluptates expetunt, intemperantia verò eligit, & consultat antequam expetat. Dat tamen, & concedendum putat, impropriam quamdam in belluis intemperantiam, aut temperantiam esse, propter similitudinem, quæ per abusionem vocabuli dici temperantia, vel intemperantia queat. Cuius rei eam dicit esse rationem, quod animantium genera inter se differant: differentias autem, quibus ipsa inter se distinguantur, esse tres; quarum prima est ὕβρις, hoc est contumelia.

Sicut enim supra ὕβριζεν erat stuprum afferre, quia locus id postulabat, ita hîc ὕβρις est contumelia & vis, quia nullo modo libidinem significare potest, quę ponitur in altera differentia: sequitur enim secunda, quæ libido profusa, vel salacitas est, Græcè σιαμωρία quæ tametsi stultitiam sæpe significet, hoc tamen loco effusa quædam in venerem petulantia est. Tertia demum in edacitate, ac rerum omnium voracitate constituitur. Differunt igitur inter se belluarum genera, quod aliæ contumeliosiores, hoc est truculentiores, magisque noxiæ, quam aliæ sint, quales videntur Leones, aut dracones esse, aliæ immundiores, atque ad libidinem proiectiores, vt sues, & capræ, aliæ voraciores, atque ad ingluuiem proniores, vt lupi. Quibus ex differentiis fit, vt quæ tam pronæ ad libidinem, & voracitatem esse cernuntur, dici translatè possint intemperantes collatæ cum iis, quæ tanta libidine, atque edacitate prædita non sunt; & hæ temperantes, si comparentur cum iis, quæ tam edaces & libidinosæ sunt.

His per episodium explicatis, de quæstione proposita sic enunciat, feritatem minus esse malum, quam vitium humanum, siue vitiositatem humanam, hoc est, vitiositatem illam quæ cadat in homines non efferatos, ac belluinos; sed tamen eamdem feritatem esse malum horribilius, ac terribilius, φοβερώτερον Vtrumque vna eademque argumentatione demonstratur. Argumentatio autem huiusmodi est. Humana vitiositas haud tanta est, vt cum intelligentia, & ratione coniuncta non sit. Quamuis enim vitium rationem corrumpat, non tamen eam prorsus extinguit. Feritas verò nullum omnino rationi relinquit locum, eamque prorsus excludit. Neque enim in fera, à qua feritatis ad homines traductum est nomen, corrupta ratio est, sed nullo modo in ea est ratio. Ex quo sequitur, vitiosum hominem habere improbitatem armatam, eumque adhuc intelligentia, ac ratione quamuis corrupta præditum, & vrentem nocere modis, ac viis posse pluribus, quam immanem, ac ferum, cui rationis intelligentiæque prope nihil est reliquum; ac propterea nulla pene ei suppetunt ad nocendum artificia, & inuenta, quæ ab ingenio & ratione proficiscuntur. Itaque minus malum quod ad hoc attinet, est feritas, quam vitium. Sed altera tamen ex parte malum terribilius eadem feritas est. Quia vitiosus adhuc rationem retinens, quamuis corruptam, potest à maleficio desistere, & compescere vitiositatem suam ne aliis officiens, & noxia sit: feritas autem non habet desistendi, vel se compescendi principium, cum omnino propemodum rationem depulerit, ac propterea terribilior est, & horribilior, haud secus ac bellua, quæ ducitur impetu, nec habet compescendi sui vim aliquam, ac potestatem. Sapienter quippe iurisconsulti: qui cum de homine alienæ rei, vel alienis vinctis, oliuetisque, ac satis nocente sermonem habent, dicunt eum afferre damnum; sed cum de bellua loquuntur, dicunt eam pauperiem facere, vt demonstrat Titulus ille nobilis: si quadrupes pauperiem fecisse dicatur, perinde ac si velit ea loquendi forma significare, bestiam, cum nocet, ita nocere, vt non modo damnum inferat, sicut homo, sed pauperiem, & vastitatem faciat, vt ea, quæ aliquem in impetu modum aut rationem cohibentem intelligentiamque non habet.

Simile est ac si inanimum &c.] Similitudinem adhibet ad hæc explicanda, petitam ab inanimis & animatis, quæ difficile ac vix inter se comparari queant. Ait igitur, eum qui vitium, & feritatem inter se conferre velit, perinde facere, ac si comparet inter se inanimum, & animatum. Non enim conferri inter se possunt, nisi aliquid vtriusque commune reperiatur. In feritate verò, & vitiositate id quod videtur vtriusque commune, malum est, quia vtraque mala, & perniciosa homini est. Quo nomine vitium superat feritatem, sicut animatum vincit inanimum. Id enim in ea contentione, & comparatione censere, peius debet, quod habet nocendi principium; id malum minus, quod nocendi principio caret. Principium autem nocendi, quod est intelligentia, & corrupta ratio in vitiositate est, in feritate non est. Id explanatius noua similitudine demonstrat. Ait quippe sic feritatem cum humana vitiositate conferri, quemadmodum iniustitia cum iniusto comparatur homine. Cum enim iniustitia illo principio careat, quod appellari solet principium quo, non videtur lædere per se, sed propterea solum,

quod in homine sit iniusto. Iniustus verò ipse per se lædit, quia nocendi principium illud habet in se, quod dicitur, & est principium quo. Hoc, inquam, modo feritatem ait cum vitiositate conferri. Feritas enim non habet lædendi principium quo, quia rationem deseruit, adeoque non lædit ipsa per se, sed ideo tantum quod est in homine fero. Vitiositas autem siue vitium habet in se lædendi principium, quia tametsi rationem labefactauit, non tamen eam prorsus deseruit. Ac propterea longe plura inferre posse mala dicitur hîc ab Aristot. quam bellua.

EPILOGVS.

1. *Incontinentia cupiditatum est turpior, quàm incontinentia indignationis & iræ. Quia minus, quàm illa rationem audit, minusque naturæ consentit, & iniustior est.*
2. *Temperantia, & intemperantia versantur solum in voluptatibus, quæ humanæ sunt. Adeoque belluæ, quibus ferinæ sunt voluptates, neque temperantes, neque intemperantes appellari debent.*
3. *Vitium est malum feritate peius. Sed feritas est terribilior.*

IN CAPVT VI. LIBRI VII.

QVÆSTIO PRIMA.

Num iræ incontinentia sit minus turpis quàm incontinentia cupiditatis.



INCONTINENTIA simpliciter, & proprie non est nisi quæ in cupiditate voluptatum corporis est posita; ideoque iræ continentia non simpliciter, & proprie est incontinentia, sed similitudo quædam incontinentiæ propriæ. Quæ tandem tameo esse de hac ipsa incontinentia non propria putauit Aristoteles, turpiorne, an minus turpis, quàm vera, & propria cupiditatis incontinentia sit. Ac difficilis oppido quæstio hæc, & comparatio est, cum ad disserendum in vtramq; partem rationes vtrinque suppetant plurimæ.

Nam quantum ad iram attinet, videtur eius incontinentia turpior, quam incontinentia cupiditatis, & voluptatum. Primo quidem. Quia turpius est, ab imbecilliori perturbatione vinci, quam superari à vehementiori, & fortiori. Si enim, vt ait Aristot. in hoc lib. septimo, vincatur aliquis à maximis, & supra modum eximiis voluptatibus, aut doloribus vehementissimis, id non tam admirandum est, quam condonandum. Sed ira est imbecillior animi commotio, quam cupiditas, quia facilius iræ, quam cupiditati resistitur, vt in lib. 2. c. 3. docuit Aristot. & nos eo loco disseruimus pluribus quæst. 3 vnde ad id demonstrandum repeti possunt rationes idoneæ. Igitur iræ incontinentia, quoniam vincitur ab infirmiori commotione, turpior est, quam incontinentia cupiditatis, quæ vincitur à firmiori, & fortiori. Secundo. Illa est incontinentia peior, ac deterior, quæ deprauat, corrumpitque partem animæ præstabiliorem. Sed iræ incontinentia corrumpit appetitum irascentem, qui concupiscente melior, & præstantior est. Appetitus enim facultatis irascentis id habet in se proprium, ac velut innatum, vt in ardua, & difficiliora contendat, appetitus verò concupiscentis animæ ad humiliora quædam, & depressiora videtur esse natus, & factus. Tertio. Incontinentes illi turpiores sunt ac peiores, quos plerique omnes magis timent, magis oderunt, & magis quam alios auersantur. Sed vniuersim omnes magis timent, oderunt, fugiunt, auersantur incontinentes iræ, quam incontinentes cupiditatis. Igitur illi, quam hi peiores sunt, & turpiores.

Altera tameo ex parte Aristotelis contra pugnare videtur authoritas, propositæque ab eodem rationes atque à nobis expositæ in huius explanatione capitis 6. Par. a quibus ostenditur, incontinentiam iræ minus turpem esse; incontinentiam cupiditatis existimari debere turpiorem. Earum summa hæc est: iram aliquid habere rationis, cupiditatem verò nihil. Iram mereri veniam aliquam, cum ex humorum naturali complexione ducat originem, cupiditatem autem voluptatum superuacanearum, mereri nullam, cum ex appetitione corrupta, & animi praua voluntate nascatur: iram esse minus iniustam; quia fallax & insidiosa non est; cupiditatem voluptatum præcipuè venereatum esse iniustiorem, quia dolosa, & insidiatrix est: iram esse minus voluntariam, magis autem voluntariam esse cupiditatem. Aristotelis, inquam, authoritas, & hæ rationes videri possent ostendere, minus turpem iram, turpiorem esse cupiditatem. Sed ex iisdem fontibus vnde ductæ rationes hæ sunt, peti possunt aliæ totidem ad demonstrandum, iræ maiorem inesse turpitudinem quam cupiditati. Prima.

Cum animi affectio, & perturbatio tanta est, vt vsum rationis adimat, ea, quæ per eiusmodi perturbationem admittuntur, excusantur haud minus, quam quæ per insaniam morbumve peccantur. Igitur, si rationem, siue ratiocinationem habet ira, cupiditas verò non habet, excusabitur id quod peccat cæca, & vsu rationis orbata cupiditas, culpabitur autem & damnabitur id, quod vsu prædita rationis admittit iracundia. Quapropter erit ira turpior, quam cupiditas. Sed docet Aristoteles, iram esse minus turpem. quia rationis habet aliquid, quantumuis imperfectæ, cupiditatem esse turpiorem, quia nihil habet rationis. Secunda. Cupiditas est affectus, & animi commotio magis naturalis, quam ira, nam absque voluptate, quæ capitur ex gustu, tactuque, nec vita hominum, nec ipsum genus humanum retinetur; absque iis autem, in quæ fertur ira, seruari potest vtrunq; cum ipsa demum ira id solum contendat, vt dolorem suum vlciscatur. Sed Aristoteles ait, eam affectionem perturbationemque, quæ magis est naturalis, habere aliquam excusationem, & mereri veniam exuperantiæ suæ, ac propterea minus esse turpem, illam verò, quæ minus est naturalis, excusationem & veniam non impetrate, adeoque turpiorem esse. Ergo cupiditas, quæ magis est naturalis, turpis est minus, ita quæ minus est naturalis, est etiam turpior. Tertia. Quælibet exuperantia perturbationum, & affectuum, & quodlibet ex iis peccatum existens eo turpius est, quo est conspectius, & manifestius. Vnde communis illa, & penè vulgatis admonitio est, vt qui sanctè, castéque non viuit, cautè saltem viuere velit, atque ab hominum subducat oculis turpitudinem suam. Sed idem Aristoteles affirmat, iram esse manifestiorem, cupiditatem remotiorem, & tectiorem. Igitur etiam id dare, & concedere debet, iram esse turpiorem, minus turpem esse cupiditatem. Quarta. Eam esse turpiorem incontinentiam docet Aristoteles, quæ iniustior est, eam minus turpem, quæ minus est iniusta. Sed ira iniustior, quam cupiditas est. Si enim comparandæ inter se sunt, comparari debent propter affectus iniustos, qui ex vtriusque proficiscuntur incontinentia, & exuperantia, cum earum neutra per se sit iniusta, sed si quam habent iniustitiam, ea nisi in effectu aliquo apparere, ac cerni non possit. Sed effectus exuperantis iræ sunt iniquiores, quam effectus exuperantis cupiditatis. Ira quippe cum incitatur, ad vltionem incitatur & rapitur, quæ plerumque sine contumelia, vel sine vulneribus, & iniqua cæde non est.

Sed decernendum tamen, Aristotele iudice, est, incontinentiam iræ minus esse turpem, cupiditatis incontinentiam esse turpiorem; idque eiusdem rationes verè, præclaréque demonstrare, vt videbimus eundo per singulas, singulisque per ordinem repetendis, & euertendis argumentationibus aduersus Aristotelem explicatis. Prima igitur Aristotelis ratio rectè conficit, minus turpem iram esse, propterea quod rationem aliquo modo audiat, & ratiocinatione vtatur aliqua, tametsi non ipsi pareat rationi, sed faciat potius, quod festina, & subita ratiocinatione conclusit. Quippe motum iræ antecedit huiusmodi ratiocinatio, vt ait Burid. Depellenda iniuria est, & pœna plectendus est author iniuriæ. Hic mihi fecit iniuriam. Depellenda est igitur hæc iniuria, & ille plectendus supplicio est. Qua ratiocinatione sic absoluta, confestim, inquit, ira consurgit, atque ad vltionem pœnamque mouetur. Sed peccat per exuperantiam in eo, quod plus vlciscatur iniuriam, & plus repetat pœnæ, & alio modo vlciscatur ac pœnam repetat, quam quo repeti pœna debeatur. Itaque ratiocinatio recta est, & in ea rectus rationis vsus apparet, sed in opere ipso ratio non auditur, quæ mediocritatem, modumque in vltione & pœnæ repetitione præscribit. Cupiditatem autem non antecedit huiusmodi ratiocinatio, sed vbi voluptas, & res iucunda proponitur, ipsa confestim excitatur, & rapitur; non adeo quidem, vt non animaduertat id, quod appetit, & in quod rapitur, esse rationi contrarium, sed ita, vt non ante ratiocinetur, ac differat, sicut ira. Itaque non est imponendum Aristoteli, perinde ac si dixerit, incontinentem cupiditatis orbatum prorsus esse ratione, ac rationis vsum omnino nullum obtinere. Non enim ait, vsum rationis omnem amisisse, sed aliquem omisisse. Duplex quippe rationis est vsus, alter in ratiocinatione positus, alter in animaduertendis & cognoscendis iis, quæ rationi dissentanea sunt, vel consentanea. Posteriorem hunc vsum cupiditatis incontinens non amisit, priorem præterit & omittit. Cum ergo pronunciat Aristot. incontinentem cupiditatis esse magis turpem, quia nihil habet rationis, de ratiocinationa loquitur, non de ratione ipsa cognoscente, atque animaduertente operis turpitudinem, aut honestatem. Non enim incontinens ita cæcus animo, & mente captus est, vt ea non videat.

Secunda Aristotelis ratio rectè item ac satis ostendit, impotentiam, siue incontinentiam iræ minus esse turpem; incontinentiam verò cupiditatis esse turpiorem. Ostendit autem ex eo, quod illa incontinentia sit turpior, quæ impotentia est affectionis minus naturalis. Nam vbi naturalis propensio est, ibi videtur aliquid excusationis esse, & aliqua ratione peccatum imminui, contraque, vbi naturalis propensio non est, summa in peccato esse videtur improbitas, nec vllus excusationi relinqui locus. Incontinētia verò cupiditatis est, incontinētia perturbationis, & affectionis minus naturalis quā incontinentia iræ sit. Loquimur enim de cupiditate superuacanearum voluptatum, non de illa, quæ vitæ necessarias appetit delectationes. Duplex quippe, vt supradiximus, ex gustu tactuque delectationum est genus, alterum earum sine quibus exigi vita non potest, cuiusmodi sunt quæ sumuntur ex cibo, potuque vniuersim; earum alterum, quæ capiuntur ex hoc, aut illo cibo potuque, vel nimio, vel delicatiori, & quæsitiori quam par sit. Priorum cupiditas est naturalis, posteriorum verò naturalis dici non potest, nisi ea solum ex parte qua in superuacanearum quoque, & delicatiorum epularum cupiditate continetur ipsa cupiditas cibi generatim, & vniuerse. Cum dicitur ergo cupiditas minus naturalis esse, quam ira, non prior illa cupiditas intelligi debet, quæ communis omnium est: ea quippe vel æque, vel plus etiam est

naturalis quam ira; sed illa posterior peculiaris, & quorundam propria, quæ profectò longè minus, quam ira naturalis est. Cuius rei vel illud argumento esse ait Aristot. quod ira deriuetur à genitoribus in sobolem, cupiditas verò illa propria non item. Et causam cur id ita fiat, eam esse putat Burid. quod ira principium habet in corde; cupiditas autem in neruis. Calor vero cordis est, qui præcipuè semen informat, non ipsa neruorum complexio. Quo fit, vt ira eo magis naturalis dicenda, quam cupiditas sit, quo cor ipsum est natura magis intimum homini quam nerui. Itaque liberandus hîc etiam Aristoteles à calumnia est. Non enim cum magis naturalem iram, quam cupiditatem esse dixit, eam intelligi cupiditatem voluit, quæ communis omnium est, & communium voluptatũ, sed peculiarem, ac propriam, quæ non tam ab intimo naturę principio, quam ab ea vt, quæ dicitur apprehensio, vel à praua consuetudine, vel à voluntatis segnitie proficiscitur. Potest enim hæc Aristotelis ratio alia ratione ita firmari. Is qui male per cupiditatem agit, & ipsa cupiditate vincitur, pluribus vinci potest ex causis, hoc est, vel propter obiectæ rei magnitudinem; quæ iucundissima sit, nec solum vehementer alliciat animum, sed veluti per vim rapiat, ac pertrahat ad se; vel propter naturalem constitutionem corporis humorumque complexionem, quæ plurimos incitat ad obtemperandum cupiditati, vel ob voluntatis inertiam, atque pigritiam, quæ obsistere cupiditati non curat. Vel propter assuetudinem diuturnam, quæ animum ita labefactauit, vt leuissimo cupiditatis impetu moueatur, & concidat. Cum vincitur ex obiectæ rei magnitudine, vel ex naturali constitutione corporis, humorumque complexione, veniam postulat aliquam, quia causæ illæ in nostra potestate non sunt: sed cum vincitur ob segnitiem voluntatis, aut ob assuetudinem diuturnam, nec meretur nec impetrat veniam vllam, quia quicquid improbè facit, omnino sponte, ac voluntate facit. Ira igitur, quæ duobus illis è fontibus erumpit, hoc est ex obiectæ rei magnitudine, qualis est iniuria, quæ ad commouendum animum vim maximam, & vix superabilem habet, & ex naturali humorum complexione, quæ motus in animo gignit subitos, & inconsultos, longè magis, ac sæpius veniam meretur, quam cupiditas, quæ plerumque nascitur è duobus aliis capitibus; negligentia voluntatis, & consuetudine inueterata, quę voluntaria sunt. Et quoniam quæ magis voluntaria sunt, errata, turpiora etiam sunt, quæ minus voluntaria, minus turpia, sequitur, incontinentiam cupiditatis esse turpiorem, incontinentiam autem iræ turpem, & vituperabilem minus. Neque verò hæc pugnant cum iis, quæ in lib. 2. sunt posita, vbi dictum est, cupiditatem magis esse naturalem, quam iram. Cupiditas enim non dicitur ibi magis naturalis, quod à principio naturæ magis intimo nascatur, sicut ira, quæ fontem habet in corde, sed quod naturæ conuenientior sit, quam ira. Existit enim ex re in appetitum suauiter influente, cuiusmodi voluptas est: ira verò nascitur ab iniuria, à qua idem appetitus abhorret. Itaque ira magis est naturalis, quia ex principio magis intimo naturæ, originem ducit, cupiditas est magis naturalis, quia mouetur ex re iocunda, appetitioni naturali congruentiore. Itaque illa naturæ magis intima, hæc eidem naturæ congruentior est.

Tertia Aristotelis ratio petita est ex damno, quod per iram, & cupiditatem infertur aliis, vt inde conficiatur, eam esse turpiorem, à qua maius detrimentum promanat. Eam verò minus turpem, à qua minus damnum existit ad alios: est autem huiusmodi. Turpius, & peius id est, quod nocet insidiosius, & tectius, quam quod palam nocet, & apertè. Cauere quippe possumus aperta damna, occulta & tecta cauere non possumus. Ira verò palam nocet, cupiditas insidiosè. Quæ sane ratio reprehendi non potest, si in eam intelligatur sententiam, in quam proponitur ab Aristot. Cum enim in comparatione peccati occulti, & manifesti paria sunt omnia, peccatum occultum est minus turpe, sed si occultatio fraudem habeat, idque sequatur, & agat, vt plus, ac facilius noceat, peccatum occultius peius, & turpius est. Cupiditas vero per cuniculos & insidias aggreditur, tegitque venenum ad inducendos in fraudem, & decipiendos eos, quibus ad capiendam voluptatem abutitur. Quod à nobis est copiosius explicatum in lib. 2. cap. 3. quæst. 3.

Quarta demum Aristotelis ratio ab iniustitia, quæ cum ira, & cupiditate coniungi solet, est ducta, in hunc modum. Sicut iustitia præstantissima, & perfectissima virtutum omnium est, ita vitiositatum omnium iniustitia est deterrima. Igitur incontinentia illa turpior, & deterior erit, quæ iniustior est. Cupiditatis autem incontinentia iniustior, quam iræ incontinentia est; quia maiorem facit iniuriam is, qui cum delectatione iniuriam facit, quam qui cum tristitia facit. Qui enim cum delectatione facit, magis est voluntarius, quam qui cum animi tristitia facit. Sed cupiditas facit iniuriam cum voluptate, vt cernitur in adulterio. Ira facit iniuriam cum tristitia; cum ipsa, vt in eius definitione dicitur, aut dolor sit, aut necessario cum dolore coniuncta. Deinde. Iniuria non est in ira, sed in eo, qui concitauit alium ad iram. In ipsa verò cupiditate sedem habet iniuria, ac propterea magis indignamur aduersus incontinentem cupiditatis, quam aduersus incontinentem iræ. Huic enim, quia læsus est, iustus est dolor, & iniuriis causa vel iusta, vel aliqua ratione condonanda. Incontinenti autem nihil horum suppetit ad excusandam aut eleuandam iniuriam, quam facit minime prouocatus, aut lacessitus, sed libidinis impotentia permotus. Nihil itaque vincit argumentatio illa aduersus Aristot. qua contenditur, iram iniustiorem esse, quia cædem, verbera, spoliationem videatur expetere. Expetit enim hæc prouocata, & per iniuriam lacessita, adeòque ipsa per se depellere vellet iniuriam, non facere; cupiditas autem à nemine læsa facit iniuriam. Quo fit vt maiori habeatur odio, & multo magis quam ira vituperetur. Totius ergo disputationis hæc demum

Conclusio sit, incontinentiam iræ, collatam cum incontinentia cupiditatis minus turpem esse; idque rationibus ostendi petitis, cum

ab eo, qui per iram aliquid agit, tum ab iis, ad quos agentis ira aliquo modo refertur, & pertinet. Quod attinet ad agentem, siue ad irascentem, primo quidem ira minus est turpis ob remitæ propositam, & obiectam, quæ summam habet ad mouendum animum efficacitatem & vim, cuiusmodi est accepta iniuria, sine qua ira non concitatur: deinde ob humorum naturalem complexionem, constitutionemque corporis, ad ciendam iram accommodatam, ac factam: tum ob irascendi modum, qui cum ratione, aut cum ratiocinatione coniunctus est. Quantum verò pertinet ad eos, in quos iratus commouetur, ira itcm est minus turpis, quam ipsa cupiditas, quia est minus iniuria, tum propter iniuriam, qua prius ab alio lacessitus vltionem expetit, tum ob damnum longe minus, quod infert in corpus, aut res externas ipsis animæ bonis, & virtutibus inferiores, quibus officit cupiditas alios ad libidinem pertrahens aut ad iniquitatem; tum ob ipsum lędendi modum, & nocendi rationem, quæ minime insidiosa est, sed patens, ac manifesta.

Restant illæ rationes initio propositæ; quæ tametsi confutari facile possunt ex dictis, enucleatiorem tamen postulant explicationem. Quod enim in prima dicitur, esse difficilius cupiditati repugnare quam iræ, ac propterea minus turpem esse cupiditatem, quam iram, explanatum est, cum docuimus qua ratione cupiditas, ex aliqua parte sit minus, ex aliqua magis naturalis, quam ira. Ea quippe parte, qua magis est naturalis, est etiam cuiusmodi, vt ei difficilius repugnari queat, non autem ex alia, cuius causa dicitur ira magis naturalis ab Aristot. & eiusmodi esse, cui difficilius resistatur, adeoque veniam aliquam excusationemque mereri. Sed addendum id. præterea nunc est, difficultatem pugnandi aduersus cupiditatem, & obsistendi nasci plerumque ex assuetudine praua & diuturna, vel ex desidia quadam, & segnitie voluntatis. Eiusmodi vèrò causæ tam voluntariæ, ac tam sponte acceptæ culpam & turpitudinem amplificant, non imminuunt. In secunda verò ratione contenditur, esse turpiorem incontinentiam iræ; quia turpem reddit irascentem appetitum longe præstantiorem concupiscente. Sed hoc de turpitudine cupiditatis nihil imminuit: quia cupiditas non turpificat solum appetitum concupiscentem, sed etiam voluntatem, quæ appetitus intelligens est, ac propterea præstantior vtroque est. Dicitur ad extremum in tertia, incontinentes iracundiæ multo magis odio haberi, quam incontinentes cupiditatis, adeoque videri turpiores. Sed nimirum vulgus magis metuit læsionem corporis, aut mortem, iacturamve pecuniæ, quam animæ deformitatem. Sapientes autem homines, virtutisque studiosi longè aliter affecti sunt, ideoque ira magis timetur, odioque maiori habetur à vulgo, non tamen à sapientibus, & virtutis amantibus viris. Timetur denique magis, & odiosior est ira, quam cupiditas; quia terribilior est ob impetum, quo concitatur, ac fertur, non autem propterea, quod turpior, aut deterior sit, vt infra dicemus.

IN CAPVT VI. LIBRI VII.

QVÆSTIO II.

An feritas vitio peior & deterior sit.

SVPERVACANEA existimari potest hæc quæstio, cum feritas ipsa eiusmodi sit improbitas, vt omnem vincere vitiositatem humanam videatur. Sed quoniam ea de re non semper vno sermone, iisdemque verbis loquitur Aristoteles, & rationes quædam sunt, quæ vitium esse ostendant feritate deterius, accersita quæstio, ac superuacua non est, & inquirere protinus oportet, quidè duobus malis deterius, ac peius sit, vitiositas ne, quæ cadit communiter in homines, an feritas quæ congruit belluis, nec in homines conuenit, nisi ferinos, & supra modum humanæ conditionis, improbos ac sceleftos.

Quantum ad Aristotelem pertinet, in hac re decernenda, videtur eius opinio, & sententia variare. Nam in hoc lib. 7. cap. 1. haud dubie feritatem ipso vitio deteriorem facit his penè verbis. Atqui eos homines qui vitio cæteris antecellunt, turpi, ac probroso nomine feros appellamus. Et in cap. 5. Omnis, inquit, modum superans vitiositas, vt amentia, timiditas, & intemperantia, & sæuitia, vel ferina est, vel morbosa &c. His, inquam, verbis omnino significat; feritatem cum vitio comparatam esse peiorem; cum dicat esse summum apicem, & fastigium vitiositatis, ipsius superans conditionem, & captum hominis. Contra verò in hoc eodem lib. 7. cap. 6. quod paulo ante sumus interpretati, est, inquit, feritas minus quidem malum, quam vitiositas sed horribilius. Neque enim est corruptum in illis id quod est optimum, vt in homine, sed eo carent. Simile igitur est, vt si inanimum cum animato conferatur, & quæratur, vtrum sit peius. Innocentior enim, minusque perniciosa semper improbitas est eius, quod principium non habet. Mens autem principium est &c. Vbi docet apertè, feritatem esse minus malum, quam vitiositatem, quia peior est deprauatio principii, quam illius negatio, priuatione. Vitiositas enim est deprauatio principii, & eius, quod in homine est optimum, cuiusmodi est mens, & ratio, quæ vitiositate corrumpitur. Feritas verò, ne ipsa quidem ratione corrupta vtitur amplius, sed spoliat hominem ratione, omnemque ab eo rationis vsuram excludit, adeoque nihil videtur aliud esse, quam negatio vel priuatio rationis. Vitiosus ergo vir qua parte vitiosus est, omni peior & perniciosior est fera, vt à Platone dicitur, & ab Aristot. ac propterea vitiositas ex eorum opinione censeri debet ipsa feritate deterior. Est enim vitiositas armata ratione praua corruptaque, qua caret homo ferinus, adeoque non præeligit. Vbi verò electio non est, vel exigua electio est, aut nulla, minor improbitas est, quam vbi eligitur, & ratiocinando differitur. Quod quia facere non potest vir ferus, dicitur ipsam non habere

rationem. Qui enim ratione non vtitur, censetur rationem non habere, quia perinde se gerit, ac si eam non haberet. Vitiosus itaque ratione abutitur, quod male ratiocinetur, sed qui iam feritatis induit habitum, ne ratiocinatur quidem amplius, & quia ob insitam rationem, quæ non extirpatur vnquam, fera esse non potest, in eo saltem similis esse vult feris, quod non ratiocinetur. Hæc, inquam, ita disserit Aristot. variis locis varia pronuncians.

Ad loca ipsa componenda atque ad Aristotelem ipsum Aristoteli conciliandum, inspicere rationes oportet, quibus ostendi videatur, vitio longè peiorem esse feritatem. Id enim est, quod in hac quæstione summam exhibet difficultatem. Prima. Virtutis Heroicæ cum humana, communique virtute comparatio, similis ac prope eadem est ac illa, qua feritas cum humana, & communi vitiositate confertur. Sed virtus Heroica ita cum humana virtute confertur, vt in ea comparatione sit longe maior & melior. Ergo feritas cum humano, & communi vitio sic comparatur, vt in ea contentione sit peior. Secunda. Habitus animi moralis, quo magis à iusta virtutis mediocritate discedit, eo censetur esse deterior. Sed feritas, quæ versatur in materia temperantiæ, exempli gratia, multo magis à medio temperantiæ recedit, quam ipsa intemperantia. Igitur feritas deterior est quam intemperantia, vniuersèque peior est feritas, quam vitiositas. Tertia. Inter habitus, ille dici debet, & existimari pessimus, qui aduersatur, & contrarius est optimo. Feritas autem inter habitus omnes, optimo aduersatur, hoc est Heroicæ virtuti, quæ citra controuersiam, omnium præstantissimus, ac perfectissimus est habitus. Ergo feritas est pessimus habitus, adeoque vitiositate deterior. Quarta. Malum, quo terribilius est, eo peius existimatur. Sed feritas cum vitiositate collata dicitur ab Aristotele in hoc cap 6. malum terribilius, quam vitiositas. Igitur feritas peior, quam vitiositas est.

Vt quæstionis exoluatur nodus, repetenda quędam ex Aristotele sunt; hoc est, feritatem esse multiplicem. Est enim aliqua ex morbo humorumque deprauatione progenita, qualis in feminis vtero grauidis cernitur, quæ testas, cinerem, terram, carbones expetunt, & edunt. Hæc autem haud ita propriè feritas appellatur, sed morbosa potius affectio dici deberet, cum ad mores, de quibus agimus, pertinere non videatur. Idcoque Aristot. ipse eam interdum à feritate secernit præsertim in cap. 5. huius lib. 7. sic disserens. Vitiositas alia quidem absolutè dicitur vitiositas hoc est ea quæ in hominem cadit, alia cum adiectione, quia vitiositas ferina, aut morbosa, non absolutè &c. & in hoc cap. 6. eiusdem lib. Quemadmodum initio à nobis dictum est, inquit, aliæ sunt affectiones humanæ, & naturales, tum genere, tum magnitudine, aliæ ferinæ, aliæ ex corporis debilitationibus, ac morbis natæ &c. Distinguit igitur affectiones hasce morbosas à ferinis, siue à feritate, cum propriè ferinæ dici, nisi cum adiectione non possint, hoc est ex morbo ferinæ, & feritas ipsa simpliciter appellari feritas non debeat, sed morbosa feritas. Huiusmodi sunt etiã et furores, qui ex humorum temperatione nascuntur, aliæque huiusmodi ægrotationes ac morbi, qui faciunt, vt sensu interiore corrupto, appetantur ea, quæ beluarum propria sunt. Hæc, inquam, feritas ex his nata causis, quę morales non sunt, non est simpliciter, absoluteque feritas illa moralis, quæ culpæ affinis est, & causam habet voluntate quæsitam, non insitam ex ægrotationibus, aut morbis, ac propterea si feritas vnquam dicitur, absolutè feritas haud dicitur, sed cum adiectione feritas ex morbo. Alia feritas est ex aliqua nascens assuetudine, quæ vel communis aliquorum populorum est, vel propria singulorum. Communis quidem eorum est Barbarorum, qui nudi per siluas errant ferino victu, ac solo sensuum affectu propemodum vtentes; singulorum vero propriam facit eorum Aristoteles, qui sibi pilos euellere, aut vngues arrodere soliti sunt. Quæ feritas quoniam voluntaria magis est, magis etiam propriè feritas dicitur, feritas autem absolute non est, sed feritas ex assuetudine; qualis est Scytharum; qui equina carne, & quidem cruda vescuntur. Est ergo tertia feritas ex insigni deprauatione morum, ac voluntatis, diuturnoque vitiorum vsu comparata, quæ ab ipso vitio, specie, formaque non differt, sed est exuperantia quædam vltima eius vitii, in cuius materia versatur, & posita est. Si enim in materia est intemperantiæ, feritas eiusmodi, ferina intemperantia est, si in materia crudelitatis, & inclementiæ, ferina crudelitas appellabitur. Atque hæc est demum simpliciter, & absolutè feritas, à morum humanorum degeneratione, voluntarisque peruersitate, & inueterato vitiorum habitu contracta: quæ omnia culpanda sunt; quia sine summa, extremaque vitiositate non sunt. Ex hac partitione feritatis, nodi quæstionisque solutio prodit huiusmodi, duabus hisce positionibus esplicata.

Prima. Feritas illa, quæ nascitur ex morbis, morbosaque dicitur affectio, minus est mala, quam vitium: sed quæ ab immani morum prauitate, ac diuturno improbitatis, & vitiositatis vsu duxit originem, est vitiositate deterior. Illa enim ratione caret; certe non vtitur, hæc rationem retinet, sed degenerem, & corruptam. Peius est autem per rationem corruptam, quam sine ratione peccare. Id quod melius, & Aristotelis doctrinæ congruentius exponi potest hoc modo. Quid feritas sit & quicquid feritatis nomine significari diximus, id demum ad duo redigi debet genera, quorum primum est eius feritatis, quæ rationis vsum, si minus omnino, certè magna depellit ex parte: omnino enim ille vsus excludi fortasse non potest: alterum eius est, quæ rationis vsum retinet quidem, sed summopere peruertit; sic, inquam, vt hominem rationis insitæ compotem, eiusdem expertem rationis & impotem animi reddere videatur. Ipsa enim ratione vtitur quidem, sed vtitur improbè, ac prorsus abutitur. Feritas ergo, quæ primi generis est, & rationis omnem depellit vsum, dicitur ab Aristotele minus mala, quam vitium, quæ vero posterioris est generis, & rationis quantumuis deprauatæ, corruptæque, ac peruersæ retinet vsum, peior quam vitium est, adeoq; non est ea, de qua pronuntiat

Aristoteles, esse minus malam, quam vitium, & improbitatem. Prima illa est impropriè, Secunda hæc est simpliciter, absolutéque ac propriè feritas. Ratio verò, qua demonstrat Aristoteles, vitiositatem esse deteriorem ea feritate, quæ nascitur ex naturæ deprauatione, morbisque, & eiusmodi feritatem minus esse malam, quàm vitium, hæc videtur esse, & explicari plane sic potest: ille peior est habitus, qui superiorem, præstantioremque deprauat hominis partem, hoc est intelligentiam, ac voluntatem, quàm qui partem tantummodo sentientem corrumpit. sed feritas, quæ nascitur ex morbis, & humorum praua constitutione, aliaue huiusmodi causa, partem tantummodo deprauat animæ sentientis, non intelligentiam, & voluntatem. Vitiositas autem intelligentiam simul, voluntatemque deprauat: intelligentiam quidem, quia vir vitiosus tametsi ratiocinatur, prauè tamen, ac malè ratiocinatur; voluntatem verò, quia vir idem vitio corruptus ea vult, & expetit, quæ sic ab hominis conditione dissentiunt, vt bestiarum propria iudicentur. Deinde huiusmodi vir ferus, hoc est eo feritatis habitu deprauatus, qui morbolus est, & morbosa dicitur affectio, rationis vsum vel non habet vllum, vel prope non habet, & quod inde consequens est, electione non vtitur: impeditur enim morbo, sicut insanus, quo minus vti ratione possit, qua præditus alioqui est. Qui autem vti ratione, & electione non potest, vti eis male vel rectè non potest. quo fit, vt eius intelligentia, & voluntas, moralis omnis probitatis, atque improbitatis, expertes sint. Vitiositas autem inficit, vt diximus, intelligentiam, ac voluntatem, adeóque moralem vtrique improbitatem affert, qua nihil homini deterius est. Vitiositas igitur est homini perniciosior ac peior, quàm feritas ex morbo vel ex alia morbo simili proueniens causa. sicut enim vitiosus cibus est longe deterior eo, qui neque bonus neq; malus sit, ita vitiositas, quæ venenata, & virosa penitus est, longe peior est, quàm feritas illa, quæ quoniam electione caret, & vsu rationis, nec probitatem, nec improbitatem impartitur. Ad hæc. Prauitas animatorum, inanimorum prauitate deterior est, & vir iniustus peior est, quam iniustitia: quia prauitas quo plus habet ex principio cognoscente, dirigente, ac ratiocinante, eo nocere plus potest, eoque propterea peior est: sæuissima quippe iniustitia est habens arma, inquit Aristot. Animatum autem plus habet ex principio cognoscendi, quàm inanimum, & vir iniustus, quàm iniustitia, quia iniustitia ipsa per se est in appetitu absque cognitione: vir autem iniustus obtinet cognitionem & rationem ostendentem iniustitiæ modum, formamque nocendi, & inique agendi. Sed humana vitiositas, qualis est, exempli causa, intemperantia, ita cum homine fero comparatur, sicut animatum cum inanimo, & vir iniustus cum iniustitia. intemperatus quippe rationis vsum retinet, hoc est nocendi principium; homo ferus non retinet, & vir iniustus intelligendi, & cognoscendi, hoc est inique agendi principium habet, quo caret iniustitia. Vitiositas igitur humana ipsa feritate deterior, & nocentior est, & vere, ac tamquam omnium ore iam dicitur, nihil in Republica perniciosius esse, quàm iurisconsultos, aliosque sapientes viros, vbi deprauentur, & esse velint iniusti.

Secunda Positio Feritas ipsa, quæ minus esse mala dicitur ab Aristot. quam vitium, est tamen ex eodem Aristotele vitiositate terribilior. quod Aristotelis pronunciatum putari verum debet ex opinione communi, vulgarique hominum, non ex proborum, sapientiumque sententia. Viris enim bonis, ac sapientibus nihil est vitio terribilius: communibus autem hominibus est horribilior feritas & affectio illa morbosa, quam vitium. Quod enim terribile hominibus est, propter vehementem, quem habet impetum, est terribile: ac tum præsertim, cum id quod tam vehementem impetum habet, insolitum est, & insuetum. ab his enim rebus horribilibus cauere nondum didicimus, ac propterea cum repente accidunt, exterrent, & exanimant etiam viros fortes: feritas autem illa morbosa, impetum habet longe maximum; quippe quæ sine vllo rationis frœno defertur; & insolita est, atque insueta, quia rarissimi sunt qui feritate laborent, vt idem docet Aristot. Quin ipsis quoque sapientibus, & bonis hominibus videri potest aliqua ratione terribilior. quia cum omni rationis vsu careat, non habet se compescendi principium vllum, & facultatem: Vitiositas autem quoniam rationis non deposuit vsum, sed tantummodo peruertit, retinet adhuc principium, facultatemque se cohibendi, adeoque ipsis quoque bonis, & cordatis viris videri feritas illa terribilior horribiliorque quam vitium potest.

Quod ad argumentationes initio propositas attinet, explosę iam sunt. Demonstrant enim tantummodo, feritatem illam quæ simpliciter est, absolutéque, ac propriè feritas qualis est quæ nascitur ex summa deprauatione morum, & voluntatis, quæque vitij suprema quædam exuperantia, & veluti fastigium est, esse vitio deteriorem. adeóque, ne illa quidem ratio, quæ princeps, ac potissima videtur esse, ab Heroica virtute petita, cui feritas opponitur, aliquid ostendit amplius, quam hanc eandem propriam absolutamque feritatem. Heroicæ virtuti oppositam esse, ac propterea peiorem existimari debere, quam vitium ipsum, quemadmodum existimatur, & est melior Heroica virtus, quam virtus humana. Si enim comparatio sit feritatis ex morbo genitæ cum Heroica virtute, non potest huic dici opposita feritas, quæ in eodem genere non est.

CAPVT VII. LIB. VII.

DE CONTINENTE, INCONTINENTE, Tolerante & Molli.

SVMMA.

Continentia & incontinentia cum alijs habitibus, quibus similes sunt, comparantur.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Continentia, & incontinentia communem cum Temperantia, atque intemperantia & cum tolerantia, ac mollitie materiam habent.*
2. *Probitatem etiam continentia & incontinentia improbitatem habent, quæ cum iisdem habitibus comparari queat.*
3. *Incontinentia, quæ dicitur humana, in duas distingui species, aut genera potest.*

PARS PRIMA CAP. VII. LIB. VII.

Περὶ δὲ τὰς δι' ἁφῆς καὶ γεύσεως ἡδονὰς, καὶ λύπας, καὶ ἐπιθυμίας, καὶ φυγὰς, περὶ ἃς ἥτε ἀκολασία, καὶ ἡ σωφροσύνη, διωρίσθη πρότερον. ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν, ὥστε ἡττᾶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους· ἔστι δὲ κρατεῖν, καὶ ὧν οἱ πολλοὶ ἥττους. τούτων δ' ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατὴς, ὁ δ' ἐγκρατὴς, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς, ὁ δὲ καρτερικός. μεταξὺ δὲ τῶν πλείστων ἕξις, κἂν εἰ ῥέπωσι μᾶλλον πρὸς τὰς χείρους. ἐπεὶ δ' ἔνιαι τῶν ἡδονῶν, ἀναγκαῖαί εἰσιν, αἱ δ' οὔ· καὶ μέχρι τινός· αἱ δ' ὑπερβολαὶ, οὔ. οὐδ' αἱ ἐλλείψεις. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἐπιθυμίας ἔχει καὶ λύπας. ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων, ἢ καθ' ὑπερβολὰς· ἢ διὰ προαίρεσιν, καὶ δι' αὐτὰς, καὶ μηδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος. ἀνάγκη γὰρ τοῦτον μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος· ὁ γὰρ

Erga eas autem, quæ tactus, sunt, & gustatus voluptates, & erga dolores, cupiditates, & fugas, circa quas intemperantia, & temperantia definita est prius: contingit ita rem se habere, vt vincatur aliquis etiam ab ijs, quibus multi meliores sunt, & vincat ea, quibus multi sunt inferiores. Horum autem is, quidem circa voluptates incontinens est, is autem continens, hic verò circa dolores mollis, hic autem tolerans. in medio autem horum sunt plurimorum habitus, tametsi magis ad deteriores inclinant. Quia vero sunt voluptatum aliquæ necessariæ, aliæ autem non, & quadamtenus; exuperantiæ verò non sunt, nec defectus: Similiter etiam in cupiditatibus se res habet, & doloribus. qui exuperantias persequitur rerum iucundarum, aut eas per exuperantiam persequitur, vel ex electione, & propter ipsas, & non propter aliud inde proueniens, intemperatus est. Necesse quippe est, hunc non esse pœnitentem: quapropter insanabilis est. is enim

quem

μὴ μεταμελητικὸς, ἀνίατος. ὁ δὲ ἐλλείπων, ὁ ἀντικείμενος· ὁ δὲ μέσος, σώφρων. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ φεύγων τὰς σωματικὰς λύπας, μὴ δι' ἧτταν, ἀλλὰ διὰ προαίρεσιν. τῶν δὲ μὴ προαιρουμένων, ὁ μὲν ἄγεται, διὰ τὴν ἡδονήν· ὁ δὲ διὰ τὸ φεύγειν τὴν λύπην. τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας. ὥστε διαφέρουσιν ἀλλήλων.

quem non pœnitet, est insanabilis. qui autem in defectu est, huic opponitur. medius vero est temperans. similiter etiam qui fugit corporis dolores, non quod inferior sit, sed propter electionem. Eorum autem, qui non eligunt, hic quidem ducitur voluptate, hic vero quia fugit dolorem à cupiditate prouenientem. Quare differunt inter se.

EXPLANATIO.



QVATVOR Habitus sunt, qui quoniam in eadem versari videntur materia, videri etiam possunt iidem, & inter se nulla prorsus nota distingui: sed distinguuntur. Habitus autem hi sunt; continentia incontinentia: tolerantia siue constantia, aut perseuerantia, mollities, seu mollitudo. Comparat ergo illos inter se, vt videamus, qua ratione inter se quoque differant, ac distinguantur. Ponit autem primum, priores duos habitus versari in voluptatibus, posteriores in doloribus corporis, quà persequando, quà fugiendo, ac propterea tolerantiam, quæ persequitur cum continentia, mollitiem, quæ fugit, cum incontinentia comparari sic posse ait, quemadmodum continentia cum temperantia, & incontinentia cum intemperantia comparatur. Duplici igitur modo, ac ratione versari ait homines in voluptatibus, & in doloribus. quod enim ad voluptates attinet, aut vincuntur ab iis voluptatibus, quas plerique superant, adeóque sunt incontinentes, aut vincunt voluptates illas, à quibus plerique superantur, adeóque dicuntur continentes. In doloribus autem vel superantur ab iis, quos plerique vincunt, & molles sunt, vel superant eos, à quibus plerique vincuntur, & tolerantes, siue constantes, aut perseuerantes appellantur. Quatuor ergo similes inter se habitus, aut veluti præparationes ad habitus sunt, continentia, incontinentia, tolerantia, & mollitudo; quarum differentia, & distinctio petitur à voluptatibus, & doloribus, vt dictum est. Cæterum inter hæc plurimos ait habitus reperiri medios, qui non sunt omnino continentia, vel tolerantia, nec incontinentia, vel mollitudo, & tamen in iisdem voluptatibus, doloribusque versantur. Cum enim gradus plures, vt hunc locum interpretatur Aspasius, in vehementioribus, aut leuioribus voluptatibus, ac doloribus designandi sint, fieri non potest, quin pro illa varietate, ac distinctione graduum, plures etiam habitus intermedii sint. Quippe incontinens superatur non modo à magnis cupiditatibus, verum etiam à minoribus, hoc est ab iis, quas longè plurimi superant: continens autem vincit magnas cupiditates, & vehementes. Si quis ergo superauerit cupiditates haud ita magnas, videbitur esse minus sanè perfectus, quàm continens, nec tamen ita imperfectus, vt incontinens, qui superatur à minoribus, & à leuibus: & qui mediocribus resistit doloribus videtur tolerante quidem imperfectior qui vincit magnos, sed minus imperfectus, quàm mollis, qui vincitur à minoribus. Quo fit, vt constituendi videantur habitus quidam intermedii, qui medias hasce voluptates, ac dolores, siue voluptatum, & dolorum gradus etiam complectantur. Sed illud hîc adiungit. Aristot. eiusmodi medios habitus declinare potius ac vergere ad deteriores, quàm ad meliores, hoc est, intermedium illum habitum inter continentem atque incontinentem, & illum inter tolerantem, ac mollem pertinere potius, ad incontinentiam, ac mollitudinem, quàm ad continentiam, & tolerantiam accedere. Hæc ad summam inter hos habitus differentia est. sed nominatim inter incontinentem, & mollem ea quoque notabilis erit, quod vterque versatur quidem in voluptatibus, & doloribus, sed varia tamen ratione, ac modo incontinens in eo magis est, vt persequatur voluptates. mollis autem magis in eo, vt fugiat, & auersetur dolores. sed quia voluptatibus officiunt dolores; & dolores oriri videntur ex absentia, & desiderio voluptatum, fugit dolores incontinens, voluptates expetit, & sequitur mollis. Quod sane discrimen etiam in continentia, & tolerantia cerni facile potest. Continentia enim id potissimum agit, vt voluptatibus, & cupiditatibus obsistat,

& tolerantia id in primis, ac præcipuè propositum habet, vt vincat tristitias, & dolores persequendo, sed quia dolores sæpe faciunt, vt minus voluptatibus obsistatur, & voluptates, voluptatumque cupiditas impedimento sæpe sunt, quo minus tristitiæ resistatur: ac dolori, fit, vt continens aduersus dolores puguet, & tolerans non doloribus tantum, sed voluptatibus quoque bellum indicat, & faciat.

Quia verò sunt aliquæ voluptatum &c.] Nouam hic differentiam inter eosdem habitus inuenit, quam ab eorum comparatione cum temperantia, atque intemperantia reperit. Vt enim continentia est temperantiæ similis ; & incontinentia intemperantiæ ; ita tolerantia & mollitudo cum eadem temperantia atque intemperantia comparari propter similitudinem debent. Nam etiam temperatus vincere conatur animi tristitiam, quæ nascitur ex desiderio voluptatum , & intemperatus eamdem tristitiam, & dolorem auersatur, ac fugit. Sed vt planior differentia sit , quæ tolerantiam , & mollitiem , continentiamque , & incontinentiam à temperantia , intemperantiaque distinguat, illud iterum hic ponit, quod sæpe de corporis voluptatum vario genere disseruit. Alias quippe ait esse delectationes necessarias: alias verò superuacaneas & minime necessarias. illas esse, quæ capiuntur vniuersim ex cibo, has quæ sumuntur ex cibo delicatiori. Quin illas ipsas, quæ necessariæ sunt, ait necessarias esse quadamtenus, atque ad certum aliquem vsq; finem, cum sit etiam cibi communis definitus aliquis modus, & mensura, quam prætergredi nefas sit. Sicut enim defectus , & id quod est parum aliquid, demit ad vitam tolerandam homini necessarium, ita quod est nimium, & ipse rerum necessariarum exuperantiæ eidem homini tribuunt aliquid quod exigendæ vitæ superuacaneum sit. Quo posito, ait illum verè propriéque intemperantem esse, qui persequitur eximias , exquisitasque corporis voluptates, fugitque tristitias , & dolores oppositos; vel eum, qui tametsi delectationes non quærit eximias , & exquisitas, quærit tamen in communibus, & necessarijs quod nimium est, expetitque huiusmodi voluptates exuperanter haud ob aliam vtilitatem inde nascentem, aut ob aliam causam finemque, quam ptoptet ipsasmet voluptates. Gulosus enim vir, ac libidinosus in delectatione, ac voluptate omne animi consilium , & propositum collocat, ita prorsus, vt quamquam ex ipsa nullus præterea fructus, aut vtilitas exsisteret amplior , eam tamen expeteret, ac sequeretur idque volens ac prudens, & ex animi certo , deliberatoque consilio. Quo fit vt intemperati sint insanabiles, inquit, & corrigi pœnitentia non possint, quia in proposito hærent immobiles. adeóque pœnitentiæ sunt expertes: quem autem facti non pœniret, is insanabilis est, & emendari non potest. Non enim in voluptate inuenit amaritiem pœnitentiæ, quæ reuocat animos ad sanitatem. Quæ profectò non sic accipienda sunt, quasi velit Aristoteles affirmare, intemperatem omnino sanari, emendarique non posse. sanatur enim, corrigiturque non semel : sed quoniam id, & difficile & rarò fit, ac si vir intemperatus cum incontinente comparetur, difficilius, ac minus sæpe corrigitur , & sanatur , non simpliciter absolutéque sed comparatè intemperans insanabilis appellatur. Intemperato per defectum oppositus est ille, quem sensu carentem vocauit in lib. 3. quod etiam necessarias respuat voluptates, non quidem omnes, vt rem interpretatur Linconiensis; sed plerasq; illas tantummodo capiens quæ prudentium iudicio non sint satis. Quibus intermedius est temperatus, vt explicatum est in lib. 3. cap. de temperantia. Ex his igitur exsistere vult inter intemperatum, incontinentem, ac mollem idoneam differentiam. Intemperatus enim delectationes sequitur, fugitque tristitias, ac dolores ex animi consilio , & electione; incontinens autem, & mollis , haud ex animi consilio: sed ex impetu animi, affectusque perturbatione delectationes easdem & voluptates exquirit. Ipse autem incontinens à molli differt in eo, quod incontinens ad agendum incontinenter à delectatione ducitur; mollis autem ducitur , vinciturque à tristitia, & dolore, quibus expugnari se patitur, & succumbit ob desiderium voluptatis. mollis quippe is est, qui tristatur, & dolet ex eo , quod re summopere concupita se spoliatum intelligat. Sic ergo se habent hi tres habitus , & sic differunt inter se. Intemperatus ex animi certo proposito persequitur voluptates , dolores oppositos , ac tristitias fugit : incontinens non ex animi certo consilio , & electione persequitur easdem , sed ex affectu , & perturbatione vehementi auersaturque dolores voluptati contrarios. mollis dolores, ac tristitias fugit vinciturque ac deficit ex parua tristitia.

Sed vt epilogo comprehendamus omnia, sic statuamus. Habitus hi, de quibus est sermo, & congruunt & differunt inter se. Congruunt primo quidem in materia, quæ omnium communis est, continenturque voluptatibus gustatus & tactus, doloribusque voluptatibus hisce contrariis. Deinde congruunt etiam in ipso tractandæ materiæ modo. Nam temperatus continens, & perseuerans siue tolerans vincunt cupiditates voluptatum, intemperatus incontinens, & mollis ab iisdem cupiditatibus superantur. Quibus autem rebus differant, ex definitione singulorum intelligetur.

Continens est qui non vincitur à forti vehementique cupiditate, ac voluptate, siue cibi potusque, siue tactus, ac veneris. Tolerans siue perseuerans, & constans is est, qui non deijcitur, prosterniturque magnis doloribus atque tristitiis, qualis est qui fortiter, & æquo sustinet animo famem, sitim, algorem, orbitatem, solitudinem, bonorum iacturam, aliaque huiusmodi infortunia, & res asperrimas. Itaque continentem definimus, & metimur ex voluptatum, cupiditatumque victoria, tolerantem & constantem ex victoria de doloribus, & tristitia Incontinens autem est is, qui vincitur à voluptate gustatus, aut veneris, & quamuis æque dici possit incontinens, siue à magnis siue à paruis delectationibus superetur, propriè tamen is dicitur, qui à parua, leuique vincitur voluptate, veluti, qui à vulgaris obuijque cibi exuperantia vinci se sinit, aut qui cum turpi, fœdaque fœmina consuetudinem habet. Mollis contra ille est, qui dolore, atque tristitia, aut labore corporis vincitur. Quamquam autem hic etiam, siue magnis ac vehementibus, siue paruis & leuibus vincatur doloribus ac laboribus, appellari sollet mollis: propriè tamen is mollis est, qui leui tristitia, aut labore vincitur: euiusmodi est qui ne famem quidem, aut sitim, aut frigus exiguum perferre potest. Temperatus est, qui in voluptatibus vitæ necessariis gustus tactusque capiendis obtinet mediocritatem, respuitque non necessarias ac superuacaneas: & quantum est satis, doloribus obsistit, qui cum à respuenda nimia, & inconcessa voluptate retardarent. Intemperatus est, qui ex electione, certoque consilio easdem voluptates sequitur, fugitque tristitias omnes, doloresque, quibus corporis ac sensuum oblectationes impediuntur. Sed videtur, dicet aliquis, intemperatus nihil ab incontinente differre, cum vterque superuacaneas voluptates expetat, & persequatur. Respondetur, eos, quod ad materiam attinet, non differre, quia persequuntur easdem voluptates differre tamen ipso modo persequendi, cum incontinens vehementi cupiditatis commotione concitatus: intemperans autem ex animi proposito & electione delectationes persequatur, hoc est ideo quòd sic vult, & ita decreuit se facturum: tametsi cupiditatis ingenti perturbatione non incitetur. Quapropter ætate admodum prouecti viri, ac iam senes adhuc libidini succumbentes intemperati potius, quàm incontinentes habendi sunt, cum ex improbo potius habitu voluntate, propositoque contracto, quam ex vehementi cupiditate labantur.

PARS II. CAP. VII. LIB. VII.

Παντὶ δ' ἂν δόξειε χεῖρον εἶ(ναι), εἴ τις μὴ ἐπιθυμῶν, ἢ ἠρέμα, πράττοι τι αἰσχρὸν, ἢ εἰ σφόδρα ἐπιθυμῶν. καὶ εἰ μὴ ὀργιζόμενος τύπτοι, ἢ ὀργιζόμενος. τί γὰρ ἂν ἐποίει ἐν πάθει ὤν; διὸ ὁ ἀκόλαστος χείρων τοῦ ἀκρατοῦς. τῶν δὴ λεχθέντων, τὸ μὲν μαλακίας εἶδος μᾶλλον, ὁ δ' ἀκόλαστος. ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής· τῷ δὲ μαλα-

Vnicuique autem videatur peior esse, si quis minime concupiscens, aut leuiter, faciat aliquid turpe, quam si vehementer concupiscens; & si non iratus verberet, quam si iratus. Quid namq; faceret in perturbatione positus? Idcirco intemperatus est deterior incontinente. Horũ igitur, quos diximus hic quidem ad mollitudinis speciem magis pertinet, alter autẽ est incontinens. Opponitur vero incontinenti continens, & molli tolerans.

χῶ ὁ καρτερικός· τὸ μὲν γὰρ καρτερεῖν ἐστὶν, ἐν τῷ ἀντέχειν, ἡ δὲ ἐγκράτεια ἐν τῷ κρατεῖν. ἕτερον δὲ τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἡττᾶσθαι τοῦ νικᾶν. διὸ καὶ αἱρετώτερον ἐγκράτεια καρτερίας ἐστίν. ὁ δὲ ἐλλείπων πρὸς ἃ οἱ πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι, καὶ δύνανται, οὗτος μαλακὸς καὶ τρυφῶν. καὶ γὰρ ἡ τρυφὴ, μαλακία τίς ἐστιν. ὃς ἕλκει τὸ ἱμάτιον, ἵνα μὴ πονήσῃ τὴν ἀπὸ τοῦ αἴρειν λύπην. καὶ μιμούμενος τὸν κάμνοντα, οὐκ οἴεται ἄθλιος εἶναι, ἀθλίῳ ὅμοιος ὤν. ὁμοίως δὲ ἔχει, καὶ περὶ ἐγκράτειαν καὶ ἀκρασίαν. οὐ γὰρ εἴ τις ἰσχυρῶν καὶ ὑπερβαλλουσῶν ἡδονῶν ἡττᾶται, ἢ λυπῶν, θαυμαστὸν, ἀλλὰ καὶ συγγνωμονικὸν, εἰ ἀντιτείνων, ὥσπερ ὁ Θεοδέκτου Φιλοκτήτης ὑπὸ τοῦ ἔχεως πεπληγμένος, ἢ ὁ Καρκίνου ἐν τῇ ἀλόπῃ κερκύων, καὶ ὥσπερ οἱ κατέχειν πειρώμενοι τὸν γέλωτα, ἀθρόον ἐκκαγχάζουσιν, οἷον συνέπεσε Ξενοφάντῳ. ἀλλ' εἴ τις πρὸς ἃς οἱ πολλοὶ δύνανται ἀντέχειν, τούτων ἡττᾶται. καὶ μὴ δύναται ἀντιτείνειν, μὴ διὰ φύσιν τοῦ γένους, ἢ διὰ νόσον, οἷον ἐν τοῖς σκυθῶν βασιλεῦσιν ἡ μαλακία διὰ τὸ γένος, καὶ ὡς θῆλυ πρὸς τὸ ἄρρεν διέστηκε. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ παιδιώδης ἀκόλαστος εἶναι· ἔστι δὲ μαλακός· ἡ γὰρ παιδιὰ ἄνεσίς ἐστιν εἴπερ οὖν ἀνάπαυσις. τῶν δὲ πρὸς ταύτην ὑπερβαλλόντων ὁ παιδιώδης ἐστίν.

Nam tolerare est positum in resistendo, continentia vero in vincendo. Diuersum autem est resistere, & vincere, quemadmodum non vinci, & vincere. Proptereaque optabilior est continentia, quam tolerantia. Qui vero deficit in ijs, aduersus quæ plerique & repugnant, & præualent, hic mollis & delicatus est. (Etenim deliciæ mollitudo quædam est) vt qui trahit pallium, vt non patiatur in sustollendo molestiam: & imitans defatigatum, non putat se miserum esse cum misero similis sit. Similiter vero se res habet etiam circa continentiam, & incontinentiam. Neque enim si quis fortibus, & modum excedentibus voluptatibus vincitur, aut doloribus, id mirabile est, sed etiam condonandum si resistens sit, vt Theodectæ Philoctetes à vipera morsus, aut Carcini in Alope Cercyon: & sicut ij, qui comprimere conantes risum, cumulatum effundunt; quale contingit Xenophanto. Sed si quis, quibus multi possunt resistere, ijs vincitur, nec potest repugnare, non propter naturam generis, aut morbum, quemadmodum in Scytharum regibus, mollities propter genus est, & quasi femina à masculo differt. Videtur vero etiam iocosus intemperans esse: est autem mollis. Iocus enim relaxatio est, si quidem requies est. Eorum autem, qui in hoc modum excedunt, iocosus est vnus.

EXPLANATIO.



AD HVC AMPLIOREM inter hos habitus differentiam inuestigat ab eorum improbitate, vel probitate. Comparat enim iterum illos inter se, inquiritque, quis eorum melior, aut deterior sit. Comparat autem primo intemperatum cum incontinente, ac molli, deinde incontinentem ipsumcum eodem molli. Igitur aggressus ostendere, intemperatum esse incontinente peiorem, sic differit. Quicumq; turpiter agit,

haud vehementer, & enixè concupiscens id, quod turpiter agit, sed leuiter, ac remisse, illo deterior est, qui agit idem vehementi, impotentique cupiditate turbatus, & concitatus, quemadmodum ille, qui minime iratus aliquem percutit, deterior est, quàm si percuteret iratus: quid enim facturus esset occupatus incitatusque animi perturbatione, inquit, qui minime perturbatus, nullaque compulsus Indignatione percussit? Nempe deterius, & ferocius ageret in perturbatione positus, si extra commotionem omnem tam insolenter, & crudeliter egit. Sed intemperatus minime concupiscens, certè remissè leuiterque concupiscens, & libidine mediocriter incensus improbè; ac turpiter agit. non enim cupiditatis immoditæ, libidinisque vincitur vi, sed ex animi consilio volens, & eligens deditionem facit, & sine defensione dat manus. Igitur est illo deterior, qui per impotentiam cupiditatis, & vehementi libidinis impetu compulsus, repugnans, & resistens ruit tamen in præceps, ac turpiter agit. At incontinens id quod incontinenter, & turpiter agit, vehementissime concupiscens agit, nec ex electione, animique consilio, sed ex impotentia cupiditatis, ac summa perturbatione commotus agit. Minus ergo quam intemperatus est improbus, & intemperatus ipso est incontinente deterior. De intemperato, inquam, & incontinente sic disserit.

Opponitur verò incontinenti &c. Comparat nunc continentem cum tolerante, siue constante, ac perseuerante, & continentem cum molli; contenditque primum, ac demonstrat, continentiam esse meliorem, & magis expetendam, quàm tolerantiam. Sic autem disputat: Continentia in eo posita est, vt vincat voluptatum delectationumque cupiditatem, tolerantia autem in eo solum, vt à doloribus ac tristitijs non vincatur. At melius est & optabilius vincere, ac superare, quam tantummodo non vinci, ac non expugnari. Melior igitur, ac magis expetenda continentia, quam tolerantia est. De molli demum, atque incontinente inter se collatis, antequam videamus quid disserendo demonstret & pronuntiet, ponendum est ex Aspasio, illum esse mollem, qui vincitur à minimis molestijs, atque tristitijs, ac nominatim ab ijs, à quibus non vinceretur incontinens, quo fiat, vt mollis incontinente peior, & deterior sit. quod hoc modo probat, & vincit Aristot. Ille, qui à leuioribus vincitur aduersarijs, eo deterior est, qui solum vincitur à maioribus, & fortioribus. sed vir mollis à tristitiis & doloribus vincitur, qui minores ac leuiores sunt, quàm voluptates, atque tristitiæ à quibus incontinens expugnatur. Ergo vir mollis incontinente deterior est: Qua ratiocinatione sic exposita subiungit, mollem esse delicatum, siue tenerum, Græce enim dicitur τρυφῶν à τρυφάω, quod est delicate vitam ago, vnde etiam τρυφερὸς delicatulus, & tener. perinde ac si deliciæ mollitudinis quædam species; & genera sint. ait enim, delicias esse mollitiem quamdam. De delicato igitur id primum enunciat, delicatum eum esse proprie, qui omnem refugiat, auerseturque tristitiam ex labore prouenientem, quasi dicat, eum esse, qui generatim tristitias omnes, & molestias odio habeat, imprimisque labores defugiat corporis, quæ illi potissimum molestia est odiosior. idque similitudine illustrat, & exemplo eius qui cœnosa gradiens via, pertrahit per lutum vestes defluentes, ac laxum pallium ex odio laboris, quam in ijs attollendis, aut se succingendo perferre cogeretur. Enunciat secundo, delicatum fugere laborem, ac miseriam plusquam satis, sed tamen esse laboranti & misero similem: quia deinceps necesse habet eluere vestes infectas ac perferre laborem longe maiorem, & eo duriorem, quem fugiebat; cum difficilius, ac laboriosius sit, vestes eluere ac purgare, quàm cadentes attollere, vel se præcingere. Apud Romanos quoque trahere flugas vestes, fuit eius mollitudinis indicium quæ Græcis est τρυφή, notatusque Iulius Cæsar puer est, quod esset male præcinctus.

Neque enim si quis à fortibus &c.]Submouet hic quod ex dictis, ac pronunciatis opponi possit. Cum enim dictum iam sit, eum incontinentem esse, qui delectationibus vincitur, eum mollem qui dolore, ac tristitia superatur, credat fortasse aliquis, omnem omnino hominem, qui voluptatibus vincatur, incontinentem esse, & qui doloribus superetur, esse mollem. Respondet igitur iis, qui hoc fortassis intertogando quærant, eum, qui magnis, admodumque optabilibus voluptatibus, & doloribus apprime fortibus, ac vehementibus obsistens, ac repugnans aliquando vincitur, nec incontinentem esse, nec mollem. idque hac ratiocinatione demonstrat. Ille qui condonationem meretur & venia dignus est;

neque incontinens est, neque mollis. neuter enim horum condonationem meretur aut dignus est venia. Sed qui victus est à magnis delectationibus, acerbissimisque tristitijs contra reluctans, & pro viribus obsistens, condonationem meretur, & dignus habetur venia. Ergo vir huiusmodi neque incontinens est, neque mollis. Et quoniam prima huius argumenti propositio explanatissima est, & in confesso, assumptum probat, geminoque confirmat exemplo: quorum primum est Philoctetis apud Tragicum Theodectem, qui Aristotelis auditor fuit, & quinquaginta, quas scripsit, nobilitatus est fabulis, iniuria temporis amissis: inter quas illa etiam interijt, vbi Philoctetes ictus à vipera inducebatur dolens, ac post tolerantiam animi plurimam, incrudescentibus magis, magisque doloribus, ad extremum inclamans Κόψατε τὴν ἐμὴν χεῖρα· præcidite manum meam. Ita rem tradit interpres Aspasius è Tragœdia Theodectis, quæ iam diu perijt. sed compensabit huius fabulæ iacturam, & casum hunc præstabit ea Sophoclis Tragœdia superstes, quæ Philoctetes inscribitur. Ibi enim facit hunc hominem septem cum nauibus ad Troianam expeditionem profectum, & in Lemno insula, dum ad peragendum sacrificium aram Mineruę repurgat, ab hydro demorsum, atque ob impotentiam animi grauiter eiulantem acerbéque dolentem, ideoque à Græcis in littore, dum dormiret, relictum, vt ibi à Vulcani Sacerdotibus curaretur: quam rem ipse quoque commemorat, & narrat Homerus in Iliad. β

verum tunc ipse relictus
A Danais in Lemno aberat, sæuosque dolores
Perpetiens tolerabat, & immensos cruciatus
Vulnere tabifico, quod ab hydri sanguine diri
Ceperat &c.

Ἀλλ' ὁ μὲν ἐν νήσῳ κεῖτο κρατέρ' ἄλγεα πάσχων,
Λήμνῳ ἐν ἠγαθέῃ, ὅθι μιν λίπον υἷες Ἀχαιῶν
Ἕλκει μοχθίζοντα κακῷ ὀλοόφρονος ὕδρου.

Nobilis est apud Ciceronem locus in Tuscul. 2. de gemitu & eiulatu Philoctetæ. Aspice inquit Philoctetam, cui concedendum est gementi. Ipsum enim Herculem viderat in Oeta magnitudine dolorum eiulantem. Nihil igitur hunc virum sagittæ, quas ab Hercule acceperat, tum consolabantur,

Cum è viperino morsu venæ viscerum
Veneno imbutæ tetros cruciatus cierent.

Itaque exclamat, auxilium expetens, mori cupiens

Heu quis salsis fluctibus mandet
Me ex sublimi vertice saxi?
Iamiam absumor. Conficit animam
Vis vulneris, vlceris æstus.

Alterum ad eamdem rem explicandam exemplum petit à Carcino poëta item Tragico Agrigentino apud Aristot. in poëticis, & apud Suid. qui cum fabulam meditaretur, à Serpente percussus occubuit. Is Alopen Tragœdiam fecit, in qua Cercyon pater, deprehensa Alope filia vtero grauida, authorem ab ea facinoris exquirit, qui Neptunus fuerat. Vbi hoc didicit pater, eiulatus grauissimos edidit, ac tanto dolore correptus est, vt vitam sibi acerbissimam putaret, eamque protinus abrumpere cuperet. Hæc ita scribit idem Aspasius ex Carcini Tragœdia, quam forsitan ipse legerat. Ob hos igitur tam graues, acerbosque dolores, & eiulatus ex doloribus editos, horum nemo incusabitur, sed veniam quisque potius impetret à prudentibus rerum æstimatoribus. Nec dicatur aliquis eorum mollis, inquit Aristoteles, cum mollis ille proprie fit, qui dolores vsitatos, quos plerique perferunt, tolerare non possit, nec doloribus, ac tristitiæ tam magnæ reluctetur, sed primo calamitatis impetu succumbat, & prosternatur. Huic enim longè dissimiles ii sunt ita magnis exerciti doloribus, & sapientium poëtarum Tragœdiis nobilitati. Quippe volebant, & quantum poterant, nitebantur obsistere dolori suo, sed ad extremum insolita magnitudine victi, inclamauit ille: manum mihi præcidite; hic ex insolentis impatientia mœstitiæ in clamores erupit, & vitam quam deferere non poterat, sibi mortem putauit. Ac nouo id explicat eorum exemplo, qui risum tenere diu, multumque conati, tandem aliquando collectum, & cumulatum repente totum simul, & confestim effundunt: quod Xenophanto quondam accidisse confirmat. Vellet

Aspasius huius exemplum hominis ad superiora referri, sic inquam, vt vel serpente demorsus Philoctetes, vel atroci aliqua lacessitus iniuria dolorem retentum, in potestate ad extremum continere non potuerit; sed quoniam nos latet historia, satius, & huic loco congruentius est arbitrari hunc hominem continere, ac comprimere risum voluisse, sed prorupisse demum in effusum cachinnum; quemadmodum repente in grauem eiulatum, & clamorem prorumpunt ii, qui dolorem suum diu cohibere absque vlla sensus significatione contendunt. Sicut igitur hi, qui risum diutius in officio continere non possunt, incontinentes, mollesque non sunt, ita, qui permultum vehementissimis cupiditatibus, & doloribus resistere connisi, tamen aliquando vincuntur, ab incontinentium, & mollium numero sunt eximendi. Vinci enim ab insolentibus, inusitatisque cupiditatibus, aut doloribus, inquit, non est mirandum, sed venia dignum; vinci verò ab vsitatis & communibus ac leuibus, id demum est esse incontinentem ac mollem.

Sed si quis quibus multi possunt &c. Occurrit ad extremum quæstioni, & dubitationis occupat locum. Cum enim id dictum, & positum sæpe sit eos, qui voluptatibus iis & doloribus vincuntur, quibus plerique possunt obsistere, & non vincuntur, incontinentes, & molles esse, putauerit aliquis omnes omnino, qui cupiditatibus communibus & vsitatis doloribus non resistunt, sed confestim vincuntur, esse dicendos incontinentes, ac molles. Excipit igitur aliquos, eosque ab incontinentibus distinguit & mollibus. Sunt autem qui non resistunt, & vinci se facile patiuntur propter naturam generis, inquit, seu naturale vitium generis, aut propter morbum. Accidit enim aliquibus ex natura progenitorum, & totius gentis, aut ciuitatis, & Regni, vt delectationibus, & tristitiis repugnare non possint: nec quicquam, aut molestum animo vel corpori laboriosum perferre queant, id quod euenire solitum est Principum, ac Regum filiis à mollibus, ac delicatis genitis parentibus, exceptis mollitet, & deliciis innutritis. Ex quo ait numero fuisse Scytharum Reges, vt in Parisiensibus, & Florentinis Codicibus legitur. Sed Felicianus & Lambinus Persarum Reges hos esse dicunt, non Scytharum & pro Σκυθῶν legere malunt Περσῶν cum præsertim ita legerit Græcus Aspasius. Scythas enim fuisse molles haud scimus; Persas autem qui fuerant olim seuerissimi, prolapsa pòst disciplina, diffluxisse deliciis norunt omnes de quorũ luxu tũ alij plurimi scripsere, tũ maxime Polinæus in l. 4. stratagematum. Persis fuere similes, & ipsis fortasse delicatiores Sybaritæ, qui omnes opifices quorũ ex officina strepitus exaudiretur, veluti fabros, atque huiusmodi alios, omnesq; etiã gallinaceos gallos ex vrbe depulerunt, ne somnum intertubarent ex Athen. in lib. 12. In eorum ciuitate princeps Smindrydes, cum quemdam vidisset, vt scribunt Athenæus ac Seneca, terram fodientem, & rastrum altius eleuantem, læsum se iri questus, & iam sibi dolere latus, vetuit eum in suo conspectu opus eiusmodi facere. Quin auditus est sæpe, cum diceret, bilem sibi concitatam, ac stomachum, quod foliis rosæ complicatis incubuisset. Eos igitur, qui ab huiusmodi parentibus orti sunt, excipit Aristoteles, aitque, dici non debere simpliciter, absolutéque incontinentes, & molles, quia tametsi vinci se patiuntur iis voluptatibus, & molestiis quas multi perferunt, ac vincunt, ipsi tamen eas perferre, ac vincere non possunt ob naturam generis, & vitium gentis, à qua ducunt originem. Excipit prætereà morbosos, hoc est eos, qui dolores, molestiasque defugiunt, propter morbos, qui eas perferre molestias, & dolores haud patiuntur: cuiusmodi sunt apoplectici, quibus omnis infestissima, & molestissima motio est. Quo in numero constituit etiam feminas, quæ à maribus longè differunt, inquit, & dolores pati ex ipsa naturæ corporisque infirmitate non possunt. Hos, inquam, ait, simpliciter absolutéque nec incontinentes esse; nec molles, quia in ipsis situm non est eiusmodi voluptatibus, & doloribus obsistere, quibus alij facile reluctantur. dicentur tamen incontinentes, mollesque comparatè, vt si qua femina exempli gratia nequeat ea perferre, quæ tolerare consueuerunt cæteræ, vel si aliquis ex illis Regum filijs, aut morbosis non repugnet ijs, quibus eius gentiles, aut alij eodem morbo laborantes obsistere soliti sunt, vel incontinentes, ac molles dicendi cum adiectione erunt, velut incontinentes, & molles ex genere, vel natura, vel ex morbo. His denique propter similitudinem quamdam adiungit iocosos, hoc est eos, qui ioco, ludoque magnopere, ac præter modum dediti sunt. Intemperantes quippe videntur esse, atque inter intemperantes à Cicer. recensentur, in libro 1. Offic. sed molles dicendi potius sunt. Iocus enim, ludusque re-

quies, & animorum est remissio, vt Aristot. ait hoc loco, & M. Tullius his plane verbis. Ludo autem, & ioco vti illis quidem licet, sed sicut somno, & quietibus cæteris tum, cum grauibus seriisque rebus satisfecerimus. At vir mollis voluptate, ac requiete delectatur, nec tristitiam vllam, aut dolorem admittit: iocosus autem is est, qui requietem, & remissionem immodicè sequitur, & in eo exuperantiam, ac nimium habet: dicendus igitur est mollis. Itaque tota ratiocinatio sic est. Vir mollis quietem, animique remissionem expetit, & sequitur. Vir iocosus eamdem quietem & remissionem exquirit, cum iocus quædam remissio sit. Ergo vir iocosus est mollis, eiusque vitiositas ad mollitudinem pertinet.

PARS. TERTIA CAP. VII. LIB. VII.

Ἀκρασίας δὲ, τὸ μὲν, προπέτεια· τὸ δ' ἀσθένεια· οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι, οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος. οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι, ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους. ἔνιοι γὰρ ὥσπερ προγαργαλίσαντες, οὐ γαργαλίζονται, οὕτω καὶ προαισθανόμενοι, καὶ προϊδόντες, καὶ προεγείραντες ἑαυτοὺς καὶ τὸν λογισμόν. οὐχ ἡττῶνται ὑπὸ τοῦ πάθους οὔτ' ἂν ἡδὺ ᾖ, οὔτ' ἂν λυπηρόν. μάλιστα δ' οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοὶ, τὴν προπετῆ ἀκρασίαν, εἰσὶν ἀκρατεῖς. οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχύτητα· οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα, οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ.

Incontinentiæ vero hoc quidem genus temeritas, alterum verò imbecillitas est. Nam hi quidem vbi consultarunt, non perstant in iis, quæ deliberauerunt propter affectum: alii autem propterea, quod non consultarunt, ducuntur ab affectu. Aliqui enim, velut ii, qui se prius titillauerint, non titillantur; sic & cùm præsenserunt, & præuiderunt, & excitarunt se ipsos, ac rationem, non vincuntur ab affectu, nec si iucundum fuerit, nec si molestum. Maximè vero acuti, & melancholici temeraria incontinentia sunt incontinentes. Hi enim ob celeritatem, hi autem ob vehementiam non expectant rationem, propterea quod sequaces sunt phantasiæ.

EXPLANATIO.

Ad humanam incontinentiam amplius explicandam regreditur: quam primò duas diuidit in partes, ac species: deinde docet in quosnam homines ipsæ incontinentiæ partes, speciesque conueniant. Ait igitur incontinentias esse duas, quarum altera dici προπέτεια queat, hoc est temeritas, & quodãmodo irrefrœnatio, vel præuolatio (nam προπετὴς est non modo temerarius, sed etiam præceps, effusus, effrœnatus) altera verò infirmitas, aut imbecillitas iure debeat appellari. Quidam enim incontinentium, ipsa ingruente cupiditate, consilium ante capiunt, & deliberant, vtrum obsequi cupiditati debeant suæ sequique, & pergere quò vocat affectus, an resistere ac repugnare. Qui tametsi propter deliberationem ante susceptam interdum reluctantur, & vincunt, sæpius tamen in suscepto consilio non permanent, nec rationem, sed perturbationem animi sequuntur, & affectum suum. Quod genus incontinentiæ infirmitas, aut imbecillitas appellatur. Alii vero sunt, qui nihil ante deliberant, sed confestim vbi cupiditatis impetum sentiunt, sequuntur, & trahi se sinunt absque consilio. Quæ incontinentiæ forma propter velocitatem, celeritatemque, qua rapitur, προπέτεια dicitur, hoc est temeritas præceps, & velut effrœnatio, vel præuolatio, quia consilium anteuertit, ac præuolat, nec prius de currendo cogitat, quam currat. Hoc sane genus incontinentium longe deterius est illo priori. Qui enim ante deliberant, & si sæpe vincuntur, interdum tamen vincunt, & se continent in officio propter consilium, quod ante ceperunt. Perutile quippe est, aduocata ratione, secum quodammodo consultare, ac differere quid agendum sit, & qua ratione præparandus sit aduersus voluptates, &

tristitias animus. Qui enim, antequam occurrat oculis elegantia formæ, ac pulchritudo feminæ, ipsam oculis occurrere posse cogitauerit; & aduersus eam præparauerit, ac munierit animum, in consilio suscepto fortasse perstabit. Facit enim is, inquit Aristoteles, haud secus, atque illi, qui cum se ipsos ante titillauerint, titillari postmodum ab aliis non commouentur. Alii verò numquam resistunt, ac semper vincuntur, quia numquam adhibent in consilium rationem, nec vnquam animum ad repugnandum præparant, sed illicò se concitant, & eunt quo ab affectus impotentia rapiuntur. Ex hoc genere ait esse ferme homines acutos & melancholicos. Acutos nimirum eos appellat, qui acuta præditi bile sunt, & cholerici sæpius appellantur: quorum celeres esse motus, eosque facile huc, atque illuc impelli, notissimum est. Melancholicos autem intelligi vult eos, quibus atra bilis est, & ob eam acerrimi, ac vehementissimi motus tamquam dementibus & furiosis sunt, vt docet Aristot. in problem. 30. Sect. 1. Cholericis igitur, qui celettimi sunt, ac pene præcipites, & melancholicis, quia sunt acerrimi, ac vehementissimi, propriam ait esse incontinentiam illam, quæ temeritas appellatur, aut celeritas, aut prævolatio, & effrœnatio, quæ non patitur eos consilium capere, & deliberare, sed anticipare, ac prævertere omne rationis imperium iubet, ac prævolare. Qua de re disputauimus supra in quæst. 2. ad cap. 4.

EPILOGVS.

1. *Tolerantia, & mollities cum continentia, & incontinentia communem matẽriam habent, hoc est voluptates atque tristitias.*
2. *Habent etiam eiusdem tractandæ materiæ communem modum: qui est, vincere, vel vinci.*
3. *Continens enim est, qui non vincitur à magna voluptate, tolerans qui non deijcitur à magna tristitia. Incontinens qui voluptate vincitur; mollis qui à corporis labore superatur.*
4. *Incontinens est melior, quam intemperatus mollis est peior incontinente. Delicatus ad mollem pertinet, mollique subiungitur, cum deliciæ species mollitudinis sint.*

IN CAPVT VII. LIBRI VII.

QVÆSTIO VNICA.

Continentianemelior habitus sit quàm tolerantia, an tolerantia melior quam continentia.



VOD continentia, quid tolerantia sit, & quo nomine, quave nota distinguantur inter se, paulò ante docuimus in explanatione huiusce capitis 7. nec aliud hoc loco, quam id vnum iterum dicere necesse est; continentiam in respuendis voluptatibus esse propriè positam, tolerantiam in doloribus constanter, & æquo animo sustinendis. Sed quia voluptatibus aduersantur dolores, faciuntque vt voluptates, quæ dolores depellunt, respuere durissimum sit, & quia voluptates contrariæ doloribus sunt, atque id agunt, vt doloribus obsistere per contemptum voluptatum sit difficillimum, continentia dolores, & tolerantia ex obliquo voluptates attingunt, illa obsistendo hæc respuendo & contemnendo. Cum igitur opus vtriusque simile, & laudabile sit, iure quæritur, vtra sit ex suo ipsius opere laudabilior, & melior. Sed videtur primum id iure quæri non posse. Deinde, si quærendum sit, responderi debere, tolerantiam esse continentia meliorem. Videtur, inquam, primo id iure non quæri Quia idem non potest dici, nec esse se ipso melius; cum omnis comparatio inter ea sit, quæ distinguuntur, & differentia sunt inter se Sed continentia, & tolerantia vnus idẽque videntur habitus, nec inter se vlla differentiæ nota distingui. Vnus quippe habitus est, qui affectus animi inter se oppositos tractat, & moderatur, vt cernere licet in fortitudine, quæ timorem, & audaciam regit, atque vt vniuersim dicamus eadem cõtrariorum est disciplina. Sed continentia, & tolerantia perturbationes, affectusque animi tractant inter se contrarios, & oppositos, hoc est delectationes, atque tri

stitias, vt dictum est sæpius. Ergo non distinguuntur inter se; adeoque sunt vnus idemque habitus, ac frustra quæritur vtra melior, præstantiorque, quam altera sit. Cuius rei confirmationem certissimam suppeditat nobis temperantia; quæ vna cum sit, in voluptatibus tamen repudiandis versatur, & in contemnendis vincendisque doloribus, quorum vis animum flectere posset ad voluptates, quæ dolorem depellunt. Huc accedit, quòd tolerantia ad longe plures virtutes pertineat. Nam præterquam quod propria videtur esse fortitudinis, & imperfecta fortitudo dicitur, cæteris quoque virtutibus præsto est, & quidem singulis; cum singulæ in difficultates, quæ tristitiam & dolorem pariunt, incurrant. Tristitiæ autem resistere, proprium est tolerantiæ munus. Igitur haud minus cum continentia, quæ ad temperantiam pertinet, quam cum aliis habitibus comparanda fuit, & quætendum, an iis præstantior, aut deterior sit; adeoque quæstio hæc non modo frustra, sed ineptè proponitur. Quod si demum distincti sint habitus continentia, ac tolerantia, tolerantiam esse meliorem, quam continentiam sic demonstratur. Virtutis perfectio quanta sit, intelligimus ex rei difficultate, quam vincit; ita prorsus, vt illa sit melior, & perfectior, quæ maiorem amolitur difficultatem. Sed tolerantia vincit, amoliturque longè maiorem difficultatem, quam vincat continentia. Diximus enim in lib. 3. difficilius esse sustinere tristitia, quod est tolerantiæ, quam à iucundis abstinere, quod ad continentiam pertinet.

Aristotelis hac super re placitum, ac decretum, vt vidimus, est, continentiam, & incontinentiam, tolerantiam, & mollitudinem in vna, eademque versari materia, hoc est in voluptatibus, ac doloribus, & continentiam ipsam esse tolerantia meliorem. Sed vt intelligamus, nec abire quæstionem banc institutam esse, nec propositas argumentationes Aristotelis authoritatem, & decreta conuellere.

Animaduertendum primo est, difficillimum esse, videre qui fiat, vt continentia, & incontinentia; tolerantia & mollitudo vnam, eamdemque quam tractent, & in qua versentur, materiam habeant, hoc est materiam Temperantiæ propriam, cum hi habitus ad alias longè plurimas, & varias reuocandi virtutes videantur. Nam vt de hoc primum agamus, vir iocosus dicitur ab Aristotele mollis esse, & iocus esse mollities, aut mollitudo; quæ quoniam in materia Temperantiæ, atque intemperantiæ versatur, vt hic idem docet Aristot. ad intemperantiam pertinet. & tamen iocus supra in lib. 4. adscribitur Eutrapeliæ, ac veluti proprius ponitur eius virtutis, quæ vrbanitas, aut affabilitas appellatur. Ipsa verò tolerantia, siue perseuerantia, fortitudo quædam imperfecta videtur, & mollitudo habitus fortitudini contrarius, sicut timor. Itaque M. Tullius perseuerantiam fortitudinis partem facit, cum de fortitudine disserit in Rhetoricis. Sed nimirum repetendū hic è superioribus est, quod sæpe diximus, continentiam & incontinētiam quādam esse vniuersam, & communē, quæ per omnium circumcurrat materiā virtutum: & ad virtutes omnes vniuersè pertineat, quamdam verò contractiorem & propriam, quæ in sola Temperantiæ materia posita sit: illam esse continentiam, incontinentiamque minus proprie. atque vt dicitur, secundum quid, hanc simpliciter, absolutéque, ac propriè continentiam atque incontinentiam esse. Idem planè de Tolerantia quoque ac de mollitudine constituendum est: aliam videlicet esse communem, & vniuersam, hoc est, haud propriam & secundum quid aliam simpliciter, absolutéque, ac propriam. Sicut ergo continentia illa communis, & ampla, siue secundum quid aliis quoque voluptatibus aduersatur, quæ cæterarum officia virtutum impediunt, easque vel contemnit vel moderatur, ac temperat; & sicut incontinentia item communis, & vniuersa iis doloribus deterretur, & illi tristitiæ succumbit, quæ non temperantiæ solum, sed aliis etiam virtutibus est contraria, ita tolerantia impropria, & secundum quid omnium communis virtutum est, easque tristitias constanter, & dolores perfert, ac vincit, qui suas singulis virtutibus difficultates opponunt: mollitudo verò item communis, & ampla iisdem singularum virtutum difficultatibus vincitur, efficitque, vt virtutes ab officio ac mediocritate discedant. Contraque sicut continentia quædam est, ad temperantiam & incontinentiam, quædam ad intemperantiam propriè pertinens, quæ simpliciter absolutéque continentia, & incontinentia sunt, ita tolerantia etiam esse debet, & mollitudo simpliciter ac propria, quæ in sola Temperantiæ, intemperantiæque consistant materia: sic inquam, vt tolerantia illa eas nominatim tristitias abigat, quæ facere possent, vt Temperantia non contemnat voluptates, mollitudo autem iisdem tristitiis doloribusque detenta loco quodammodo cedat, cogatque d. ficere Temperantiam. Ponamus igitur id oportet, præter incontinentiam propriam, quæ versatur in voluptatibus tactionis & gustus, & præter propriam mollitudinem, quæ tristitiam auersatur, & fugit ex eo prouenientem, quod eædem voluptates gustus, tactionisque repudientur. Præter hos, inquam, peculiares, & proprios habitus, incontinentiam illam communem & mollitudinem item communem versari posse in qualibet cuiuscumque virtutis materia, in qua peccare nos ideo, ac labi contingerit, quod sequi velimus voluptates virtuti contrarias & nolimus obsistere doloribus, ac tristitiis, quæ nos manent, aut occupant, nisi complectamur sequamurque voluptates cum virtute pugnantes. Quo posito, si rem bene perpendere voluerimus, ac penitus inspicere, in omni peccato virtutibus aduersante, suam inueniemus incontinentiam & mollitiem quæ vel ad voluptates expetendas, vel ad fugiendos dolores, deliberantem animum à bono ratione abduxit. Hinc adeo sequitur, continentiam propriam, quæ in materia temperantiæ, hoc est, in voluptatibus tactionis, gustusque versatur, comparari posse cum tolerantia cæterarum virtutum, & cum ea nominatim, quę propria Tēperātiæ est. Si ergo continētia cū ea tolerātia cōferatur, quæ verbi causa, in fortitudinis materia cernitur, putādū erit, eo modo inter se cōparari, quo tēperantia & fortitudo cō-

paratur inter se. Diximus autem in lib. 3 cap. 10. quæst. 3. fortitudinem esse temperantia perfectiorem. Sin autem cum ea comparetur tolerantia, quæ in ipsa Temperantiæ materia continetur, quemadmodum eas Aristoteles ipse comparauit, videtur Buridano dicendum primo hos duos habitus inter se non differre per vim aliquam intimam, & substantiam, sed tantummodo per modum. Quemadmodum enim verè dicimus eandem temperantiam, quæ habita ratione substantiæ, vna & eadem est, esse multiplicem; tamen ob modum, quia nunc in voluptates moderandas incumbit, nunc ad resistendum doloribus tristitiisque conuertitur: ita possumus iure confirmare, continentiam, quæ Temperantiæ habitus incohatus, atque imperfectus est, & vnam ex substantia esse, & ex modo, siue ex muneris functione multiplicem. Nam cum voluptates, & voluptatum cupiditatem in officio continet, continentia est, cum tristitiæ, ac doloribus obsistit, ex voluptatum repudiatione nascentibus, est tolerantia. Id videlicet ex Aristot. didicimus in hoc cap. 7. vbi penè sic loquitur. Non is solum qui voluptatum cupiditates sequitur, sed qui tristia fugit, velut esuriem, sitim, æstum, aut frigus, dicitur incontinens &c. Perinde quasi dicat, tum in persequendis voluptatibus tum in doloribus auersandis, & fugiendis eundem incontinentem esse spectata substantia, nec in incontinentem & mollem diuidi, nisi propter modum, qui à voluptatibus, & doloribus differentiam accipit. Quod de incontinentia & mollitie pronunciat, de incontinentia & tolerantia, quarum eadem est intima vis, & ratio, haud dubie pronunciasset Aristot. si ea de re amplius disserere voluisset. Explicandum hîc superesset quid sit causæ, cur Aristoteles maluerit propriam, simpliciterque & absolutè dictam tolerantiam, & mollitiem eas esse, quas cernimus in materia Temperantiæ, quàm eas, quæ in fortitudinis materia sunt, cum in fortitudinis potius, quàm in Temperantiæ materia versari videantur. Sed hoc in ipso quæstionis fine videndum erit.

Cæterum, & si eadem continentię tolerantiæque substantia est, iure tamen id in dubium quæstionemque vocatur, vtra perfectior, ac melior sit, quia quæritur, an ea continentiæ functio, qua voluptatibus moderatur, melior, & præstantior ea sit, qua tristitiæ doloribusque resistit. Ad quod decernendum oportebit id ponere, materiam Temperantiæ propositam, hoc est cibum ac potũ actusq; venereos, appetitioni voluptatem eatenus afferre, quatenus præsentes sunt, & tenentur; tristitiam autem quatenus absentes sunt, nec possidentur. Tristatur enim intẽperatus, vel quod siti laboret, ac fame, vel quod cibus potusq; sibi non suppetat talis, ac tantus, qualis, ac quãtus, ab ipso exoptatur, & petitur: longè verò aliter in iis fit, quæ fortitudini proponuntur. Terribilia quippe, & tristia sunt eatenus, quatenus sunt præsentia, vel imminentia: quod enim imminet, præsens iam esse videtur. Quo posito, sic demonstratur, continentiam esse tolerantia præstantiorem. Maioris est præstantiæ vincere, quam non vinci. Sed continentia in eo posita est, vt vincat, tolerantia verò id solum agit, vt non vincatur. Nam continentia depellit tamquam hostem voluptates, quod est vincere tolerantia sustinet dolores, ac tristitias velut ingruentes, & impressionem facientes inimicos, quod est tantummodo non vinci, nec loco moueri. Non enim voluptates sustinendę sunt, sed depellendæ; dolores verò, & tristitiæ sustineri debent atque impediri, quominus in animum irruant, eumque prosternant. Itaque tolerans est veluti non victus, continens autem vt victor. Posset quidem aliquis hîc contendere, ex his sequi, aggressionem esse præstabilius fortitudinis opus, quam expectationem, contra quam dictum sit in lib. 3. Cum enim expectatio adhibeatur à fortitudinę ad sustinendum, id solum velle videtur, & agere, vt vir fortis rerum terribilium impetu non vincatur. Aggressio verò quia pericula non sustinet, sed depellit, velle videtur vincere, ac debellare. Itaque si melius est vincere, quam non vinci, melior erit aggressio, quam expectatio. Posset, inquam, aliquis ita disserere; sed facilis est confutatio tradita à Buridano. Quippe aggressio quæ in fortitudine contendit vincere, idcirco inuadit hostes, quia debiliores illos existimat; expectatio verò cunctatur idcirco, ac sustinet, quod se hostibus videat debiliorem, ac propterea maius periculum in expectatione est, quam in aggressione, opusque difficilius efficit expectatio, quam aggressio. In temperantia vero longe aliter euenit, si continentia, & tolerantia inter se conferantur. Dolores enim, quos sustinet, & quibus obsistit tolerantia, non oriuntur ab aspera re præsenti, atque, vt dicimus, positiua, quemadmodum in fortitudinis opere fit, vbi res duræ, aut lethiferæ præsentes, & positiuæ sunt; sed nascuntur ex rebus absentibus, hoc est, ex voluptatibus, quæ non adsunt, & quorum desiderio torquetur incontinens. Et quoniam quæ præsentia, & positiua sunt, validiora etiam ad commouendum, & fortiora sunt, quam quæ sunt absentia, & priuatiua, fit, vt expectatio in fortitudine præstantior habeatur, quam tolerantia in ipsa virtute temperantię. Illa enim res difficiles, acerbasque præsentes perfert, hæc autem impetum sustinet doloris, atque tristitię ex voluptatibus, & rebus iucundis absentibus, animo & cogitatione conceptis. Quæ ratio etiam aperit causam, cur continentia melior sit, quam tolerantia, quę in temperantia cernitur. Continentia quippe res iucundas respuit presentes, & positiuas, hoc est, voluptates, tolerantia verò doloribus obsistit ex absentia, siue ex priuatione voluptatum & rerum iucundarum existentibus.

Quod ad rationes attinet, quibus ostendi videbatur, hanc frustra quæstionem proponi, quia continentia, & tolerantia idem habitus, & vnus est, dictum est satis supra, vbi demonstratum est, vtriusque substantiam vnam quidem, & eandem esse; modum tamen esse variatum, vt facere possit, ne immerito quęrendum sit, vtra melior, præstabiliorque videatur. Illa verò nominatim ratio qua contenditur, esse difficilius tristia sustinere, quod est tolerantię, quam à iucundis abstinere, quod est continentiæ: confutata etiam est, cum diximus,

esse quidem difficilius res iniucundas, ac tristes tolerare, cum positiuæ præsentesque sunt, ac per sui præsentiam, dolorem & tristitiam pariût, sed easdem res anxiferas, ac tristes tolerare non quidem positiuas, & præsentes sed absentes, ac per absentiam sui tristitiam afferentes, haud difficilius esse: huiusmodi autem esse dolorem, ac tristitiam ex desiderio voluptatum absentium, illi tolerantię ad sustinendum propositam, quę continentię in materia temperantię contraria est.

Ad quęstionem hanc iusto fine claudendam, explicandum est demum cur Aristoteles eam, quę propriè simpliciterque, & absolutè tolerantia, & mollitudo est, ad temperantiæ potius, quam ad fortitudinis fines allegauerit. Conferri fortasse causa potest in mollitudinem, quę plus & frequentius apparet in materia temperantię, vbi res tristes & iniucundę minorem habent vim, quam horribiles in materia fortitudinis, adeoque illo nomine vituperabilior est. Sed longe melius rem introspexit Theophilus Raynaudus in tom. 2. in lib. 6. Sect. 3 cap. 2. num. 319. arbitratus, idea gratia factum ab Aristot. quod tota ratio, radixque, atque intima stirpis eius difficultatis, quę offendit in materia fortitudinis, ad tolerantes labefactandos, & deterrendos molles posita sit in φιλαυτίᾳ tamquam in fonte; hunc autem amorem sui ipsius moderari, temperantiæ est. Quin eos quoque, qui plus nimio audent, audere propterea putat, quòd à temperantia minus emendati, minus etiam se diligant, sibique indulgeant, quam necesse sit; ideoque voluisse Aristotelem tolerantiam, & mollitudinem ad temperantię fines, tamquam ad caput ac fontem reuocare.

ÇAPVT VIII. LIB. VII.

DE VARIIS INCONTINENTIÆ, intemperantiaque differentys.

SVMMA.

Incontinens; & intemperatus variaque incontinentiæ genera comparantur inter se.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Intemperatus est incontinente deterior.*
2. *Incontinentia, & intemperantia, quædam sane similia, dissimilia quædam inter se habent.*

PRIMA PARS. CAP. VIII. LIB. VII.

Ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός. ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει. ὁ δὲ ἀκρατὴς, μεταμελητικὸς πᾶς. διὸ οὐχ ὥσπερ ἠπορήσαμεν, οὕτω καὶ ἔχει, ἀλλ' ὁ μὲν, ἀνίατος· ὁ δ' ἰατός· ἔοικε γὰρ ἡ μὲν μοχθηρία, τῶν νοσημάτων οἷον ὑδέρῳ καὶ φθίσει. ἡ δ' ἀκρασία, τοῖς ἐπιληπτικοῖς. ἡ μὲν γὰρ συνεχὴς· ἡ δὲ, οὐ συνεχὴς πονηρία. καὶ ὅλως δὲ ἕτερον τὸ γένος, ἀκρασίας καὶ κακίας· ἡ μὲν γὰρ

Est autem intemperatus, vt dictum est, haud is quem pœniteat: persistit enim in proposito: sed incontinens ad pœnitendum pronus est omnis. Quapropter non vt dubitando disseruimus, ita etiam se res habet, sed ille insanabilis; hic vero sanabilis est. Similis quippe est vitiositas inter morbos hydropi & phthisi; incontinentia vero Epilepticis. Illa enim profectò continua, hæc autem non continua improbitas est. Atque omnino diuersum est genus incontinentiæ, & vitiositatis. Vitiositas namque latet;

κακία, λανθάνει· ἡ δὲ ἀκρασία, οὐ λανθάνει. αὐτῶν δὲ τούτων βελτίους οἱ ἐκστατικοὶ, ἢ οἱ τὸν λόγον ἔχοντες μὲν, μὴ ἐμμένοντες δέ. ὑπ' ἐλάττονος γὰρ πάθους ἡττῶνται, καὶ οὐκ ἀπροβούλευτοι, ὥσπερ ἅτεροι· ὅμοιος γὰρ ὁ ἀκρατής ἐστι τοῖς ταχὺ μεθυσκομένοις, καὶ ὑπὸ ὀλίγου οἴνου, καὶ ἐλάττονος, ἢ ὡς οἱ πολλοί.

latet; incontinentia non latet. Horum autem ipsorum meliores sunt facile mobiles, quàm qui rationem quidem habentes sunt, sed non immanentes: à minori autem affectu superantur, nec inconsulti, vt alteri similis quippe incontinens est ijs, qui cibo ebrij fiunt, & exiguo vino, & pauciore, quàm plerique.

EXPLANATIO.



VONIAM in superiori Capite comparatus est continens cum tolerante, quia similes ipsi inter se sunt; confertur hic propter eamdem similitudinem intemperatus cum incontinente; quæritur, vter eorum sit altero deterior, aut delinquens minus. Quamquam enim in delinquendo similitudinem habent, dissimilem tamen obtinent improbitatem. Sic autem procemium ducit, & disputationem aggreditur. Intemperantem improbitatis suæ non facile pœnitet; incontinentem verò pœnitet facile: quare non ita se res habet, vt supra in vtramque partem disserendo & dubitando ex aliorum sententia diximus, hoc est, incontinentis deplotatam, depositamque salutem esse, quòd contra rationis præscripta delinquat, & peccet. Sanabilis enim incontinens est: intemperatus autem insanabilis. Igitur id primum insistit ostendere, intemperatum esse incontinente deteriorem. Insistit autem ostendere rationibus omnino quatuor. Quarum prima dispoui sic potest. Quicumque turpiter agit, & is est, quem non facile facti sui pœnitentia capiat, illo deterior est, qui turpiter quidem facit, sed facti pœnitentia facile capitur. Intemperatus turpiter & improbè facit, nec is est, quem facti sui facile pœniteat, quique solitus sit improbe commissa dolore damnare. Peccat enim ex animi proposito, susceptoque consilio, & in eodem consilio permanet, deligitque sibi voluptates corporis, veluti bonorum fines: incontinens autem est eiusmodi, vt eum cito, ac facile peccati sui pœnitentia subeat, cum remittente, ac iam refrigerata cupiditate, qua vincebatur, a'lici pœnitentia confestim incipiat, & dolore, quòd incontinenter, ac turpiter egerit: itaque hic facile sanabilis, ille, vel insanabilis, vel difficile sanabilis est. Igitur intemperatus est incontinente deterior. Et quoniam à morbo, atque à sanitate vniuersim ducta est ad id explicandum translatio, secundam rationem ad idem confirmandum proponit repetitam nominatim à morbo vsitato, & sanabili, atque à tabe, aquaque intercute insanabili. Ratiocinari ergo per comparationem videtur in hunc modum. Malum perpetuum, continuatumque peius, & perniciosius illo est quod minimè continuum, sed interruptum est; quia quod est perpetuum, atque continuum, iam firmatum est habitu: habitus autem dicitur, & est difficile mobilis. Incontinentia verò malum est minimè perpetuum, sed interuallum idemtidem, ac subinde intercapedinem habet: mouetur enim ad turpiter agendum incontinens ex sola cupiditatis vi, non ex eligentis animi certo consilio, & ratione. Cupiditas autem sensusque commotio, & perturbatio, cito ac facile dilabitur. Itaque incontinentia videtur esse quædam quasi vitiositas, haud continua, epilepsiæ, siue morbo comitiali similis, quæ subinde abit, subindè reuertitur; intemperantia verò videtur perpetua vitiositas, tabi similis, aut hydropi: qui morbi perpetui sunt, nec intermissione rumpuntur vlla. Tertiam huic secundæ rationem subiungit huiusmodi. Occultum, & latens malum periculosius est, quam apertum, ac minime latens. Quippe malum apertum noscitur, ac prouidetur; notum autem ac prouisum malum facilius euitatur. Sed intemperantia malum est occultum, & latens, cum intemperatus corrupto iudicio decipiatur, existimetque bonum esse quod agit: Incontinentia verò malum est euidens, apertumque, cum incontinens ratio-

nis adhuc vsum, atque iudicij retineat incorruptum. videatque probè malum quod agit, solaque ad illud perpetrandum cupiditate ducatur. Igitur intemperati malum perniciosius, & deterius est, quàm morbus, & malum incontinentis, adeoque intemperatus incontinente deterior est.

Horum autem ipsorum, &c.] Quarta demum hîc exponitur ratio, quæ demonstrat, intemperatum esse incontinente longè peiorem. Sed antequam exponatur, incontinentium illa partitio repetitur, qua diuisi sunt in celeres, ac præuolantes, & in imbecillos, ac debiles. Illi sunt, qui vbi rem iucundè sensibus accidentem perceperint, confestim, ac nullo capto consilio rapiuntur, nec rationem audiunt, aut respiciunt vllam; hi verò rationem quidem consulunt, & deliberant, sed in deliberatis, rectéque decretis haud perseuerant. Superiores illos præuolantes ait hîc iterum esse meliores, hoc est, minus improbos, quàm hos posteriores imbecillos, ac debiles. Illi enim vincuntur à vehementiori perturbatione, cum dictum sit, eiusmodi homines esse fermè, partim acutos, partim melancholicos, hoc est, tum flaua, tum atra bile præditos. Flaua quippe humores corporis acrimonia pungit, & vellicat, vt in tertianarum rigoribus cernitur: atra verò vbi calorem exuperantem acceperit, mente commouet, & veluti furoribus instimulat, quos corripuerit. Itaque horum incontinentium cupiditates, affectusque maximi sunt atque incitatissimi. Aliorum autem incontinentium cupiditates, & perturbationes, debiliores, ac remissiores sunt, eosque deliberare, consilium capere, ac decernere patiuntur; adeoque peiores hi sunt, cum ab aduersario infirmiore superentur, & rationem habeant, cuius beneficio vincere cupiditatem possent, seque in officio continere. Quibus hîc iterum positis, ita disserit. Ille qui vincitur à minori cupiditate, atque à leuiori commotione, deterior eo est, qui vincitur à maiori, & vehementiori. Intemperatus à minori, & leuiori perturbatione vincitur, quàm vincatur incontinens; cum leuiter impulsus extemplò labatur, vt is qui perexiguo vino tentatur, & ebrius fit. Quin ex electione & consilio peccat, quod non agit incontinens; qui nisi maxime commotus, perturbatusque non peccat. Igitur intemperatus est incontinente deterior.

PARS. II. CAP. VIII. LIB. VII.

ΟΤΙ μὲν οὖν κακία ἡ ἀκρασία οὐκ ἔστι, φανερόν· ἀλλὰ πῃ ἴσως. τὸ μὲν γὰρ, παρὰ προαίρεσιν· τὸ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσίν ἐστιν. οὐ μὴν ἀλλ' ὅμοιον γε κατὰ τὰς πράξεις, ὥσπερ τὸ Δημοδόκου εἰς Μιλησίους. Μιλήσιοι γὰρ ἀξύνετοι μὲν οὐκ εἰσί· δρῶσι δὲ οἷάπερ οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὐκ εἰσίν. ἀδικοῦσι δέ. ἐπειδὴ ὁ μὲν τοιοῦτός ἐστιν, οἷος διὰ τὸ μὴ πεπεῖσθαι διώκειν τὰς καθ' ὑπερβολὴν, καὶ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, σωματικὰς ἡδονάς. ὁ δὲ πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι, οἷος διώκειν αὐτάς. ἐκεῖνος μὲν οὖν εὐμετάπειστος· οὗτος δ' οὔ. ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν, ἡ μὲν φθείρει, ἡ δὲ σώζει. ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑπο-

IGitur vitiositatem non esse incontinentiam, est perspicuum, sed aliquo modo fortasse. Hoc enim præter electionem, illud autem ex electione est. Verumtamen perinde est, si spectes actiones, ac illud Demodoci in Milesios. Milesij enim hebetes certe non sunt, faciunt tamen ea, quæ hebetes, & incontinente: iniusti quidem haud sunt, agunt iniustè tamen. Quoniam verò hic talis est, vt non quia ei persuasum est, persequatur secundum exuperantiam, & præter rectam rationem corporis voluptates; alter autem is est, cui persuasum sit: quia talis est, vt persequatur ipsa. ille profectò ad dissuasionem accommodatus est, alter autem minime. Nam virtus, & prauitas ea sunt, quarum altera principium corrumpit, altera verò conseruat. In actionibus autem, id, cuius causa res fit, principium est, vt in

ὑποθέσεις, οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν, οὔτε ἐνταῦθα· ἀλλ' ἀρετὴ, ἢ φυσικὴ, ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν. σώφρων μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος· ἀκόλαστος δ' ὁ ἐναντίος. ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, κρατεῖ τὸ πάθος· ὥστε δ' εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς, οὐ κρατεῖ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατὴς, βελτίων τοῦ ἀκολάστου. οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς· σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή. ἄλλος δ' ἐναντίος ὁ ἐμμενετικὸς, καὶ οὔτε ἐκστατικὸς διά γε τὸ πάθος. φανερὸν δὴ ἐκ τούτων, ὅτι ἡ μὲν σπουδαία ἕξις· ἡ δὲ φαύλη.

Mathematicis hypoteses. Neque igitur illic ratio potest docere de principijs, neque hic, sed virtus siue naturalis, siue consuetudine parta recte opinandi de principio. Temperans igitur talis est, intemperans verò contrarius. Est autem aliquis propter affectum facile mobilis extra rectam rationem, quem profectò, vt non agat secundum rectam rationem, vincit affectus. Vt autem sit talis, vt persuasum habeat sectari effusè oportere huiusmodi voluptates, non vincit. Hic incontinens melior, intemperante, neque prauus simpliciter. conseruatur in eo id, quod est optimum principium. Alius autem contrarius est, qui persistit, neque facile dimouetur ob affectum. Perspicuum igitur est ex his, probum hunc quidem habitum, illum autem esse prauum.

EXPLANATIO.



INCONTINENTIA cum intemperantia comparata est satis ex eo, quòd earum vna sit altera deterior. Sequitur, vt eædem comparentur amplius ex quibusdam, quorum causa inter se consentiunt, ex aliis, quorum gratia differunt. Prima vtriusque consensio & conuenientia ea est, quòd vtraque sit aliqua ratione, & quodammodo vitiositas. Intemperantia quidem est simpliciter vitiositas, incontinentia verò certa quadam ratione, ac modo siue quadamtenus vitiositas est: quod ita demonstrat. Vitiositas, quæ simpliciter vitiositas est, quæque virtuti morali opponitur, absque suscepto consilio, & electione non est: incontinentia vero electione caret, & firmitate consilij. Incontinens enim, vt sæpè dictum est, non ex animi proposito, & deliberatione consilij, sed ex impotentia cupiditatis agit incontinenter. Igitur incontinentia non est simpliciter vitiositas. Sed vtraque tamen in eo consentit, & conuenit, quòd vitiositas quodammodo sit. Secundam vtriusque similitudinem, & consensionem in actionibus, & in propria cuiusque operis functione constituit. Nam vtraque persequitur delectationes, & voluptates corporis, hoc est gustatus, ac tactus. Quamquam enim intemperatus ex electione, incontinens autem absque electione turpiter agit, eorum tamen actiones, propriique functiones operis ita sunt similes, vt vix internosci posse videantur. Itaque incontinentia, si spectes habitum, quia nondum altas in improbitate radices egit, non est vitiositas; si metiaris actiones, & intuearis opera, vitiositas videtur esse: quo fit, vt incontinentes vitiosi dici non possint, sed vitiosè tamen agant, quemadmodum aliqui non sunt iniusti, sed tamen iniustè agunt, & iniuriam faciunt. Quapropter in eos conuenire ad amussim ait irrisio, dictumque Demodoci: cuius mentionem hominis fecit aliquam Laer. in vita Biantis, vbi eum Demodocum Alerium nominat, fuisse videtur is Poëta: quia in epigrammate quodam Milesios carpens, eos dixit insipientes, & hebetes, stultosque non esse, multa tamen insipienter, & stulta facere: id quod de Atheniensibus olim pronunciauerat etiam Laco, hoc est, scire quidem illos quæ recta essent, sed facere nolle, vt est apud

Cic. in lib. de Senectute. Cadit, inquit, Aristotelis hoc dictum in incontinentes: qui non sunt mali simpliciter, nec iniusti, nec intemperati, quia nondum habitum contraxerunt, sed quia malorum, iniustorum, intemperatorum operibus similia faciunt opera, male, iniustè, intemperanter agere iure dicuntur.

Quoniam verò hic talis est, &c.] Conuenientia, & consensione inter intemperantiam, atque incontinentiam explicata, differentiam inter vtramque, & ipsius differentiæ rationem ita proponit. Incontinens talis, & eiusmodi non est, vt persuasum habeat, esse viuendum incontinenter, & nimias voluptates tanquam bonas, honestasque, vel vtiles esse persequendas. Non enim ita per habitum paratus, affectusque incontinens est, vt ei persuasum sit, eiusmodi delectationes homini congruentes, & complectendas esse, sicut est paratus, & affectus intemperans, cui propter habitum inueteratum, altèque defixum persuasissimum est, gustus, tactusque voluptates quasi per se bonas, eligendas, & persequendas esse: adeoque illa inter vtrumque statuenda differentia est, quòd incontinens rectam de fine homini proposito existimationem habet, sed ob impetum cupiditatis, quo rapitur, existimationem suam, iudiciumque non sequitur. Itaque rectè illi à ratione persuadetur, quamuis ipse rationi non obtemperet. Intemperatus autem rectum eodem de fine iudicium, existimationemque non habet; cum eum esse finem censeat hominis, qui verè non est, hoc est corporis voluptates, potissimumque tactionis & gustus, ideoque intemperatus persuasum non habet, inquit Aristot. nec probe nouit, quisnam hominis vere sit finis. Quo loco redigendum in memoriam est id, quod explicauimus alibi: incontinentem commotione cupiditatis exurgente, & increbrescente, retinere quidem generale quoddam, & commune iudicium rectum, existimationemque de fine, deque iis, quæ opportuna sunt, & ducunt ad finem, atque vt in summa dicatur vniuersè quidem cognoscere finem, & conducibilia illa ad finem attingendum præsidia, quæ media nominatur, sed tamen in singularium cognitione & existimatione peccare, cum de ipsis vel falso, vel non rectè, veréque iudicet. Voluptates enim illas singulares complectitur, ac sequitur, quas vniuerso illo communique iudicio comprehensas ante damnauerat. Ideoque commotione dilapsa, & iam præterita perturbatione, opinionem, & iudicium suum facile deponit. Reuocandum item in mentem est, intemperatum, qui ex inueterato iam vsu, habituque viuit intemperanter, existimare vniuersim, sequendas, & eligendas esse voluptates corporis, easque re ipsa eligere, ac persequi, vbi peculiares, singularesque nanciscitur: ac propterea non ita facile deponere existimationem, ac sententiam suam. Ex hoc ergo capite dicit Aristoteles hîc differentiam inter incontinentem, intemperatumque, cum ait, eorum alteri persuasum esse quod est homini bonum, alteri persuasum non esse: est enim incontinenti persuasum, intemperato non est.

Nam virtus, & prauitas.] Eius differentiæ, quam inter vtrumque demonstrauit, rationem exponit, & causam. Cum enim ex eo, quod incontinens rectè iudicet vniuersim, ac propterea facile deponat existimationem illam peculiarem, cuius causa peccauit; intemperatus autem ne vniuersè quidem rectè iudicet, nec facile à iudicio suo, & existimatione discedat; cum ex his, inquam, illud sequatur quod supra dictum est, sanabilem videlicet esse incontinentem, atque ad pœnitentiam pronum; intemperatum vero insanabilem esse, nec ad pœnitentiam satis accommodatum, aggreditur exponere causas, cur ille sanabilis, & pœnitentiæ particeps, hic insanabilis & expers pœnitentiæ sit. Ac de intemperato primum, cur insanabilis sit, nec ad pœnitendum idoneus, ita disputat. Qui errat in rerum agendarum principiis, haud est sanabilis, quia cum deliquerit, & improbe fecerit, se deliquisse atque improbe fecisse non videt: qui autem eiusmodi est, eum profecto errati sui non pœnitet, ac propterea insanabilis est, cum ad sanitatem nisi per pœnitentiam reuocari non possit. Exemplo rem explicat, à theoricis disciplinis, inprimisque à mathematicis ducto, vbi si quis in eius doctrinæ principiis intelligendis aberrauerit à veritate, ab errore reuocari non poterit, cum principia ipsa nec doctrinâ tradantur, nec per superiora quibus carent,

demonſtrentur. Principia quippe rerum mathematicarum ea ſunt, quæ poſita, & conceſſa nominantur. cuiuſmodi eſt illud: à puncto lineam ducere licet ad punctum. Quemadmodum ergo id in Mathematicis accidit, ita ſimiliter euenit in moralibus, quorum principia ſi quis ignorauerit, & in iis inſpiciendis, & cognoſcendis à vero deflectat, corrigi, emendatique ſiue ſanari non poterit. Principium namque rerum moralium, finis eſt, homini ad rectè viuendum, agendumque propoſitus; qui profectò eſt eidem homini inſito naturæ lumine probe cognitus. In eo tamen intelligendo, & conſtituendo is, qui rationis corruptæ vitio exerrauerit, inſanabilis, hoc eſt, difficile ſanabilis eſt: quia eiuſmodi principium non inſtitutione doctrinæ traditur, ſed anticipatione naturæ cognoſcitur. Cum igitur intemperatus in ipſis rerum moralium principiis inſpiciendis, ſibiquę ante oculos præſtituendis erret, & longè declinet à vero, non eſt eiuſmodi, cui poſſit facile perſuaderi; ac propterea inſanabilis, aut vix ſanabilis eſt, cum ſanari non poſſit, niſi falſam illam de fine opinionem exiſtimationemque deponat. Denique ita ſe res habet, inquit: Sicut virtus rerum bene agendarum principium conſeruat, dum ipſam conſeruat rationem, quæ de rerum agendarum fine rectè iudicat, ita vitioſitas idem corrumpit principium, dum rationem corrumpit, eamque in errorem perducit ad prauè peruerſeque de fine iudicandum. Hæc, inquam, Ariſtoteles de cauſis, cur intemperatus inſanabilis ſit. Pergit exinde illas etiam exponere, quæ faciunt contra, vt incontinens ſanabilis, atque ad iudicij commutationem per pœnitentiam accommodatus, paratuſque, & quodammodo procliuis habeatur.

Sic adeo diſſerit. Is qui de fine in vniuerſum, atque in habitu rectam exiſtimationem, & iudicium habet, etſi ob magnitudinem, impetumque commotionis aduerſus ipſam rationem delinquit, eſt ſanabilis tamen, & pœnitentiæ particeps. Qui enim vniuerſim, & in habitu probè de fine iudicat, quamuis ob perturbationem cupiditatis vbi res peculiares iucundæ ſenſibus accidunt, contra præſcriptum rationis agat, relanguente tamen, ac refrigeſcente cupiditate, quæ quidem citò relanguet, actu, atque vt dicimus, in ſingulari, rectè iudicat, exiſtimatque de fine; quod iudicium & exiſtimatio ad eum ſanandum, eiuſque ſententiam per pœnitentiam commutandam ſatis idonea cenſeri debet. Incontinens autem rectum ſane iudicium obtinet, exiſtimationemque de fine vniuerſim, atque in habitu quantumuis in ſingulari rectæ rationi repugnet, agatque contra quàm agendum exiſtimat. Igitur eſt ſanabilis, atque ad pœnitentiam, mutandamque ſententiam accommodatus.

Conſequens hinc eſſe iterum ad extremum ait, incontinentem eſſe meliorem, certe minus improbum, quàm intemperatum. Id quod etiam noua ratione confirmat, hoc modo. Is, in quo retinetur, & ſeruatur id, quod eſt optimum, illo melior eſt, in quo non ſeruatur nec retinetur, ſed corrumpitur quod optimum eſt. Incontinens eſt is, qui ſeruat & retinet quod eſt optimum: quod enim cenſeri debet optimum, eſt rerum bene agendarum principium: Eiuſmodi verò principium eſt rectum de fine iudicium, & exiſtimatio, quam retinet incontinens. intemperatus autem idem principium non modo non ſeruat & retinet, ſed corrumpit etiam, ac peſſumdat. Ergo melior intemperato, certe minus malus incontinens eſt. De continente verò nihil hic adiungendum exiſtimat, quia cum continens ſit incontinenti contrarius, ex iis, quæ diſputata ſunt, intelligi poteſt, continentiam eſſe probum habitum, quamuis imperfectum, & inchoatum, incontinentiam improbum, ſed inchoatum etiam & imperfectum, ſi cum vitio conferatur. Neque vero neceſſe habemus iterum hoc loco monere, Ariſtotelem haud velle, intemperatum eſſe prorſus inſanabilem, expertemque pœnitentiæ, ſed difficile ſanabilem eſſe, ipſumque difficile pœnitere, ac iudicium commutare. Id enim alibi diximus.

EPILOGVS.

1. *Intemperatus est incontinente deterior. ille insanabilis, hic sanabilis est: ille hydropico tabido, hic epileptico similis.*
2. *Incontinentium duo sunt genera: alterum quidem eorum qui ob celerem animi motum temerarij, eorum alterum, qui quoniam in suscepto consilio non perstant, dicendi sunt debiles.*
3. *Incontinentia non est vitium, nisi quodammodo, & ex parte.*
4. *Intemperatus eiusmodi est, vt persuasionem respuat, incontinens is, qui facile sibi persuaderi patiatur.*

IN CAPVT VIII. LIBRI VII.

QVÆSTIO VNICA.

An incontinens sit intemperato deterior.



D quoque nimirum esset, si diceretur incontinens intemperato deterior. & tamen haud leues videntur argumentationes esse, quibus id demonstrari sic posset.

Prima. Incontinentem docuit Aristot. supra in tertio cap. huius libri, scientem, animaduertentemque id quod inhonestum & malum est, turpiter agere, quæque praua, ac turpia videt esse, de industria, & ex animi sententia concupiscere, affectus videlicet impotentia victum, atque à ratione deiectum: intemperatum autem iudicare quæ concupiscit, & sequitur, esse bona, nec respuenda: ex quo sequi necesse est, eum imprudentem, ignorantemque delinquere. quod profecto leuius est peccatum quam illud quod est cum scientia, & mali quod perpetratur, animaduersione coniunctum. Similis huic etiam alia peti potest ratio ab eodem Aristot. qui de intemperato atque incontinente sic decernit, incontinentem non modo absque persuasione animi; sed cum dissuasione eiusdem animi turpiter agere; intemperatum vero agere cum persuasione. Incontinenti quippe à recto iudicio, & ratione, quam adhuc retinet incorruptam, dissuadetur quod perpetrat malum; sed intemperato quoniam iudicio iam, & ratione corrupta est, ab ipsa ratione iudicioque corrupto persuadetur. Itaque incontinens ex persuasione animi sui non agit, cum ei malum dissuadeat ratio, sed intemperans ex persuasione turpiter agit. Qui vero male agit ex persuasione animi minus est malus: quia qui ex persuasione animi praua perpetrat opera, ex dissuasione, ab iisdem operibus abstinebit; deterior autem est, qui etiam cum dissuasione, agere vult tamen male, quia nulla vnquam suasione nec vlla curatione sanabitur. Sanatur enim qui peccat per admonitionem, & suasionem. sed hæc nihil habet apud incontinentem momenti, qui nouit, intelligitque male se agere, ac male nihilominus agit. Apud intemperatum autem habet momenti plurimum; quia non intelligit se male agere, adeoque facile resipiscit vbi monetur.

Secunda argumentatio ducitur item ex Aristot. Qui in hoc extremo cap. 7. duplicem fecit incontinentiam, alteram, quæ temeritas appellari debeat, aut præuolatio, quia nihil deliberat, & omne consilium rationis aotenerit ob impotentiam, & vim celerem cupiditatis; alteram, quæ dici iure possit infirmitas, & debilitas, quia tametsi deliberat, & consilium capit, & rationem audit, haud tamen in suscepto consilio, animique proposito perstat; sed ob vim, ac magnitudinem commotionis à rectè deliberatis, constitutisque discedit. Ex qua partitione sic explicata intelligere nos oportet, posteriorem hunc incontinentem, qui secundum deliberationem captumque consilium est inconstans superiore deteriorem esse. licebit igitur ex eius auctoritate sic disputare Intemperatus est similior incontinentibus illis, qui non deliberant, sed præuolant, præuertuntque consilium, quam illis, qui deliberant, & consultant; sed in rectè deliberatis constitutisque non persistunt. intemperatus quippe, quia deprauata ratione iudicioque iam vtitur, de rei turpitudine quam agit non amplius, cogitat, nec consultat amplius an agenda sit, sed agit inconsulto, ideoque similior est illis incontinentibus. qui absque consilio, & deliberatione incontinenter agunt: quod genus incontinentiæ minus malum ab Aristot. iudicatur. At si intemperatus esset, incontinentibus similior esset, qui deliberant: sunt enim ex eodem Aristot deteriores. Non est igitur incontinente deterior.

Tertia argumentatio. Quo ex maiori libidine delinquit aliquis, eo grauius, & deterius peccat. Incontinens ex vehementiori cupidita-

te delinquit, & ex maiori libidine, quam peccet intemperatus. Dictum enim sæpius est, cum cupiditatis impotentia victum delinquere. Grauius; ergo delinquit incontinens, quam intemperatus, ac propterea deterior est.

Cæterum his argumentationibus, aliisque posthabitis, statuendum vnà cum Aristotele est, incontinentem esse minus malum, quam intemperatum, intemperatumque esse, incontinente deteriorem. Quicquid enim verè peccatur, iustaque dignum vituperatione censetur, id potissimum in voluntate consistit; cum voluntas ea facultas hominis sit, qua, & rectè viuitur, & male peccatur. Propterea nimirum vbi maior est voluntatis ad peccandum procliuitas, ibi peccatum solet esse maius, & grauius. In intemperato autem voluntas ad peccandum propendet ex electione, atque consilio: in incontinente eadem voluntas ad peccandum deflectitur, ex vi cupiditatis, & ex appetitione vehementi sentientis animæ Quia verò illa sentientis animæ turbida motio, & cupiditas incontinentis citò præterit, & restinguitur, habitus autem intemperati electione, vsuque diuturno firmatus, qualitas esse dicitur, & est difficile mobilis, fit vt incontinens cupiditate restincta, pœnitentia confestim afficiatur, intemperatus nullo pœnitentiæ tangatur ictu, sed lætitia potius ex improbo perfundatur opere, quia illi peccandi consuetudo pro natura iam est. Itaque intemperatus, qui ad intemperanter agendum ita obfirmatus est animo, & voluntate haberi, debet incontinente peior, qui nec tantam in voluntate ad peccandum procliuitatem habet, & paratior ad pœnitentiam est; quæ ratio ab Aristotele proposita est & à D. Thom. luculenter exposita in 2. 2. q. 156. Et quoniam ab eodem Aristotele ad idem vincendum, ac declarandum rationes aliæ proferuntur, & plures & validæ, eas oportebit hoc loco singillatim relegere, ac per otium recensere.

Prima, Intemperantia & incontinentia morbi quidam, & ægrotationes animæ sunt. Inter morbos autem ægrotationesque illa, quę curationem respuit, & dicitur insanabilis aut difficile sanabilis, debet existimari deterior, quam quæ curationem admittit, ac facile sanabilis est Intemperantia morbus est, si minus omnino insanabilis, certè difficile sanabilis, & vix sanatur: quem enim facti sui commissique non pœnitet, is à peccato non abstinet Qui verò non abstinet, non sanatur Incontinentia verò leuior ægrotatio est, & facile sanabilis, quia restincta cupiditate, pœnitentiam excipit. Pœnitentia autem intelligentiam corrigit, voluntatemque per incontinentiam afflictam exurgere iubet, & confirmat aduersus animi cupiditatem, vt cum pugna rursus, & conflictus accidet, fortior sit, atque ad resistendum instructior. Huc pertinet alia persimilis ab ægrotatione item, & morbo petita ratio Morbus enim ille peior, ac perniciosior habetur, qui perpetuus, & continuus est, quam qui per interualla remittit, & inducias habet. Intemperantia morbus animæ continuus ac perpetuus est, quia intemperatus siue commotione cupiditatis incitetur, siue nulla cupiditate, vel perturbatione tangatur, iudicium, rationemque, & electionem ipsam iam deprauatam, & corruptam retinet, censetque, intemperantiam esse bonum hominis, adeoque quærendas eligendasque, ac sequendas esse voluptates. Incontinentia verò, quamquam est ægrotatio, continua tamen, & perpetua non est, quia incontinens, vbi commotione cupiditatis est liber, & extra perturbationem animi positus, ratione vtitur, & consilio recto: quo certè tempore non ægrotat, sed intermissionem obtinet ægrotationis suę. Idcirco nimirum Aristoteles, vt supra vidimus, intemperantiam fecit hydropi similem, & phtisi, siue tabificæ febri; qui morbi quoniam perpetui sunt, nec intercapedinem habent, exprimunt ad viuum intemperantiam. Nam in hydrope quidem est ob humorem exundantem, & nimium, perpetua depressio corporis, cui maxime similis est ingluuies, & insatiabilis edacitas intemperatorum: in tabe verò continuus est corporis ardor, cui simillima libido intemperantium est; cum ipsis nullæ sint nimiæ, nullęque satisfaciant voluptates. Incontinentiam vero perappositè cum morbo comitiali; qui dicitur a Græcis Epilepsia, comparauit: Epilepticus enim, hoc est, is, qui laborat hoc morbo comitiali, ex improuiso ad terram affligitur, & repentè prosternitur, quia subinde, atque identidem ei cerebrum obstruitur. Quo solum tempore sensu priuatur; sed postmodum exurgit valens, nec nisi post interuallum iterum labitur. Cadit, inquam, hæc similitudo in incontinentem aptissimè, quia cupiditate veluti comitiali quodam, ac facto morbo confestim accedente, ei quodammodo ipsa obstruitur, & deuincitur ratio, ideoque prolapsio sequitur, & à iudicio, ipsius rectæ rationis aberratio. Sed postmodum, remittente cupiditate, resipiscit, ac per interualla iterum ægrotat, & conualescit.

Secunda ratio ab Aristot. tradita. Tam intemperantia, quam incontinentia vitiositas est: Quamquam enim incontinentia non est propriè, simpliciterque vitiositas, quia perfectus, vsuque, & electione firmatus habitus nondum est, habet tamen aliquid vitiositatis, & dicitur ab Aristot. quodammodo, vel ex parte vitiositas. At inter vitiositates deterior est illa, quæ latet in occulto, & non cognoscitur, quam quæ se prodit in publicum, & eiusmodi sit, intelligitur. Malum enim quod latet, & nescitur, remedio caret, vt Seneca in Epist. 51. præclarè lepidéque sic disserit. Harpasten vxoris meæ fatuam scis hæreditarium onus in domo mea remansisse. Ipse enim alienissimus ab istis prodigiis sum. Si quando fatuo delectari volo, non est mihi longe quærendus, me rideo. Hæc fatua subito desiit videre Incredibilem tibi rem narro, sed veram: nescit esse se cæcam Subinde pædagogum suum rogat, vt migret ait domum tenebrosam esse. Hoc quod in illa ridemus omnibus nobis accidere liqueat tibi. Nemo se auarum esse intelligit, nemo cupidum. Cæci tamen ducem quærunt nos sine duce erramus, & dicimus: non ego ambitiosus sum; sed nemo aliter Romæ potest viuere. Non ego sumptuosus, sed vrbs ipsa magnas impensas exigit. Non est meum vitium, quod iracundus sum, quod nondum constitui certum

genus vitæ: adoleſcentia hæc facit. Quid nos decipimus? non eſt extrinſecus malum noſtrum, intra nos eſt; in viſceribus ipſis ſedet. Et ideo difficulter ad ſanitatem peruenimus, quia nos ægrotare neſcimus. Ita Seneca diſputationem claudit epiphonemate præclaro confirmans, occultum malum nec intellectum eſſe deterrimum, id quod etiam in alia quadam epiſtola his verbis expreſſit. Sicut ſomnium narrare, vigilantis eſt, ita ſua vitia confiteri ſanitatis indicium eſt. Quin longè planius in Epiſt. 57. omnia vitia in aperto, inquit, leuiora ſunt, morbi quoque tunc ad ſanitatem inclinant, cum ex abdito erumpunt, ac vim ſuam proferunt. Et auaritiam itaque, & ambitionem, & cætera mala mentis humanæ tunc perniciosiſſima ſcias eſſe, cum ſimulata ſanitate ſubſidunt. His, inquam, verbis ita magnificis, veriſque ſententiis docet vir ſapiens, occultum, & latens malum inſanabilius eſſe, quàm apertum, & patens. Sed intemperantię malum eſt latens, & abditum: quia intemperatus nec ante, nec poſt opus intemperantiæ, ad exiſtimationem rectam, iudiciumque reuertitur. Incontinentiæ verò peccatum, & patet, & probè cognoſcitur ab incontinente: qui tum ante, tum poſt opus incontinentiæ, videt, & cenſet incontinenter agendum non eſſe, atque ad agendum incontinenter, niſi magna perturbatione non ducitur: igitur intemperantiæ malum, & maius eſt, & grauius, quàm peccatum incontinentiæ; & intemperatus eſt incontinente deterior, quod erat oſtendendum. oppugnant aliqui hanc rationem argumento ab ipſiuſmet Ariſtotelis auctoritate ita producto. Docet in primo lib. Rhetoricorum bona præſentia, quæ non latent, eſſe meliora, quam quæ latent: igitur etiam mala, quæ non latent, ſed aperta ſunt, & manifeſta, ſunt peiora quamea, quæ latent, idque planius ex omnium exiſtimatione ac iudicio declaratur. Quo enim aliquis obſirmatior in improbitate eſt, eo minus ex perpetratione peccati verecundia rangitur. Ergo peccatum quod non latet, ſed in aperto eſt, ab obſtinatiori proficiſcitur animo, quia qui ſic peccat, pudore non capitur; ideoque peccatum huiuſmodi deterius eſt, quàm quod latet. Quin ex hoc loco licet etiam ire aduerſus ea, quæ de incontinentium peccato, non latente, ſed manifeſto, quæque de intemperantium latente, nec manifeſta prauitate dicta ſunt. Nam quia peccati, minus pudet intemperatum, quam incontinentem, patentius oportet eſſe peccatum intemperantis; incontinentis verò latentius. Obijciunt, inquam, hæc aliqui; ſed non vident Ariſtotelem peccatum latens non illud eſſe dictum, quod latet alios, ſed quod ipſum latet peccantem, & peccatum patens, manifeſtumque non illud, quod aliis patet, ab aliiſque cognoſcitur, ſed quod peccanti patet, ipſique cognitum, & manifeſtum eſt. Itaque vt verum ſit, peccatum apertum, hoc eſt in publico perpetratum eſſe deterius, quam quod in abdito, & obſcuro committitur, non tamen hoc peccatum eſt illud, de quo diſſerit hîc Ariſtoteles, qui non aliorum cognitionem, ignorantiamque reſpexit, ſed eorum propriam, qui peccant. Quemadmodum enim aliena cognitio facit, vt deterius peccatum ſit, ſic peccantium propria ſcientia prauitat, vt malunt ſit minus; quia corrigi poteſt, & pœnitentia obliterari.

Tertia ratio Peccatum quod maius conſilium, & maior antecedit electio, magis voluntarium eſt, adeoque maius etiam, ac deterius eſt, quàm peccatum eorum, qui vel nulla, vel longè minori electione præeunte delinquunt, ſed propellente perturbatione ad peccandum pertrahuntur, intemperatus longe maiori cum conſilio, & electione peccat, quam incontinens. decreuit enim animo, turpiter agere, vitamque intemperanter exigere, ac tum ante, tum poſt peccatum, hoc animi propoſitum retinet: incontinens autem, neque cum hoc decreto viuendi peccat, neque poſt peccatum approbat factum; ſed improbat potius, damnatque dolore quod egit. Igitur intemperans, cuius eſt electio maior, & voluntas ad peccandum obſtinatior, incontinente peior, atque improbior eſt.

Differere contra poſſit hîc aliquis, & oſtendere, intemperatum non vti conſilio, & electione, ac propterea peritam ab hoc capite rationem eneruem, ac nullam eſſe. Intemperatus enim ſtatim ac rem iucundam, aut aſpexit oculis, aut animo, & cogitatione percepit, ad eius adeptionem inconſulto ruit, & auolat impetu: iam enim ante ſibi propoſuit, præſtituitque delectationem pro fine: electio autem conſilium que de fine non eſt, vt diximus alibi. Ex hoc igitur loco vinci poſſe videtur, incontinentem eſſe peiorem. Cum enim incontinentium duo ſint genera, quorum alterum conſilium capit, ac rectè deliberat, decernitque, ſed in ſuſcepto conſilio propoſitoque non permanet, ac propterea debilis dicitur, alterum nullo capto conſilio rapitur in delectationem, ideoque præuolans nominatur: intemperatus incontinentibus ſaltem illis eſt melior, qui conſilium capiunt antequam peccent. Ipſe quippe non conſultat, non eligit atque illis eſt incontinentibus ſimilis, qui feruntur in voluptates inconſultò, & præuolantes appellantur. Dicuntur autem hi m. lictes ab Ariſtot. ſi cum ſuperioribus conferantur. Itaque duo contra proponuntur hoc loco alterum eſt vere non dici intemperatum eſſe peiorem: quia ex electione atque conſilio intemperanter agit: non enim electionem & conſilium adhibet; alterum intemperatum eſſe ſimilem incontinentibus illis, qui præuolantes appellantur. Ei autem ſunt iis meliores; qui conſilium capiunt, & dicuntur debiles. Igitur intemperatus erit ſaltem iis melior incontinentibus, qui conſultant, & debiles nominantur. Quantum ad primum attinet, reſponderi poteſt; intemperatum, qui planè, omninoque corruptus eſt totus, hoc eſt ita, vt non voluntatem modò deprauatam obtineat, ſed intelligentiam quoque prorſus errantem, ac deceptam, abſque vllo nouo conſilio, & deliberatione perſequi voluptates ex conſuetudine iam inueterata; ſed tamen ante iam deliberaſſe, cepiſſe conſilium, & ad extremum decreuiſſe, ſibi agendum, & viuendum intemperanter

esse, virtutique, atque honestati esse voluptatem anteponendam; vt mirum non sit, si patio per vsum habitu, non deliberet amplius cum peccat. satis enim ante deliberauit, cum ab incontinentia gradum fecit ad intemperantiam. Quamuis igitur intemperatus non deliberet in agendo, habitum tamen illum agendi sine consilio per improba sibi parauit opera; hoc est per plurimas olim electiones, atque consilia, quorum causa, & vi temere nunc agit, & inconsulto. Quin id etiam de intemperato dici verè potest. cum tametsi de voluptatibus insequendis non deliberat; quippe quæ intemperato sunt propositæ tanquam fines, de quibus non deliberatur; deliberare tamen de præsidiis ad finem consequendum idoneis. Denique multo turpius est finem sibi præstituere voluptatem, quod ante iam fecit intemperatus, quàm de voluptate complectenda, & sequenda ambigere, dubitanterque deliberare, quod facit incontinens. Quod attinet ad secundum, hoc est, ad comparationem intemperati cum incontinentibus illis, qui deliberant, & tamen sunt aliis meliores, Buridano, præeunte dicendum erit, triplici ratione ac modo fieri posse, vt absque antecedente consilio, & electione sequatur aliquis temere voluptates. primo quidem propter consuetudinem bene longam, & diuturnam, qua per electiones improbas, & praua consilia iam antegressa, tum varia, tum plurima, contractus est habitus, ad complectendas, persequendasque temere voluptates impellens, quæ agendi ratio, modusque persequendarum voluptatum inconsulto, pessimus est.

Secundo propter naturam, aut propter morbum, quia scilicet aliquis ita factus à natura est, & morbo sic impeditus, vt in persequendis voluptatibus particeps consilii deliberationisque non sit, sed ad omnem protectus, pratulque temeritatem in quærendis sectandisque corporis voluptatibus: quæ intemperantiæ, vel incontinentiæ ratio ferma est, & ad eum reuocari debet habitum, qui feritas appellatur.

Tertio propter inconsiderantiam, quia videlicet ea, quæ rem circumsistunt, eamque turpem & vituperabilem faciunt, aliquis vehementi motu cupiditatis occæcatus, non attendit: quæ si tamen attenderet, non expeteret, sed repudiaret obuiam, oblatamque voluptatem: quo de hominum genere incontinentes illi celeres sunt, quos præuolantes Aristoteles appellauit. His autem intemperatus nullo modo similis est, quia sic ipse consilium anteuertit, nec animaduertit ea, quæ circumstant. & turpitudinem, cum qua coniuncta res est, vt etiamsi animaduerteret, expeteret tamen voluptates quarum cupiditate per antegressam electionem animum obligauit. Nihil igitur eiusmodi comparatio ad intemperatum pertinet, nec ei congruere potest excusatio ab inconsideratione petita, cum semper ad qualcumque voluptates eligendas paratissimus sit.

Quarta Ille deterrimus inter voluptatis amatores est, qui ex leui cupiditate mouetur ad eam expetendam & persequendam. Nulla enim venia datur iis, qui ab infirma perturbatione statim vincuntur, adeoque omnium perditissimi existimantur. intemperatus quolibet impulsu cupiditatis etiam infirmo, debilique prosternitur, ergo deterrimus est, ipsoque nominatim incontinente peior, qui nisi magna oppugnatus cupiditate, non decidit.

Quinta. Qui perperam agit ex habitu malo prauoque deterior est, quam qui absque habitu eiusmodi male agit, à recta ratione impetu perturbationis extrusus: ille quippe simpliciter, absolutéque improbus est, hic autem improbus, ac vitiosus appellatur ex parte, siue secundum quid, cum habitum, in quo gradus vltimus improbitatis est, nondum sibi parauerit: Intemperatus autem ex habitu prauo turpiter agit, incontinens non quidem ex habitu, quem nondum contraxit, sed ex vehementi commotione; atque affectionis impotentia labitur. Deterior igitur intemperatus, quàm incontinens est.

Rationem hanc Martinus de Magistris explodere conatur, dissentiens aduersus D. Thomam: qui hæc ex Aristotele tradiderat: existimat quippe, etiam in incontinente habitum esse, nec posse ex frequentioribus operibus incontinentiæ, quæ facit incontinens, habitum non existere, & eam quæ sequitur ex habitu facilitatem, & promptitatem ad agendum incontinenter. Sed hæc ita differit, vt monet Caietan quia non distinguit ab habitu præparationem illam, quæ vulgo dispositio dicitur, & ab habitu differt, sicut id, quod in aliquo genere imperfectum & inchoatum est, ab eo, quod in eodem genere perfectum, & absolutum est. Incontinentia igitur habitus quidem est imperfectus, & vbi frequentioribus augescit actibus, amplius accedit ad habitum, maioremque procliuitatem ad lapsum impartitur, sed numquam perfectus habitus est, quoad incontinentia est ad extremum quippe ex incontinentia fit intemperantia. Cum ergo dicimus incontinentiam non esse habitum perfectum absolutumque, nos intelligimus habitum non eum cuius nomen improprie, ac per abusionem ipsa quoque sibi vindicat dispositio, quia aliquid habitus est.

Sexta qui extra perturbationem, affectumque vehementem anim. positus est; & à recta ratione disertè monitus, aduersus eam nihilominus agit, nec sibi persuaderi patitur quod honestum est, sed in sua ipsius opinione, ac voluntate perseuerat, illo deterior est, qui non admonitus, vel tantum leuiter admonitus à ratione, delinquit. sed postmodum plane monitus, verum, honestumque sibi persuaderi sinit, opinionemque deponit, & corrigit voluntatem: sed intemperatus eum extra commotionem est à ratione monitus, peccat tamen, & id quod est verum, honestumque sibi persuaderi non patitur, incontinens autem vehementi occupatus commotione labitur, & peccat, à

ratione noo admonitus, aut admonitus leuiter, ac postmodum prætetita iam commotione, ab eadem tatione planius admonitus, persuaderi sibi sinit quod rectum est, corrigitque intelligentiam & voluntatem: igitur intemperatus est peior incontinente, comparateque incontinens intemperato melior est

Septima. Qui rectam de rerum agendarum principiis existimationem & iudicium obtinet, illo meliot est, qui iudicium idem, existimationemque deprauauit, iisque corruptis vtitur. Iudicat enim, omnes esse persequendas voluptates, etiam turpes, & inconcessas, idque homini bonum esse, nec vituperabile. Sed incontinens iudicium eiusmodi, æstimationemque noodum cottupit, illisque vtitur incorruptis, & integris. Igitur est melior intemperato, certe non ita malus. Hæ sunt ex Aristotele rationes excerptæ; quibus accedere possit aliorum hæc

Vltima. Quemadmodum temperantia cum continentia comparatur in bono, sic intemperantia conferri cum incontinentia debet in malo. Sed temperantia melior, quam continentia est. Igitur intemperantia est incontinentia peior. Argumentationes initio propositæ his explicatæ, confutatæque rationibus sunt.

CAPVT IX. LIB. VII.

DE PERTINACE, ET CONTINENTE.

SVMMA.

Continentem ac pertinacem aliqua ex parte inter se congruere, ex aliqua discrepare.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Continens per se quidem in recta ratione, consilioque permanet, incontinens vero non permanet.*
2. *Pertinaces, nec opinionem deponunt, nec sibi quicquam persuaderi patiuntur; habent tamen aliquid continentiæ simile, sed plus incontinentiæ. opinionis depositio laudabilis.*
3. *Continentia suum habet medium in quo consistit, haud secus, ac virtus.*

PARS. PRIMA CAP. IX. LIB. VII.

Πότερον οὖν ἐγκρατής ἐστιν ὁ ὁποιῳοῦν λόγῳ· καὶ ὁποιᾳοῦν προαιρέσει ἐμμένων, ἢ ὁ τῇ ὀρθῇ. καὶ ἀκρατὴς δὲ ὁ ὁποιᾳοῦν, μὴ ἐμμένων προαιρέσει, καὶ ὁποιῳοῦν λόγῳ, ἢ ὁ τῷ ψευδεῖ λόγῳ καὶ τῇ προαιρέσει τῇ μὴ ὀρθῇ; ὥσπερ ἠπορήθη πρότερον, ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ἐν ὁποιῳοῦν. καθ' αὑτὸ δὲ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ τῇ ὀρθῇ προαιρέσει ὁ μὲν ἐμμένει· ὁ δὲ οὐκ ἐμμένει. Εἰ γάρ τις

NVm igitur continens est qui in qualibet ratione, & in qualicumque electione permanet, an qui solum in recta? Et incontinens ne qui in quauis non permanet electione, & in qualibet ratione, an qui in falsa ratione, & in electione non recta, quemadmodum dubitatum est prius? An ex accidenti in qualicumque, per se autem in vera ratione, & in recta electione hic quidem perstat, hic vero non perstat? Si enim

τι δὶ, διὰ τοδὶ, αἱρεῖται, ἢ διώκει, καθ' αὑτὸ μὲν, τοῦτο διώκει καὶ αἱρεῖται, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ πρότερον. ἁπλῶς δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὑτό· ὥστε, ἔστι μὲν ὡς ὁποιᾳοῦν δόξῃ, ὁ μὲν ἐμμένει· ὁ δὲ ἐξίσταται· ἁπλῶς δὲ ὁ τῇ ἀληθεῖ.

aliquis illud propter hoc eligit, aut sequitur, per se quidem hoc sectatur, & eligit, prius verò secundum accidens. Simpliciter autem dicimus per se: qua de re fit, vt quodammodo, & in qualicumque opinione hic quidem persistat, hic autem dimoueatur: Simpliciter autem qui in vera.

EXPLANATIO.

Plures in hoc capite quæstiones exponit, & explicat: vtrum continens cuiuslibet opinionis tenax sit, siue in qualibet opinione sit permanens, atque vt Græcè loquitur ἐμμένων, quod aliqui vertunt permansiuus: an sit tenax tantummodo rectæ opinionis: vtrum incontinens sit inconstans, atque ab omni opinione discedat, an solum à vera, probaque: vtrum aliqui sint, qui ab opinionibus suis cum laude discedant: vtrum continentia posita sit in medio, sicut virtus: vtrum per similitudinem continentia dici temperantia; incontinentia verò appellari intemperantia possit. Has, inquam, in hoc capite quæstiones tr ctat, atque in hac prima parte priores duas, hoc est; num continens is sit, qui in qualibet, an qui solum in recta, veraque opinione persistat: & vtrum incontinens ab omni opinione, an solum à vera & bona discedere soleat. Cur autem id aggrediatur hoc loco tractare, & quærere, quamquam est explicatu difficile, potest tamen aliqua ratione demonstrari. Ac dixerim quidem primo, causam huiusce tractationis esse, quod supra, ipso propè initio huius libri septimi, se id tractaturum pollicitus erat. Deinde cur nunc potissimum hoc præstare, ac persequi differendo voluerit, id esse causæ putauerim, quod non modo supra multis locis facta mentio permansionis in sententia sit, sed in proximè superiori capite dictum nominatim, & propriè fuerit, intemperantem in sententia permanere, nec ab ea posse vlla ratione deduci: incontinentem vero esse de sententia mobilem, factique sui facile pœnitere. Quærit adeo nunc, vtrum continens is sit, qui in ratione, propositione, aut sententia cuiuscumque modi, siue recta, siue iniqua, siue honesta, siue turpi, siue vera, siue falsa, constans, ac permanens sit: incontinens autem sit is, qui omnem protsus electionem, propositumve, ac sententiam deponat, & mutet siue vera, siue falsa, siue recta & bona, siue praua, atque improba sit; an potius idem incontinens sit, qui solum deserat opinionem falsam, & improbam electionem. Cum enim incontinens dum incontinenter agit, opinione non nisi falsa, & electione non nisi mala vti possit, quærendum fortasse non est, vtrum à recta sententia honestoque consilio, sed num ab opinione falsa, turpique electione discedat. Hæc, inquam, gemina quæstio de continente, atque incontinente proponitur ab Aristotele, tractaturque in hac prima capitis parte. Quam profectò dissoluit, deciditque vsitata illa distinctione, qua esse, fierive quid dicitur, aut per se, aut ex euentu, & secundum accidens. Per se id intelligi vult quod sæpe dicit ἁπλῶς simpliciter, & absolutè, videturque id esse per se, quod est propriè, ac vere: per accidens autem id quod est impropriè, vel abusiuè. Per se igitur hoc loco esse ait id, cuius causa, gratiave expetitur aliud: per accidens autem esse illud, quod alterius causa expetitur, & gratia, Medicamenta scilicet, quæ valetudinis gratia expetuntur, per accidens expetuntur, sed valetudo ipsa expetitur, quæriturque per se. Qui dulci sapore delectatur, vt docet Aspasius, vinum expetit dulce, sed dulcem saporem per se quærit, vinum per accidens. Si enim in vino dulcitudo non esset, sed acrimonia potius, aut austeritas, & acerbitas, vinum non expeteret. Et qui fel eligit ratus propter coloris similitudinem esse mel, dici etiam debet per se mel eligere, fel per accidens. Hoc itaque modo continens per se quidem in opinione vera, rectoque proposito, & electione persistit, & constans in bono est; per accidens autem in opinione falsa, & electione, ac proposito prauo; & constans in malo per accidens est, sicut qui colore deceptus loco mellis, eligit fel. Si quis enim putatet, non esse turpe scortari, vt putat in Adelphis Demea, & in ea persisteret opinione, per se persisteret in vera inquiũt Burl. & Iauell.

persisteret; in falsa per accidens, quia non illi consilium est in falsa persistere, sed in vera. Incontinens autem quoniam continenti opponitur, per se quidem in opinione vera non persistit: discedit enim à recto illo iudicio, quo censebat, nihil agendum incontinenter esse. Quod sane verum, rectumque iudicium, & æstimatio erat. sed per accidens fieri potest, vt persistat in vera, rectâque sententia, & ab ea discedat, cum agit incontinenter. Propriè quippe, ac per se incontinens in recta sententia non perseuerat, eamque deponit: sed si fortassis opinione falsa, iudicioque prauo sit imbutus, illam veram, hoc rectum & probum existimans, inquit Aspasios, per accidens in opinione falsa, prauoque iudicio non persistet, ab iisque discedet, tamquam à veris, & rectis. Hæc ita de incontinente dicuntur, quia, vt supra dictum est, incontinens iudicio deprauato corruptaque ratione non est, sicut intemperatus: qui agere, ac viuere intemperate bonum hominis putat, & expetendum; sed rationem, sententiamque seruat incorruptam, iudicatque, incontinenter agere malum homini esse, ac respuendum, nec iudicio ducitur ad peccandum, sed trahitur vehementi cupiditate. Itaque cum peccat, in recto iudicio non persistit, atque à vera, laudabilique opinione discedit, nec discedit à falsa, nisi cum eam existimat esse veram: quod est non persistere in falsa, sed à falsa discedere per accidens; quemadmodum faceret is (vt similitudine rem explicat Peregrin.) qui ratus, ac falso putans sibi non licere cum vxore sua liberis dare operam, daret tamen cupiditate demom, ac libidine superatus. Discedit enim ab opinione falsa per accidens, quia putat esse veram, & tamquam à vera se proripit.

PARS II. CAP. IX. LIB. VII.

Εἰσὶ δέ τινες οἱ ἐμμενετικοὶ τῇ δόξῃ. εἰσὶ δ' οὓς καλοῦσιν ἰσχυρογνώμονας, οἷον δύσπειστοι καὶ οὐκ εὐμετάπειστοι· οἳ ὅμοιον μέν τι ἔχουσι τῷ ἐγκρατεῖ, οἷον ὁ ἄσωτος τῷ ἐλευθερίῳ· καὶ ὁ θρασὺς τῷ θαρραλέῳ, εἰσὶ δ' ἕτεροι κατὰ πολλά. ὁ μὲν γὰρ διὰ πάθος καὶ ἐπιθυμίαν οὐ μεταβάλλει, ὁ ἐγκρατής. ἐπεὶ εὔπειστος ὅταν τύχῃ, ἔσται ὁ ἐγκρατής· οἱ δ' οὐχ ὑπὸ λόγου· ἐπεὶ ἐπιθυμίας γε λαμβάνουσι, καὶ ἄγονται πολλοὶ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν. εἰσὶ δ' ἰσχυρογνώμονες οἱ ἰδιογνώμονες, καὶ ἀμαθεῖς, καὶ οἱ ἄγροικοι. οἱ μὲν ἰδιογνώμονες δι' ἡδονὴν καὶ λύπην· χαίρουσι γὰρ νικῶντες, ἐὰν μὴ μεταπείθωνται, καὶ λυποῦνται, ἐὰν ἄκυρα τὰ αὐτῶν ᾖ, ὥσπερ ψηφίσματα. ὥστε μᾶλλον τῷ ἀκρατεῖ ἐοίκασιν, ἢ τῷ ἐγκρατεῖ· εἰσὶ δέ τινες, οἳ τοῖς δόξασιν οὐκ ἐμμένουσιν, οὐ δι' ἀκρασίαν, οἷον ἐν τῷ Φιλοκτήτῃ τοῦ Σοφοκλέους ὁ Νεοπτόλεμος. καί τοι δι' ἡδονὴν οὐκ ἐνέμεινεν, ἀλλὰ καλήν. τὸ γὰρ ἀληθεύειν αὐτῷ καλὸν ἦν. ἐπείσθη δ' ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως ψεύδεσθαι· οὐ γὰρ πᾶς ὁ δι' ἡδονήν τι πράττων ἐστὶν ἀκόλαστος, οὔτε φαῦλος, οὔτε ἀκρατής, ἀλλ' ὁ δι' αἰσχράν.

Sunt vero quidam permanentes in opinione, sunt autem quos nominant pertinaces: quales sunt obstinati, & quibus persuaderi nihil potest, qui simile aliquid habent continenti, sicut prodigus liberali, audax forti: sunt autem diuersi in multis. Hic enim propter affectum, & cupiditatem non mutatur, continens videlicet; nam ad persuasionem facilis, vbi contigerit occasio, erit continens: ille autem non à ratione; quandoquidem cupiditates admittunt, & ducuntur multi à voluptatibus. Sunt autem pertinaces, in sententia persistentes, & ineruditi, & rustici. Et quidem qui in sententia sunt persistentes, ob voluptatem, aut dolorem sunt. Lætantur quippe cum vincunt, si non è sententia dimoueantur; & tristantur, si irrita sint sua ipsorum quasi decreta. Itaque magis incontinenti similes sunt, quàm continenti. Sunt vero aliqui, qui in decretis non persistunt, non ob incontinentiam, sicut in Philoctete Sophoclis Neoptolemus; atqui ob voluptatem non persistit, sed honestam. Verum enim profiteri ipsi honestum erat. Persuasum autem ei fuerat ab Vlysse, vt mentiretur. Non enim omnis qui ob voluptatem aliquid agit, est intemperans, nec prauus, nec incontinens, sed qui ob turpem.

EXPLANATIO.



QVæ dictum sit, continētem eū esse, qui in sua sententia iudicioq; & electione persistit, posset aliquis credere, omnes, qui eiusmodi sunt, vt de sua ipsorū sententia dimoueri non possint, habendos esse cōtinentes. Ad hunc occupandū errorē, distinguit, secernitq; quosdā à continentibus, ne propter similitudinē nos fallant, & in continentiū numero censeantur, cum continentes vere non sint. Ostensurus ergo quodnam hoc genus mortalium sit, ait eos esse, quos Græci nominant ἰσχυρογνώμονας hoc est pertinaces, aut fortis duræque ceruicis homines. Atque vt aliqua sit nota, qua ipsos à continentibus internoscere possimus, adiungit, huiusmodi homines èos esse, vt si quid aliquādo dixerint, dicta non mutēt, & si aliquid persuasum habeant, aut in mente opinionē alicuius rei consignauerint, eam haud facile deponant, sed pertinaciter in decreto permaneant: id quod fermè cernitur in melancholicis, qui difficile quidē aliquid admittunt in animū, sed vbi admiserint, & cōprehenderint, tenent. Terrei quippe sunt, atq; adeo ad modum ac similitudinem terræ difficile recipiunt, ac difficile reddunt. Hos inquā haud esse continentes affirmat, sed continentibus similes in eo, quod suis hærcāt opinionibus, ac decretis. Habent n. per exuperantiā id, quod continentes habent continenter, & moderatè, faciuntq, quod præstat prodigus dū liberalitatē imitatur, qui plus nimio id agit quod liberalis cū modo & ratione facit. Itaq; pertinaces sūt, qui in opinionibus, dictisq, suis amplius hærēt, perstātq; quā oporteret, contraq; sunt cōtinentes, qui sua persistūt in sententia quantū, & sicut oportet. Quæ prima inter eos differentia est. Nā exinde designat, ac demonstrat aliā, cum postmodum ait, differre præterea inter se continentes, & pertinaces in multis, sed præsertim in eo, quod continens in suo iudicio, atq; opinione persistit, nō ob affectū, & perturbationem aliquā animi, sed propter validam, robustamq; rationē, quæ non sinit eum à proposito sententia ve discedere: quare si validior ei ratio proponatur, sententiā eum laude mutat, sibiq; persuaderi sinit quod honestius, & melius est: pertinax autem permanet, perstatq; commotione quadā animi, & cupiditate detētus, quā ipse pertinax rationē appellat ab eaq; tāquam à sūma ratione, ac lege confirmatur & obstinatior animo redditur. Quod si sentētiā aliquādo mutet nisi ob nouā aliquā vehemētiorē cōmotionē, cupiditatēq; non mutat: in quo sūmè vituperabilis est.

Sunt autem pertinaces &c.] Quoniam supra pertinacem cum continente cōparauit, pergit nunc eumdem cum incontinente conferre. Est enim incontinenti simillimus in eo, quòd delectationem, ac voluptatem, si minus gustatus, & tactus, à qua vincitur incontinens, aliquā certe aliam plus nimio quærit, & aucupatur; quodq; tristitiā, doloremq; sicut mollis, & delicatus auersatur, ac fugit; nō illū quidem dolorem qui nascitur ex desiderio voluptatum gustatus, & tactus, & quo torquetur incontinens, sed aliū existentem ex eo, quòd pertinax per obstinationem illam, atq; permansionem in sententia non vincit, neq; subijcit alios, quod maxime vellet. Multi quippe summopere gaudent, & delectantur, vbi per obstinationem illam, permāsionemq; animi disserendo, & colloquendo ostendere sibi videntur, alios minus sapere, tristāturq, vehemēter, si forsitā ipsorū sententia minus probetur ab aliis, iudiciūq; appareat, & videatur infirmius; sic prorsus, vt illud deponere necesse sit. Hos igitur iterū ait appellari ἰσχυρογνώμονας, hoc est, pertinaces, sed multo magis propriè dici ἰδιογνώμονας, hoc est, propriæ sententiæ, iudiciiq, homines. Contemptis enim vsitatis, ac veteribus opinionibus, insolētem aliquā ipsi, ac nouam excogitant, quā pertinacissime tueātur. Egregie id Aristoteles explicat, cū ait, sententiam suā tueri pugnaciter, quasi ψηφίσματα, hoc est, veluti decreta, aut Senatus-consulta, & plebiscita. Agrestes hos esse præterea dicit, & imperitos, nec vlla excultos eruditione, quia videtur indoctorū hominū esse, sentētiæ suæ pertinaciter, ac nimiū inhærere, ac rusticorum proprium, alieno iudicio non acquiescere, sed in suo absque modo, ac ratione persistere. Imperiti enim homines nihil nisi quod ipsi senserint, & iudicarint, rectum putant, atque vt ait in Adelphis ille:

Homine imperito numquam quicquam iniustius, Qui nisi quod ipse fecit, nil rectum putat.

Agrestes autem & rustici esse sic iudicantur pertinaces, vt scriptum ipse reliquerit nihil pene esse, quod æquè politicum, ac bene moratum deceat hominem. quàm patientem, ac minimè obstinatum esse, nec solum sapere velle. Reprehensionem hāc, ne ipse quidē effugere potuit Cato, quem sæpe Cicero pertinacem appellat. Sed fortassis ab hac nota vindicari poterit, sicut Socrates, qui erat quidem, vt apud Laërt. est, ἰσχυρογνώμων, pertinax, sed erat tantum in improbos pertinax, quæ laudabilis sane pertinacia est. Hæc de pertinacibus illis, quos appellari propriè vult ἰδιογνώμονας, suæ sententiæ proprijque iudicij tenaces, & amantes, videnturq; à superioribus, qui dicūtur ἰσχυρογνώμονες,

hoc nomine differre, quod hi persistũt in aliqua opinione noua ab ipsismet excogitata, illi vero persistunt etiã in opinionibus inuentis, & traditis ab aliis: cuiusmodi fuere Heracliti discipuli, ac sectatores à Plat. in Theæteto reprehẽsi, quod mordicus omnia Heracliti dicta tuerẽtur, nec aliquid vnquã iis qui cõtra dissererent, concedere vellẽt.

Sunt vero aliqui qui in decretis &c.] Eorum laudata constantia est & continentia, qui à proposito se deduci non patiuntur: ex quo possit aliquis existimare, è sententia dimoueri, animiq; mutare propositum numquam esse laudabile. Huic etiam suspicioni occurrendũ ratus, aliquos esse ait, qui cum laude iudicium mutent, & ab opinione suscepta, sententiaq; discedant: esse autem eos, qui non propter incontinentiam, opinionẽm deserant, ac sententiam mutent, sed ob honestatem, bonumq; virtutis. Neoptolemi rẽ explicat exemplo ex Sophocle in Philoctete: quod breuiter hic enarrandum iterum erit, & sic perstringendum. Philoctetes relictus à Græcis erat in Lemno, exclususq; ab exercitu qui nauigabat in Ilium. Sed cum ad illud expugnandum sagittis opus esset, quas ab Hercule Philoctetes acceperat, missus ad eum reuocandum est Neoptolemus vnà cum Vlysse. Igitur Vlysses ipse minime sperans impetrari hoc à Philoctete posse, vt qui iã contẽptus, & relictus à Græcis esset, vellet in castra contendere, Neptolemo suasit, vt causã itineris tegeret, simularetq; aliò se velle Philoctetam ducere, non in Ilium; vt deinceps in nauẽ impositus, etiã inuitus asportaretur quò eũ Græcorũ duces reuocarent. Ac principio quidẽ non suasit modo, sed persuasit Neoptolemo, vt sic mentiretur: sed is mutato repente consilio, dissertè planẽq; denuntiauit Vlyssi, mẽtiri se nolle; quod mendaciũ turpe putaret, sibiq; molestũ, & iniucũdũ esset.

O nate Laertis ea facta turpia
Mihi esse iudico, atque insuauia.
Is namque non sum, vt fraude quicquam agam male
Neque ipse, neque qui procreauit me pater &c.

Hoc, inquam, exemplo demonstrat, eos qui cum laude ab opinione, propositoq; recedunt, recedere non ob incontinentiã, hoc est, ob eam voluptatem, qua incontinentes aliquando capti, probũ consilium mutant, sed propter honestatem, ac bonum virtutis, quod assequi se non posse intelligunt, nisi deponant opinionem, commutentque iudicium. Neoptolemus quippe nulla spe voluptatis illectus ab opinione discedit; sed vbi videt in mendacio turpitudinẽ, illico sententiam deserit, & veritatis eligit honestatẽ. Atqui propter aliquã delectationem ipse quoq; Neoptolemus, inquies, à iudicio deficit. Respondet Aristot. fuisse quidẽ delectationem, quæ Neoptolemum perpulit ad mutandum consilium, cum ipsemet profiteatur sibi esse insuave mentiri, hoc est esse suaue veritatem proferre; sed fuisse tamen eam delectationem honestam, qua non ducitur incontinens, cum sententiam mutat, sed capitur, vinciturque inhonesta, & turpi cuius causa ab honesto consilio dimouetur.

PARS. III. CAP. IX. LIB. VII.

Ἐπεὶ δ' ἔστι τις καὶ τοιοῦτος οἷος ἧττον, ἢ δεῖ τοῖς σωματικοῖς χαίρων, καὶ οὐκ ἐμμένων τῷ λόγῳ· ὁ τοιοῦτος, τούτου καὶ τοῦ ἀκρατοῦς μέσος ὁ ἐγκρατής· ὁ μὲν γὰρ ἀκρατὴς, οὐκ ἐμμένει τῷ λόγῳ. διὰ τὸ μᾶλλόν τι. οὗτος δὲ διὰ τὸ ἧττόν τι. ὁ δ' ἐγκρατὴς ἐμμένει, καὶ οὐδὲ δι' ἕτερον μεταβάλλει. δεῖ δὲ εἴπερ ἡ ἐγκράτεια σπουδαῖον, ἀμφοτέρας τὰς ἐναντίας ἕξεις φαύλας εἶναι, ὥσπερ καὶ φαίνονται. ἀλλὰ διὰ τὸ τὴν ἑτέραν ἐν ὀλίγοις καὶ ὀλιγάκις εἶναι φανεράν, ὥσπερ ἡ σωφροσύνη τῇ ἀκολασίᾳ δοκεῖ ἐναντίον εἶναι μόνον, οὕτω καὶ ἡ ἐγκράτεια τῇ ἀκρασίᾳ. ἐπεὶ δὲ καθ' ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἡ τοῦ σώφρονος, καθ' ὁμοιότητα ἠκολούθηκεν. ὅ, τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ

QVoniam verò est quidam etiam eiusmodi, vt minus quam oportet corporeis oblectetur, & non permaneat in ratione talis inter hunc, & incontinentem est medius, continens. Incontinens enim non persistit in ratione propter maius aliquid, hic vero propter minus aliquid: continens autem persistit, & non propter aliud immutatur. Oportet vero si quidem continentia est quid honestũ, ambos contrarios habitus prauos esse, sicut etiam apparent; sed quia eorum alterum in paucis, & raro esse perspicuum est, quẽadmodum temperantia intemperantiæ videtur quid contrarium esse solum, ita continentia incontinentiæ. Quoniã vero per similitudinem multa dicuntur, etiã continentia illa tẽperantis per similitudinem extitit. Nam & continens talis est, vt nihil præter

τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων. ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων, ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας· καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος, οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον. ὁ δ' οἷος, ἥδεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατὴς, καὶ ὁ ἀκόλαστος· ἕτεροι μὲν ὄντες, ἀμφότεροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσι· ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, ὁ δ' οὐκ οἰόμενος.

rationem ob corporis voluptates agat, eodemque pacto etiam temperans, sed ille habens, hic non habens prauas cupiditates. Atque hic quidem est eiusmodi, vt non delectetur præter rationem, sed non ducatur. Similes autem sunt incontinens, & intemperans; diuersi tamen sunt, sed ambo corporis voluptates persequuntur: sed alter oportere etiã existimans, alter verò non existimans.

EXPLANATIO.

EX eo, quod sæpe dixit continentiam esse laudabilem habitum, aut qualitatem, consequens est, continentiam aut virtutem esse, aut plurimum virtutis habere, cum vni virtuti debeatur laus, nihilq; laudabile sit, quod virtus non sit, aut ad virtutem aliqua ratione non referatur. Et quoniam id, quod ipsam potissimum instruit, constituitq; virtutem, illud medium, siue mediocritas est, in qua princeps, ac primaria ipsius virtutis est posita vis, continentia virtuti similis, ac laudabilis esse non potest, nisi constituatur in aliquo medio, & suam ipsa quoque mediocritatem obtineat. Hoc igitur hic Aristoteles agit. Ostendit, inquam, ipsam etiã continentiam esse sitam in medio, sicut temperantiam, ideoque continentiam iterum cum temperantia, & incontinentiam cum intemperantia comparat. Differit autem hoc penè modo. Vbi nimium est, & parum, hoc est, exuperantia, & defectus vituperabiles, ibi mediocritas etiã laudabilis inter exuperantiam, & defectum esse debet. Sed in voluptatibus corporis, earumq; cupiditatibus, parum, ac nimiũ, exuperantiam, & defectum vituperabiles deprehendere licet. Quemadmodũ enim accidit, vt aliquis ita factus, instructusq; consuetudine, vel natura sit, vt corporis voluptatibus plus capiatur, & delectetur, quam æquum sit, & oporteat, nec in ratione iusta, modoq; se teneat, sic etiã fit, vt aliquis iisdem voluptatibus capiatur, & delectetur minus, quã par, aut necesse sit, nec in iudicio, rectaq; ratione permaneat. Is autem, quoniam rarus est, nec facile inter homines inuenitur, appellatione caret, & proprio nomine. Sed tamẽ ab Aristot. dicitur ἀναίσθητος, quasi sensu vacuus in lib. 3. cap. 11. Igitur in corporis delectationibus vsurpandis aliquem esse intermediũ oportet, qui eas capiat, vt æquũ, ac necesse est. Hic autem est continens. Atque, vt planius intelligatur, cuiusmodi sint extremi illi duo, quibus est intermedius continens, adiungit, eum, qui peccat in nimio, & plus æquo cupiditatibus, & voluptatibus indulget, in ratione, siue in iudicio, rectoq; cõsilio non persistere, ac mutare sententiã propter aliquid maius, hoc est, propter exuperantiam; quia videlicet maiores, amplioresq; vult capere voluptates, quã ratio postulet, illũ verò, qui peccat in eo, quod parum est, à ratione, rectoq; iudicio discedere propter aliquid minus, hoc est ideo, quod minus ex voluptatibus vsurpet, quã rectum iudicium, & ratio velit. Vtrumq; autem horum habituum, hoc est incontinẽtiam & ἀναισθησίαν quam in lib. 3. sensus vacuitatem diximus, ait esse prauum, & à recta ratione alienum. Alter verò horum habituum deficiens est, inquit, hoc est in eo peccat, quod est parum, nec tantũ est, quantum à prudenti iudicio & ratione præscribitur. Qui quidem habitus appellatione communi describitur, nec proprium obtinet nomen, quia rarus est, ac vix inter homines interdum existit. Quo fit, vt aliqui eum non inueniri putantes, opinentur, temperantiæ, ac continentię vnum tantum habitũ esse contrarium, hoc est eum, solum, qui per exuperantiam à ratione discedat, cuiusmodi est intemperantia, & incontinentia. Sed falluntur; quia etiam alius poni debet habitus ipsis contrarius in eo, quod parum est, vt copiosius ostendimus in disput. de temperan. lib. 3. cap. 11. Admonet ad extremum, continentiã non esse quidem temperantiam, sed tamen temperantię non esse contrariam: bonum enim bono contrarium esse non potest.

Quoniam vero per similitudinem.] Quamquã supra satis continentiam cum temperantia incontinentiã cum intemperantia cõparauit. pergit hîc tamen amplius easdem inter se conferre. Ait ergo, sæpe fieri, vt quia continens est temperato similis, & incõtinens similis intemperato, continens ipse temperatus appelletur, incontinens autẽ dicatur intemperans. Sed in ea similitudine dissimilitudinem etiã, ac differentiã habent, inquit. Nã primo quidẽ cotinens, prauis cupiditatibus nondũ bene subactis, appetitur

ab iis, & oppugnatur, sed ipse repugnat, ac vincit; têperatus autem quoniã profligauit hostes, & parta victoria iã debellauit, vix oppugnatur. Deinde têperatus est ita instructus, paratusq; per habitum, vt corporis voluptatibus præter rationem non delectetur; sed continens à suo ipsius habitu id solum obtinet, vt à cupiditatibus non vincatur. Vbi enim animaduertit oblatam sibi præter rationem voluptatem, cum cupiditate luctatur, & vincit. Incontinens autem, & intemperatus in eo differunt, quod intemperatus per habitum intemperantiæ, iudicium rationis inuertentem, opinatur & censet, voluptates corporis quamuis turpes, & inconcessas eligendas, & persequendas esse, sed incontinens non iudicat, quidem esse sequendas, & complectendas, quia retinet iudicium incorruptum, attamen eas re ipsa sequitur, & complectitur vi cupiditatis, & magnæ perturbationis adactus impetu.

Quod si redigere velimus in compendium omnia quæ de huiusmodi differentiis non hic solum, sed alibi supra tradita sunt ab Aristotele, ita cum Oberto Gifanio colligemus. Continens cupiditatibus & perturbationibus afficitur, ac laborat: temperatus vacat, & turbidioribus est commotionibus liber: supra in cap. 2. temperatus nulla voluptate turpi, & inconcessa, quæq; rectæ rationi contraria sit, delectatur, continens autem delectatur, sed non vincitur. Intemperatus corrupto iudicio turpes voluptates sibi sequendas arbitratur, idque sibi iam persuasit: incontinens contra non arbitratur, sibique id non persuasit, cap. 3. 8. 9. Intemperantia est cum proæresi, & deliberato consilio; incontinentia non habet antecedentem electionem, sed ingentem perturbationem, qua vincitur, cap. 3. 4. 6. 7. Illa in persequendis fruendisque voluptatibus, & post partas voluptates est lætissima, hæc ex partis voluptatibus pœnitentiã colligit ac dolorem. Intemperantia nequior, & deterior est; incontinentia melior; certe non ita mala. Illa insanabilis, hæc facile curationem admittit cap. 7. & 8. Illa immutabilis, hæc ad mutationem prona, & facile mobilis cap. 8. Illa vitium est absolutum, perfectumq; hæc imperfectum, & inchoatum. cap. 8. 9. Illa est orbata principio, hoc est recta ratione, quam corrupit, inuertitque, hæc principium, hoc est eamdem rationem, conseruat integram, & incorruptam cap. 6. 8. Quibus adiungenda sunt quæ tradit Plutar. in libello de morali virtute. Ait enim, temperantiam habere rationem, quæ dominetur animi commotionibus volentibus, vltroque obtemperantibus: continentiam autem habere rationem iisdem imperantem perturbationibus, tamquam equis indomitis, & refractariis, quibusq; regendis frœno virgaq; sit opus.

EPILOGVS.

1. *Continens per se quidem, ac simpliciter in recto iudicio, & ratione persistit, sed per accidens persistere quoque potest in falsa*
2. *Continens, ac pertinax quãquã in aliquo cõgruant inter se, differunt tamẽ in multis.*
3. *Non quicumque ob voluptatem aliquid agit, intemperans, aut incontinens, aut alioqui prauus habendus est.*
4. *Continentia quamquam virtus perfecta non est, obtinet tamen laudabile medium ad modum virtutis.*
5. *Habitus extremi, qui vtrinque per exuperantiam, ac per id, quod est parum, claudunt continentiam, praui sunt.*
6. *Continens absolute temperans, & incontinens simpliciter intemperans dici non possunt, sed improprie, ac per similitudinem dici possunt.*

QVÆSTIO VNICA.
IN CAPVT IX. LIB. VII.

An in suo iudicio atque opinione persistere vituperabile sit.

NEMO quæstionis huius indicem aut titulum viderit, qui respondendum illico non putet, in opinione falsa, prauoq; iudicio persistere, malum, ac vituperandum esse, sed in vera opinione, rectoq; iudicio perstare esse laudabile. Sed admonet Buridanus, eiusmodi responsionem non esse prorsus explicatam, ac potius oportere rem ipsã distinguere; cum fieri possit vt variæ causæ sint, cur aliquis in proba, vel improba opinione persistat. Quamquã enim simpliciter, absoluteque falsis opinionibus insistere, & hærere malum est, & in veris permanere bonum, ac plane laudandum, ob ea tamen, quæ rem circumsistunt,

atque ob rationem, ac modum persistendi accidere posse ait, vt aliquis malè persistat in veris, ac bene in falsis. Plures quippe sunt causæ, quibus aliquis ad sistendum in opinionibus atque in suo ipsius iudicio moueatur, quæque possint efficere, vt bene, maléve in iisdem opinionibus iudicioque persistat.

Prima est efficacitas ipsa rationis, ac vis. Quę causa cum suppetit, semper est laudabile in opinione persistere, ac non persistere reprehensione dignum ac vituperabile, siue verum, siue falsum, quod opinamur, & iudicamus, sit. Rationem autem efficacem hîc intelligimus eam, quæ omnibus vndique rem circumstantibus penitus, & introrsus inspectis, de re illa sic iudicat, quemadmodum ipsæ circumstantiæ postulant, quamuis ob earum alicuius ignorationem minime superabilem, haud verum, sed falsum eiusmodi iudicium sit. Iudex enim, vt hoc ipsi quoq; dicamus, quod exẽpli causa proponitur ab omnibus, à testibus edoctus aliqua de re longe aliter acta, atque ipsi testantur, secundum scientiam illam, cognitionemque, sententiã profert, atque in sententia permanet, nisi aliunde lux ipsa veritatis oboriatur. Quæ permansio in opinione, ac sententia iam prolata, non modo non reprehenditur, sed iusta perhibetur, & laudabilis est; cum tamen ipsa falsa sit, atque in errore versetur. Fieri ergo ex accidenti potest, vt persistere quoque in opinione, ac iudicio falso vituperandum non sit. Non satis itaque, planéque omnis eximitur, & profligatur quæstio, si dicatur, esse vituperabile permanere in falsis; quia iudex re ipsa in falsa perstat opinione, & tamen in illa permansione laudabilis est. Neq; enim est, cur aliquis argutando contendat, illud iudicium esse verum, si ratio cognitionis habeatur, cuius vi prolata sententia est, quia re ipsa falsum est, quod est satis ad vincendum quod dicebamus.

Secunda causa, cur aliquis in opinione persistat, inueterata quædam improbitas, & vitiositas est, qualis in intemperato, vel latrone cernitur, quorum ille, cum semel existimauerit, omnem esse dandam voluptatibus operam, in eodem iudicio perseuerat, hic verò quoniã capto consilio latrocinari cœpit, adhuc eamdem illam initio susceptam opinionem tuetur, & omnino censet, esse latrocinandum. Quę sane perduratio, atq; in opinione permansio vituperabilis est semper, nec vllæ possunt circumstantiæ facere, vt turpis, & flagitiosa esse non videatur. Et quoniam id non modo certum, sed euidens est, rationibus argumentisque demonstrari necesse non habet.

Ad alias ergo causas accedamus. Tertia causa, esse videtur affectio, atque in rem aliquam propria quędam, & priuata propensio. Quæ quoniam ab animi cõmotione ac perturbatione proficiscitur, nec vituperabilis semper, nec semper probabilis est. Partienda igitur hęc propositio sic erit. Si affectio illa peculiaris, & propensio id proprium, ac pene insitum habeat, vt in malum plerumq; contendat, & in opus aliquod improbum, iniquumque per se, in opinione suscepta persistere absq; dubio malum, & vituperabile est; cum sit vitiositati propinquum, ex affectione animi ad rem improbam procliui & prona; velle in proposito, & iudicio permanere. Sin autem eiusmodi affectus animi, qui hominem in opinione perstantem facit, solitus plerumq; sit in bonum aliquod ire, cuiusmodi erga filios ingens amor, & charitas est, ob hanc in primis, ac præcipuè causam in opinione permanere non est absolutè laudabile, quia perturbatio affectusque animi, qui persistere iubet, facile potest exuperantiam obtinere, adeoque facere, vt qui ob exuperantiam illam in opinione persistit, cum vitio, ac vituperatione persistat. Id quod accidisse Niobi supra testatus est ex fabulis Aristoteles: quæ nimio in liberos amore penitus occæcata, in fatuo illo iudicio perstitit, quo eos Apolline ac Diana pulchriores esse pronunciare non dubitauit. Quod si affectio ipsa princeps, & præcipua persistendi causa non sit, sed ratio, & affectus rationem sequatur, illi obsequens, atque obtemperans, tantum abest, vt persistere sit vituperabile, vt affine virtuti, ac laudabile sit. Nisi enim ratio ad res honestè peragendas vteretur affectibus, & perturbationibus animæ, frustra perturbationes ipsæ inditæ nobis à natura fuissent. At non frustra innatas, & insitas esse demonstrauit Aristoteles tum in lib. 3. cum dixit, ipsum quoque furorem vnà cum fortitudine agere, eamque ad agendum adiuuare, tum in hoc lib. 7. vbi ait non quemlibet prorsus hominem, qui propter voluptatem aliquid agit, intemperatum, aut incontinentem esse, sed eum solum, qui in persequenda voluptate à ratione non regitur.

Quarta causa, cur aliquis interdum pugnaciter, ac mordicus retinere sententiam velit, videtur esse φιλαυτία, proprius amor erga se ipsum. Suam enim tueri sententiam vult illo solum nomine, quod sua ipsius sit. Si enim aliorum illa esset opinio, & ab aliis eam ipse accepisset, extemplo deponeret, atque ab ea se dimoueri facile pateretur. Igitur ea solum est causa, cur in opinione persistat, quod opinionem amet suam, hoc est non ab aliis traditam, sed à se & ex ingenio excogitatam. Id verò probabile non est, sed vituperabile potius ac damnandum. Eiusmodi enim homines appellat Aristoteles indociles, & agrestes. Indociles autem à nemine doceri volunt quod nesciunt; agrestes autem & inconditi vitæ sociali accõmodati non sunt, cum ad aliorum voluntatem fingere se, suæq; vitæ rationes haud possint. Hos idem Aristoteles ait eiusmodi esse, vt ratione vlla sibi quicquam persuaderi non sinant. Indignantur enim, cũ aliquid opinioni suæ contrarium audiunt, ac per summam temeritatem iis, quę dicuntur, ab aliis aduersantur. In summa; iudicij sui suæque opinionis amore tenentur haud minus, quàm libidine teneantur ii, qui voluptatis insana cupiditate ducuntur. Itaq; comparantur, ac similes ex Aristotele sunt non incontinentibus modo, sed etiam intemperatis, cum non solum incontinenter, verum intemperanter etiam ament sententiã suam. Amare vero plus nimio sua, sibiq; placere, tantum est malum, vt malorum omniũ hęc vna radix, & sola stirps esse dicatur à Seneca.

Sit igitur disputationis huius hæc prima conclusio: in suscepta semel opinione, iudicioque persistere, si persistendi causa probabilis, & idonea subsit, non esse vituperabile; sed si causa

minime probabilis, aut maxime vituperabilis persistendi sit, iudicium retinere, atque in sententia perstare, turpe ac vituperandum esse. Ipsa porrò laudabilis, ac probabilis causa persistendi est ratio, sicut diximus, efficax & euidens, quæ non patitur nos ab opinione propositove recedere, iubetque recte cœpta persequi, ac sana consilia retinere. Atque hæc illa perseuerantia est, quæ quoniam virtutum omnium, rectéque factorum absolutio, & coronamentum est, pulchre à Maximo Tyrio cum terræ immobilitate comparatur. Sicut enim si à terra stabilitatem sustuleris, ipsam terræ naturam, & vim omnem sustulisti, ita si à virtutum operibus, ac rectè factis perseuerantiam tollas, ipsam tollas naturam virtutum, & vim intimam rectè factorum. Causæ verò persistendi minime probabiles, aut vituperabiles illæ sunt, quas ante commemorauimus aut in vinolitate, aut in exuperantia quadam amoris erga se ipsum, ac sua, aut in turbida commotione animi affectuque, ac priuata in rem aliquam propensione, positæ. Faciunt enim, vt nec opinio proba, nec iudicium rectum sit: in improba autem opinione, ac non recto iudicio perstare vituperabile est. Hæc videlicet illa est animi obstinatio, quæ pertinacia dicitur, & damnatur ab omnibus, perseuerantiæ contraria, quæ laudatur. Quanquam enim tam perseuerantia, quam pertinacia in bonam, malamve partem haud semel accipiuntur, dicunturque improbi perseuerantes in scelere, probi verò in virtutis opere pertinaces; sæpissimè tamen ipsa perseuerantia virtutis est nomen, pertinacia vitij. Quantum vero vitium pertinacia sit, explicauit Aristoteles in eo, quod pertinaces appellauerit indociles, & agrestes. Videtur enim eos comparasse cum belluis quibus ea indocilitas est, vt flecti non possint. Quin philosophus Seneca non modo belluarum propriam pertinaciam facit, sed earum potissimum, quæ ignobiliores sunt. Ignobilis bestiæ pertinacia est, inquit in lib. 1. de clem. cap 6.

Secunda conclusio. Ab opinione, ac proposito discedere non modo non vituperabile, sed laudabile etiam interdum erit, vbi discedendi causa probabilis, & idonea fuerit. Neque enim hoc inconstantiæ ac leuitati, sed summæ constantiæ, perseuerantiæque tribuendum erit, cum opinionem prauam, malamque deponere ac iudicium rationi dissentaneum permutare sit solum eius, qui constanter honestum, rectumque persequitur. Quemadmodum ergo non omnis in proposito permansio est laudabilis, sic non omnis à proposito discessio reprehensioni patet, & vituperabilis est. Damnat Aristoteles in cap. 2. huius lib. 7. eos qui dicebant illum verè continentem esse, qui semper in eodē iudicio, atque opinione permaneret, laudatque Neoptolemum apud Sophoclem in Philocteta, quod cum Vlyssi pollicitus esset, ad fallendum patriæ communisque rei causa Philoctetam se mentiturum, rei turpitudine postmodum animaduersa, ratusque boni, & constantis hominis esse, ne patriæ quidem aut reipublicæ causa mentiri, iudicium mutat, Vlyssique confirmat, sibi meliorem iniectam esse mentem, seque nulla ratione mentiri velle. Quin omnium ore, vulgoque perhibetur ea sententia; sapientis, ac probi hominis esse mutare consilium.

Rationes tamen aliquæ confutandæ sunt, quę videntur ostendere, in opinione susceptoque consilio persistendum omnino esse, nec vnquam licere opinionem deserere, propositumve mutare. Prima quidem huiusmodi est. qui suæ inhæret sententiæ, suaque in opinione persistit, persistit ideo quod, validissima ratione ad permanendum moueatur, & confirmetur. Rationem verò monentem hortantemque non audire summæ pertinaciæ est. non audit autem monentem rationem qui à proposito atque opinione, in qua eum ratio posuerat, & confirmauerat, dimouetur. Hęc argumentatio ponit veluti concessum, ac certum nullam aliam esse causam, cur aliquis in opinione persistat, quam efficax, & euidens ratio. sed nos ostendimus, alias esse complures & turpes, & vituperabiles, quę faciunt, vt opinionem deponere, atque à proposito discedere laudabile sit.

Secunda. Discedere ab opinione, iudiciumque deponere, ac mutare sententiam vitium videtur esse ad mollitiem, aut inconstantiam pertinens: permanere autem, ac persistere in opinione, iudicioque, virtus esse videtur, quę constantia vel perseuerantia nominetur. Ergo permanere in sententia, virtutis est: ab ea discedere, vitij. Sed id etiam explicauimus satis in distinctione causarum, quę permansionem in sententia, vel ab eadem discessionem suadent. Nam opinionem deserere ob animi perturbationem, aut cupiditatem aliquam rationi repugnantem, esse mollitudinis, & inconstantię vel incontinentiæ diximus, sed deserere propter efficacem, euidentemque rationem, quę obstinationem damnet, & in sententia permansionem, diximus esse prudentis animi, ac boni, qui constanter honestum amet nec ab eo se diuelli perturbatione vel cupiditate patiatur.

Tertia. Commendantur ab omnibus & suspiciuntur ingeniosi aliqui, & acuti viri, qui positiones quasdam in disserendo tuentur, ac pugnacissimè, obstinatissimeque defendunt, aut a vero, aut à communibus cæterorum iudicijs abhorrentes: qui tamen haud laudarentur, si à suo defecissent iudicio, ac susceptas illas opiniones deseruissent. Igitur in opinione permanere suoque in iudicio persistere generatim, vniuerseque laudabile est. Solutionem huius argumentationis suppeditat nobis iudicium sapientium, non vulgi ac multitudinis opinio. Neque enim ea laus est Sapientium, sed multitudinis & vulgi à quo laudari non est laudabile. Sapientes autem iudicant eos à sententijs illis abhorrentibus à vero, vel iudicio, doctrináque communi discedere oportere, nec in iis absque vituperatione ac pertinaciæ nota posse persistere.

CAPVT X. LIB. VII.

DE PRVDENTIA, ET INCONTINENTIA.

SVMMA.

Prudentiam, atque incontinentiam ſimul eſſe non poſſe.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Vir prudens, & incontinens aliqua ex parte non pugnant inter ſe, ſed ex aliqua ſic di erunt, vt prudens eſſe nullus poſſit incontinens.*
2. *Nullus incontinentium ex conſilio incontinenter agit, adeoque omnis incontinens ſanabilis eſt. ſed incontinentes illi, qui praeuolantes dicuntur, ſanabiliores ſunt.*

PARS. PRIMA. CAP. X. LIB. VII.

Οὐδ' ἅμα φρόνιμον, καὶ ἀκρατῆ ἐνδέχεται εἶναι τὸν αὐτόν. ἅμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται ὤν. ἔτι οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος, ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικός. ὁ δ' ἀκρατὴς οὐ πρακτικός. τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν κωλύει ἀκρατῆ εἶναι· διὸ καὶ δοκοῦσιν ἐνίοτε φρόνιμοι εἶναί τινες· ἀκρατεῖς δὲ διὰ τὸ τὴν δεινότητα διαφέρειν τῆς φρονήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις. καὶ κατὰ μὲν τὸν λόγον ἐγγὺς εἶναι, διαφέρειν δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν. οὐδὲ δὴ ὡς ὁ εἰδὼς καὶ θεωρῶν, ἀλλ' ὡς ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος, καὶ ἑκὼν μέν· τρόπον γάρ τινα εἰδὼς καὶ ὃ ποιεῖ, καὶ οὗ ἕνεκα· πονηρὸς δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις, ἐπιεικής· ὥσθ' ἡμιπόνηρος καὶ οὐκ ἄδικος. οὐ γὰρ ἐπίβουλος.

Neque vero ſimul prudentem, & incontinentem contingit eſſe eumdem. ſimul enim prudens, & probus moribus demonſtratus eſt eſſe. Praeterea non ex eo, quod ſcit prudens ſolum, ſed ex eo, quod eſt actuoſus. incontinens autem non eſt actuoſus. ſolertem vero nihil vetat incontinentem eſſe. quare videntur interdum prudentes eſſe quidam; incontinentes autem ſunt propterea quod ſolertia differt à prudentia, ad expoſitum modum in primis ſermonibus, & quia ratione quidem propinquae ſunt, differunt autem electione. Neque igitur vt ſciens, & contemplans, ſed vt dormiens, vinolentus: & ſponte quidem: modo enim aliquo ſciens & quod facit, & cuius cauſa: prauus verò non eſt: electio quippe aqua eſt: quare ſemiprauus eſt, non iniuſtus. non enim eſt inſidioſus.

EXPLANATIO.

CVM incontinentia, de qua iam diu diſputatio eſt, nihil videatur aliud eſſe, quàm intemperantia quaedam inchoata, & imperfecta, quaerendum hìc exiſtimat Ariſtot. an idem planè vir, & prudens, & incontinens eſſe poſſit, ſicut in lib. 6. quaeſitum eſt, an prudentia cum intemperantia ſe conciliet. Sed in hac quaeſtione tractanda alia quaedam ſunt quae diſſerit, ac decernit,

hoc est, incontinentem non esse simpliciter improbum, ac prauum, sed semiprauum: ex omni numero incontinentium esse nullum, qui ex consilio incontinenter agat: omnes incontinentes esse sanabiles, aliquos tamen esse sanabiliores, aliquos minus sanabiles.

Igitur in hac prima parte, atque ipso statim initio constituit quod totius quæstionis est caput, ac summa: fieri non posse vt idem prudens sit, & incontinens; idque duplici ratione conatur ostendere: Prima: Nemo prudens est, qui secundum virtutem moralem bonus idem, probusque non sit, vt multis est demonstratum in lib. 6. Qui verò secundum moralem virtutem est bonus, à perturbationibus animi turbidis, affectibusque non vincitur. Sed incontinens, nec secundum moralem virtutem bonus est & a affectionibus, & cõmotionibus animi facile vincitur. Nemo igitur prudens esse potest incõtinens. Pēdet, inquā, hæc tota ratio ab iis, quæ disputata sunt in lib. 6. vbi statutū est, eum qui vna virtute perfectè sit præditus, esse præditum omnibus, quia qui vna perfectè præditus est, est præditus perfectè prudentia: Qui autē perfectè præditus prudentia est, virtutibus instructus est, & præditus omnibus. Secunda ratio. Prudens habetur, & dicitur aliquis non ex eo solum, quod intelligens, & sciens rerum agendarum est, sed etiam ex eo, quod actuosus quodammodo sit, ac rebus ipsis agendis, & exequendis idoneus: ex quo sequitur, neminem dici vere, perfectèque prudentem posse, qui res idem honestas, & laudabiles non intelligat modo, sed etiam agere possit, & exequi. Sed incontinens quamuis res agendas, honestasque intelligendo cognoscat, easdem tamen agere, exequique non potest. Prudens igitur nemo esse potest incontinens. Hæc etiam argumentatio ducitur ex iis, quæ in lib. 6. sunt posita: vbi tres prudentiæ distinctæ constitutæque sunt partes, deliberatiua, critica, actuosa, vel præceptrix, siue, vt dicitur, executiua. Si quis enim deliberatiuam habeat, quæ posita est in eorum inquisitione præsidiorum, quæ fini contingendo idonea sint, & criticam, quæ de perquisitis ad finem præsidiis optime iudicat, & internoscit quæ magis, quæue minus accommodata sint, non habeat autem præceptricem, & executricem, prudens omnino haberi, dicique non debet, cum haud multum positum momenti sit in deliberando & iudicando nisi deliberata, & iudicata per actionem in effectum proferantur.

Solertem autem &c.] Id etiam repetitur ab iis, quæ in lib. 6. fuerunt exposita: Dictum enim ibi iam est, inueniri quosdam minime bonos, ac probos viros, qui prudentes quidem videantur, vere tamen propriéque prudentes non sint, sed δεινοὶ, hoc est solertes, & sagaces, siue industrii & ingeniosi acutique, siue habiles, aptique, his enim verbis, ac tam variis vocabulis ea vox reddi latine potest, cum δεινότης sit, non quidem perfecta prudentia, sed naturalis quædam ad prudentiam præparatio, quam solertiam, sagacitatem, industriam, ingenium, dexteritatem, & quemadmodum aliqui loquuntur, habilitatem, & insitam aptitudinem ad prudentiam dicere possumus siue prudentiam inchoatam. Hos, inquam, homines quantumuis improbos, dictum, in lib. 6. est, appellari vulgo prudentes, cum vere prudentes non sint. Quo posito, iure ait hoc loco, incontinentes aliquos etiam existimari, vulgoque dici prudentes sed tamen è prudentium numero dispungendos esse, quia tantummodo solertes, aut sagaces, acutique natura sunt. Prudentia quippe non illa naturalis sagacitas est, quæ in vitio etiam cernitur, ac sæpe in improbitate versatur, sed solertia ratione, & consilio parta, vsuque diuturno confirmata, quæ in bonum tantummodo, probabilemque contendat finem, bonaque, & honesta ad eum consequendum præsidia peruestiget. Quam differentiam inter sagacem, & prudentem esse, ait se demonstrasse in superioribus sermonibus, hoc est in lib. 6. vbi eade re dedita opera disputatum est. Ne quispiam autem existimet, sic ab incontinente prudentem differre, quemadmodum in lib. 6. dictum est eumdem prudentem differre à vitioso, addit hic, & designat aliquid, quod sit vtriusque commune; sed propria tamen vtriusque differentia circumscriptum. Id igitur quod esse ait vtriusque commune, in eo ponit, quod vterque rationem habeat rectam: neque enim incontinens, vt supra dictum est, deprauatam, corruptāque rationem, & iudicium habet, vt vitiosus, qui iudicat, vitiosè viuendum esse. Id vero, quo differt incontinens à prudente, ait electionem esse. Nam æque prudens, atque incontinens intelligit, & censet, nihil improbè, turpiterque faciendum esse, sed differunt in eo, quod vir prudens honestatem, incontinens perturbationibus victus, improbitatem, ac turpitudinem eligit. Vterque igitur rationem habet rectam incorruptamque, sed non vterque rationem, rationisque iudicium sequitur: cum in-

continens non rationem sequatur, sed cupiditati obsequatur suæ. Denique hinc sequi, & confici vult, incontinentem non esse omnino vitiosum, & prauum, sed semiuitiosum, & semiprauum; quod demonstrat hoc modo. Vbi prauitas absoluta, & vitiositas est, ibi duo esse necessariò, ac prorsus oportet, peruersitatem appetitus, depravationem, corruptionemque rationis. Si quis igitur horum alterum habeat, absolutè prauus, vitiosusque non est, sed altera tantum ex parte est vitiosus, & prauus, quod est dimidium habere vitiositatis, siue semiuitiosum esse, ac semiprauum. Sed incontinens, & si peruersitatem habet appetitionis, nondum tamen corruptam, deprauatamq; rationem habet. Habet ergo tantummodo dimidium vitiositatis & prauitatis, adeoque non omnino vitiosus, ac prauus est, sed semiuitiosus, ac semiprauus, nec simpliciter, absolutéque dicendus iniustus est, sed altera tantum ex parte iniustus: quia insidiator inquit, non est: perinde ac si diceret, si absolutè, atque simpliciter esset iniustus, ageret iniustè per insidias, & dolo malo, sed insidiosè non agit: quia rationis iudicium habet adhuc sanum, ac rectum, iniustéque solum agit ex animi commotione, qua superatur.

PARS II. CAP. X. LIB. VII.

Ο μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ ἐμμενετικὸς οἷς ἂν βουλεύσηται· ὁ δὲ μελαγχολικὸς, οὐδὲ βουλευτικὸς ὅλως. καὶ ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατὴς πόλει, ἣ ψηφίζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα, καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δ' οὐδέν, ὥσπερ Ἀναξανδρίδης ἔσκωψεν. Ἡ πόλις ἐβούλεθ', ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει. ὁ δὲ πονηρὸς χρωμένῃ μὲν τοῖς νόμοις· πονηροῖς δὲ χρωμένῃ. ἔστι δ' ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον τῆς τῶν πολλῶν ἕξεως. ὁ μὲν γὰρ ἐμμένει μᾶλλον, ὁ δ' ἧττον, τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως. εὐιατοτέρα δὲ τῶν ἀκρασιῶν, ἣν οἱ μελαγχολικοὶ ἀκρατεύονται, τῶν βουλευσαμένων μὲν, μὴ ἐμμενόντων δὲ, καὶ οἱ δι' ἐθισμοῦ ἀκρατεῖς, τῶν φυσικῶν· ῥᾷον γὰρ ἔθος μετακινῆσαι φύσεως, διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ ἔθος χαλεπὸν, ὅτι τῇ φύσει ἔοικεν. ὥσπερ καὶ Εὔηνος λέγει·

Φημὶ πολυχρόνιον μελέτην ἔμμεναι φίλε,
Καὶ δὴ ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι.

Τί μὲν οὖν ἐστιν ἐγκράτεια, καὶ τί ἀκρασία, καὶ καρτερία, καὶ μαλακία, καὶ πῶς ἔχουσιν αἱ ἕξεις αὗται πρὸς ἀλλήλας, εἴρηται.

VNVS enim ipsorum non perstat in iis, quæ deliberarit: alter verò, qui melancholicus est, non est deliberatiuus omnino. Ac similis vtique est incontinens ciuitati, quæ decernit quidem omnia necessaria, & leges habet bonas, vtitur autem nulla, quemadmodum Anaxandrides iocatus est.

Vrbs sanciebat, quæ leges nihil curat.

Prauus vero vtenti quidem legibus, malis autem vtenti similis est. Versatur verò incontinentia, & continentia circa id, quod excedit multorum habitum. hic enim perstat magis, hic autem minus, quam multitudinis facultas sit. Sanabilior autem ex incontinentiis est ea, qua melancholici incontinenter agunt, quam illa eorum, qui consultant quidem, non persistunt autem; & ex consuetudine incontinentes magis, quam qui ex natura. Facilius enim est consuetudinem immutare, quàm naturam. ob id namque & consuetudinem est difficile, quia naturæ similis est, sicut etiam Euenus ait.

Aio diuturnam meditationem persistere, ô amice.

Et vtique hanc hominibus perfectam naturam esse. Quid igitur sit continentia, & quid incontinentia, & tolerantia, & mollities, & quomodo se habeant hi habitus ipsi inter se, dictum est.

EXPLANATIO.



OMPARATO Iam viro prudente cum inenntinente, comparat incontinentias, & incontinentes varios inter se, obseruatque, qua ratione congruant, quaue differant, & distinguantur. Ponit ergo primum, incontinentes omnes in eo congruere, atque inter se conuenire, quod eorum nullus ex consilio, & electione incontinenter agat. quod probat ex incontioentium diuisione, quam supra tradidit, cum eorum genera fecit duo; & vnum quidem illorum, qui nihil deliberant, sed omne iudicium rationis anteuertunt, ac propterea præuolantes appellantur, & temeratij; alterum eorum, qui deliberant sane ac rationem adhibent in consilium, sed cupiditate demum victi in bene deliberatis, atque in rationis iudicio non persistunt, adeoque debiles appellantur. Ex hac, inquã, bipartita diuisione sic ratiocinatur. quisquis incontinens est, aut incõtinens debilis, aut temerarius, & præuolans est. sed eorum nullus ex consilio incontinenter agit: Debilis enim deliberat quidem, & rationis iudicium consulit; sed perturbationis abreptus vi, in eo iudicio, consilioque non persistit. Itaque cum incootinenter agit, ex consilio non agit, cum iam discesserit à consilio. Temerarius autem; ac præuolans nullo modo deliberat, nec rationem in consilium adhibet, sed rapitur in rem, quam expetit subito, ac prorsus inconsulto. Igitur incontinentium nullus ex consilio incontinenter agit. Similitudine verò pulcherrima comparat incontinentem debilem cum ciuitate, vbi deliberatur quidem, ac post deliberationem decreta, legesque conduntur salutares ac bonæ, quæ rebus humanæ societati necessarijs prospiciant omnibus, sed exinde nulla earumdem legum cura, vel custodia, sed contemptio, & summa quædam negligentia est, vt in eam iure conueniat quod ioco siue conuitio in Athenienses illo trimetro protulit Anaxandrides.

Ἡ πόλις ἐβούλεθ᾽, ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει.

Consultat à qua spernitur lex ciuitas.

Comicus hic poëta fuit, cuius apud Athenæum mentio non leuis est, eiusque laudatur Tereus, quæ sola fabula tunc extabat: cæteras enim ipsemet author aboleuerat: quod non placuissent. Ait igitur hunc poëtam fuisse Rhodium ex Camiro forma pulcherrimum, statura procerum, bene comatum, & nimbatum, veste purpurea, & fimbrijs ornatum aureis, sed acerbis, asperisque præditum moribus: quippe qui si quando dandis fabulis ab æmulis vinceretur: eas corrumpendas, lacerandasque permitteret, nec, vt multi, mutaret, corrigeretque. Itaque spectatoribus iratus, inquit, ob senilem morositatem, plorimas fabulas è medio sustulit. Dithyrambum scripsit, cuius partem Athenis insidens equo recitauit. In hoc ergo carmine, vel in aliqua potius fabula inanem Atheniensium curam irrisit, qui deliberando quotidie, ac sanciendo, de legibus eximiè laborarent, easque bonas quidem, atque vtiles conderent, sed quibus obtemperaret nemo & quibus ipsa ciuitas non vreretur. Dictum ita pupugit Athenienses, vt poëtam vinculis traditum pædore, ac fame consumpserint. Irriserat autem carmine suo, & carpserat non Athenienses modo, sed etiam Platonem. legendus Gyrald. est in dial. 6. vit. poët. Igitur hoc Anaxandridæ conuitium & iocum hunc ait Aristoteles etiam cadere in incontinentem illum debilem posse, qui rectum obtinet rationis iudicium, censetque non esse inenntinenter agendum, tamen incontinenter agit: bonas enim salubresque condere videtur leges, quibus ipse non vtatur, & quarum illi cura non sit. Prauum autem, hoc est vitiosum nominatimque intemperatum ciuitati similem facit, quæ legibus quidem vtatur, sed improbis, & iniquis. Habent enim qui confirmato iam vitio sunt, leges & decreta sua viuendi turpiter, & intemperanter, adeoque non desiderant leges, sed legibus carent bonis. Denique cautione quadam munit hunc locum aduersus eos, qui quoniam dictum est, incontinentem habere quidem, ac retinere iudicium rationis probum, ac rectum, sed eo iudicio non vti, extraque rationis ipsius egredi limites, existimare possent. quolibet à ratione discessu incontinentem fieri, & eum, qui quocumque modo è rationis egrediatur linea, incontinentem illico dici debere. Cautionem, inquam, hic adhibendam putat, affirmans, quolibet à ratione digressu non fieri, appellarique

incontinentem. Quemadmodum enim continentes non ij sunt, qui quocumque modo, & quacumq; cupiditate victa, in ratione perfistunt, sed qui perstant in ratione ijs vincendis cupiditatibus, quas plerique non vincunt, sic incontinentes haud continuo dicendi sunt ij, qui qualibet subacti cupiditate à ratione discedunt, sed qui discedunt ijs victi cupiditatibus, quæ à plurimis superantur. Sicut ergo, qui modicas, exiguasque vincit cupiditates, quas plurimi vincunt, honorificum illud continentis nomen appellationemque nondum meretur, ita qui vincitur à magnis cupiditatibus, à quibus plerique vincuntur, vituperabile nomen incontinentis effugiunt, cum ab ijs appetitionibus auertantur in fugam, quibus, aut nemo, aut paucissimi possint obsistere. Quæ tamen accipienda sic sunt, vt intelligamus, incontinentiæ, continentiæque suas esse partes, & gradus suos; sic, inquam, vt qui leues vincunt cupiditates, continentes, & qui vehementissimis vincuntur, incontinentes sint; sed tamen haud ita proprie, sicut sunt ij, de quibus est dictum.

Sanabilior autem.] Restat, vt quoniam inuentum est id, in quo inter omnia incontinentium genera conuenit, inueniatur etiam id, in quo eadem discrepant. Hoc igitur exquirit ad extremum, eadem proposita diuisione incontinentium illorum, qui debiles, & eorum, qui præuolantes appellantur, sed præuolantes melancholicos hoc loco dicit, hoc est atra bile præditos, quæ cum inflammatur, reddit homines acerrimos, ac velocissimos in agendo. Hanc adeo primùm inter vtrosque differentiam ponit, quod preuolantes sanabiliores, quam debiles sint. Cuius rei ea videtur esse ratio, quod debiles ij sunt, qui antequam incontinenter agant, rationem consulunt, quamuis eam deinde non sequantur: qui vero rationem habent admonentem, facilius vitare malum possunt, quam qui eum ratione nihil deliberant, nec eam habent admonitricem: cuiusmodi sunt [illegible] continentes illi temerarij, inconsultò facientes omnia, & omne rationis [illegible] præuertentes. Neque enim hi vitare consilio, & ratione possunt inc[illegible] cum ratione protsus atque consilio non vtantur. Hanc ipsam differentiam in duplici alio incontinentium genere demonstrat, quorum alios per consuetudinem, alios per naturam incontinentes appellat, aitque incontinentes ex consuetudine sanabiliores esse, quam ex natura incontinentes. Consuetudo quippe facile mutationem admittit, vel propter mutationem voluntatis in eo, [illegible]uit, vel propter eius mutationem rei, ad quam ex consuetudine propensio e[illegible] [illegible]que incontinentes illi, qui per consuetudinem incontinentes sunt, sanari facile possunt, hoc est ex incontinentibus per consuetudinis mutationem fieri contine[illegible] qui autem ex natura, hoc est naturali corporis humorumque constitutione incontinentes sunt, difficillime sanantur, quia natura non mutatur, certe difficili negotio mutari solet: diciturque propterea consuetudo ipsa esse mutatu difficilis quia naturam imitatur. Laudat in hanc sententiam Eueni poëtæ versus latinè sic redditos à Lambino.

Multos quod partum est meditando, permanet annos.
Atque in naturam tandem conuertitur vsus.

Is autem Euenus poëta scriptor Elegorum fuit, quorum hodieque fragmenta supersunt aliqua.

EPILOGVS.

1 *Fieri non potest, vt idem, & prudens, & incontinens sit.*

2. *Incontinens non est omnino malus, ac prauus, sed malus tantum ex parte, & quodammodo semiprauus.*

3. *Incontinentes qui præuolantes dicuntur, & qui ex consuetudine sunt incontinentes, sanabiliores sunt quam qui debiles appellantur, aut qui incontinentes ex natura sunt.*

4. *Incontinens est qui cupiditatibus ijs vincitur, quas pletique superant, sicut continens est. qui vincit eas, quibus plerique vincuntur.*

QVÆSTIO VNICA.

IN CAPVT X. LIBRI VII.

An incontinentes ex natura peiores sint, quam ex vsu & consuetudine incontinentes.

NATVRA quosdam incontinentes esse potuimus ex Aristotele supra cognoscere, vbi de feritate disseruit. Dixit enim, esse quibusdam eam humorum complexionem, constitutionemque corporis naturalem, quę illos ad ferinam cupiditatem propensiones efficiat, eosque propterea dici posse natura ferinos. Quemadmodum enim propter humorum illum complexum naturalem, ad ferinas delectationes instigantem dicuntur illi natura feri, sic ob eamdem complexionem, & constitutionem corporis ad communes voluptates vehementer inclinantem, & pronam, dici aliqui debent natura, vel per naturam incontinentes, vt loquitur Arist. Quæritur adeo nunc, vtrum ij qui naturali humorum corporisque constitutione præditi sunt eiusmodi, quæ illos ad incontinentiam promotes efficiat, iis deteriores sint, qui non eum sunt nacti complexum humorum, & constitutionem corporis à natura, vt incontinentes fierent, sed facti ex vsu diuturno & consuetudine sunt.

Ac videntur quidem qui natura sunt incontinentes, non esse peiores iis, qui consuetudine incontinentiam contraxerunt. Videntur autem non esse deteriores ob has, quæ sic à nobis exponuntur, rationes. Prima. Demonstratum supra ab Aristot. est in hoc lib. 7. cap. 6. & à nobis in q. 1. eiusdem cap. § Duplex, & in lib. 2. q. 3. § Tertia quoque; demonstratum est, inquam, rationibus longe plurimis, incontinentiam irę magis esse naturalem, quam cupiditatis, ac propterea incontinentiam iræ minus esse turpem, quam ipsam cupiditatis incontinentiam. Quę enim nobis à natura sunt insita, in nostra potestate non sunt; quæ consuetudine contrahuntur, in nostra potestate sunt, ita prorsus, vt possimus eam consuetudinem non contrahere. Quare, si contrahamus, reprehendendi multo magis sumus, quam qui natura sunt incontinentes. Libet igitur ac licet ex hoc loco sic disputare. Iræ impotentia vel incontinentia, idcirco minus est turpis, quam impotentia cupiditatis; quia magis est naturalis. Igitur ex natura, vel per naturam incontinentes minorem turpitudinem habent, quam qui ex consuetudine incontinentes sunt. Minus adeo mali, quam incontinentes ex consuetudine sunt. Secunda. Nemo videtur esse dicique posse incontinens per naturam, cum nulla sit incontinentia secundum naturam. At aliquam oporteret incontinentiā esse secundum naturam, si esset incontinens aliquis per naturam. Incontinentia verò secundū naturā vlla non est, quia natura in duo inter se contraria procliuis esse non potest. esset autē in duo cōtraria procliuis, & prona, si aliqua esset incōtinentia secundum naturam. Quippe dictum in lib. 2. est, virtutem esse secundum naturam, atq; ad eā habere hominē insitā à natura propensionem. Ergo si aliqua esset incontinentia secundum naturam, esset homo etiam procliuis ad vitium; cum incontinentia, vel vitiosa, vel vitium sit, & eidem homini esset innata, tum ad vitium, tum ad virtutem procliuitas. Tertia. Ex iis, quæ præter naturam sunt, nulla res est, quæ bona sit, vt dicitur in lib. 7. Politicorum; & ex iis, quæ sunt secundum naturam, nihil est quod sit malum, & quod bonum non sit, cum natura dirigatur à mente non errante. Quod si aliquis sit incontinens secundum naturam, aliqua erit incontinentia bona; & quoniam incōtinentiæ continentia opponitur, & incontinenti continens, continentia præter naturam erit aliqua, & præter naturam aliquis continens, adeoque continentia erit aliqua mala, & prauus aliquis continens. Denique nulla est incontinentia, quæ mala non sit. Nihil autem, quod est secundum naturam, est malum. Nulla igitur incontinentia secundum naturam est. Cum adeo per naturam, siue secundum naturam nemo esse possit incontinens, quærendum non est, vtrum incontinens per naturam sit eo deterior qui per consuetudinem est incontinens. Neque enim potest alio peior, aut melior esse, qui nullo modo est.

Sed Aristotelis alia sententia, & ratio est. Ponit enim tanquam exploratum, & certum, esse aliquos per naturam incontinentes, quemadmodum per consuetudinem aliqui extra controuersiam sunt. Deinde disserit in hunc modum. Inter malos habitus ille deterior haberi debet qui insanabilior est. Idcirco enim in lib. 4. dictum fuit illiberalitatem, siue auaritiam esse prodigentia deteriorem, quia facilius est ad sanitatem, hoc est ad mediocritatem reuocare prodigum, qui liberali similior est, quam ad eamdem perducere mediocritatem ac sanitatem auarum, qui liberali est dissimilior, distatque longius à liberalitate. Hęc alia ex causa, vel ratione in hoc lib. 7. demonstratum est, intemperantiam esse incontinentia peiorem, nisi quia insanabilior est. Sed incontinens per naturam insanabilior est quam qui per consuetudinem est incontinens. Consuetudinem enim mutare facilius est, quam naturam, cum propterea

consuetudinem

consuetudinem ipsam deponere difficile sit, quod naturam imitari videatur. Cadit nimirum huc illud axioma. Propter quod vnumquodque tale &c. Nam si consuetudo adeo commutatu difficilis est, quod naturæ sit similis, & eam sic imitetur, vt transitum facere dicatur in naturam, consequens est, difficilius esse ipsam mutare naturam, cuius immutabilitatem consuetudo diuturna imitatur. Quæ Aristotelis ratio recta proculdubio, & valens est. Sed quia ratio quæ contra est initio proposita ab hominis libera voluntate consuetudinem contrahente petita, etiam valida, & robusta est, nec infirmæ sunt reliquæ, quæ natura incontinentes nullos esse videntur ostendere perpendenda res est diligentius, & obscura illustranda sunt, vt facilius & planius de controuersia decernatur.

Videnda sunt igitur hæc duo, vt dicamus in summa. Primo quidem; an aliquis sit, qui natura vel per naturam dici possit incontinens: Deinde, si eiusmodi aliquis sit, an deterior esse videatur eo, qui per consuetudinem incontinens est. Quod ad primum attinet, recolendum memoria est, id quod naturale dicitur, vniusmodi non esse, sed significatione varium, quod nunc curiosè perquirere non est otium, sed vt ad nos in præsentia pertinet, naturale dicitur interdum, & intelligitur id, quod ab acquisitu partoque per vsum consuetudinemque distinguitur, aut ab eo, quod per ęgrotationem aliquam, & morbum aliamve huiusmodi causam aliqua via, & ratione contrahitur. In quam sane sententiam quicquid siue consentaneum, siue dissentaneum inde vsque à primo natali die nobis inest, ex iis acceptum principiis, quæ ad nos gignendo aliqua ratione vim conferunt, & à quibus ortum, & vitam accepimus, naturale dicere soliti sumus. Ita nimirum dicimus cum natura claudum, aut surdum, aut gibbosum, qui claudus, aut surdus, aut gibbosus in lucem est editus. Cum enim illud corporis vitium naturale dicimus, non intelligimus, & significamus, eiusmodi deformitates effundere naturam per se, sed nasci potius ex aliquo impedimento, incommodoque naturæ; id quod accidit, aut propter alicuius corruptionem principii, quod perfecta generatio postulat, aut ob aliquam externam causam cum ceteris agentem causis, eamdemque tractantem materiam, ex qua debet in lucem venire quod gignitur, aut ob alium euentum, casumque fortuitum ex iis, vnde monstra procreari dicuntur in lib. 2. Physicorum. Vbi enim agentes causæ, tum intimæ, tum externæ sunt congruentes & materiam bene paratam, & quasi subactam inueniunt, & instrumenta, quibus est opus, idonea sunt, nec aliquid desideratur eorum, quę gignendis, & procreandis rebus sunt necessaria, effectus semper existit cunctis absolutus partibus, & perfectus. Ideoque dicere soliti sumus, ea, quæ absoluta oriuntur, atque perfecta, fieri & oriri secundum intentionem naturæ, quæ verò manca & vitiosa nascuntur, esse, ac nasci præter intentionem eiusdem naturæ. Quapropter si simpliciter; ac propriè loquendum sit, vitia illa, quibus cum res procreatæ gignuntur, dici naturales haud debent, quia præter naturam sunt, intentionemque naturæ.

Cum ergo dicitur aliquis esse naturaliter incontinens, id in duplicem accipi sententiam potest: primo quidem ita, vt qualitates illæ corporis, humoresque, quibus ad incontinentiam procliuior est, sint secundum naturam, hoc est naturæ consentaneæ, & à natura ipsa per se expetantur, quæ sententia falsa est, cum natura semper expetat bonum, ac per se nihil expetat mali. Secundo sic, vt eadem illa vitia corporis, indita et sint à vitæ principio, ac die primo natali. Quæ sententia est vera, sed necesse non est, ea quæ hoc modo naturalia sunt, expeti per se à natura, velut ipsi congruentia & consentanea. Sunt enim dissentanea, & præter eius intentionem eueniunt, vt diximus, à corrupto principio, aliove impedimento generationi perfectæ obicem opponente. Itaque nihil iis rationibus conficitur, quibus ostendi contendebatur; incontinentiam vllam esse non posse naturalem, quia natura in bonum, atque in virtutem propendet, non in malum, atque in vitium, quod virtuti contrarium est. Nihil, inquam, aduersus ea, quę dicimus ex his efficitur, quia quod naturale hîc appellamus, non est id, quod naturę consentaneum per se sit, sed quod inditur homini vnà cum vita; etiamsi vitium, ipsique naturæ dissentaneum sit. Quo de genere ipsa est constitutio corporis, humorumque praua complexio; quæ cum hominem ad incontinentiam procliuiorem faciat, facere quoque videtur, vt eiusmodi incontinentia dicatur quodammodo naturalis, aut per naturam. Quia tamen in argumentatione contenditur, ipsam naturam ad virtutem tantummodo non ad vitium esse pronam, libet hoc loco ad rem, quam tractamus, planius intelligendam explicare breuiter, & contrahere quęstionem apud Philosophos agitatam. Sitne homini tam ad virtutes, quam ad vitia propensio, & maiorne ad virtutes quam ad vitia illi propensio sit. Quamquam enim ad argumenti solutionem id nosse necesse non est, cum sit satis expositum, in quam sententiam accipi debeat quod naturale diximus, erit tamen ex vsu id perstringere, ad pleniorem, & planiorem aliquam explicationem inueniendam.

Igitur, vt dicamus initio quod demum in summa dicendum est, natura hominis esse videtur non ad virtutem modo, sed ad vitia quoque procliuis. Ac pronam quidem eius naturam, paratamque ad virtutem hæc esse demonstrant. Natura, quoniam & parens alma mortalium est, & Dei conditoris administra, non modo res gignit, sed casdem in finem prętereà ipsis congruentem, & consentaneum dirigit. Quo fit, vt grauia motione quadam intima deorsum ferantur, sursum ascendant leuia,

iumenta ipsa, feræque salutem, aut perfectionem sui arcano quærant, & sequantur instinctu. Igitur homo sic negligi, destituique non debet à natura, vt cum cætera suo ipsorum ingenio ad bonum, sibique præstitutum finem impellantur, solus ipse quasi brutis inferior, aut finem ignoret suum, aut si eum cognitione teneat, voluntate non expetat. Deinde materia quæ inter res procreatas omnes est infima, atque à Deo longissimè distat, diuinum expetit bonum, vt dicitur in lib. Physicorum primo. Ergo multo magis & congruentius homo rerum omnium præstantissimus, ac Deo proximus ad id, quod est optimum, suopte ingenio, & natura feretur; cum res omnes quo suo ipsarum propinquiores sunt fini, eo velocius in eum per naturam, vehementiusque contendunt, id quod homini postremum esse datum oportet, quia vere, ac maxime dicitur homo, mente constituitur & ratione, quæ princeps, ac primaria pars hominis est. Mens autem id optat, quod diuinum est, cum vnumquodque ad illud tendat, illudque appetat, quod ipso præstantius ac melius est. quod verò melius & præstabilius ratione ac mente est diuinum est. Quod si mens & ratio in diuina contendunt, multo facilius in ipsam contendent, aspirabuntque virtutem, quæ quoniam diuinis citerior est, est etiam ascensu plus superabilis paratuque facilior. Qui enim ad supremum ascendere gradum potest, facilius proximum, aut proximo citeriorem ascendet. Ad hæc. Non modo res naturales omnes, sed omnis ars, omnisque scientia, vel methodus, & actio omnis, vt dictum est in horum libro Moralium primo, bonum exquirunt. Igitur homo, qui non modo natura, sed arte, scientia, consilio, & actione agendique potestate præditus est, & summi particeps boni, debet omnium maxime appetere, ac persequi bonum suum, quod in virtute positum est. Denique boni ea conditio & natura est, vt expetatur ab omnibus. Ergo virtus, quæ maximum bonum est, & proprium hominis, expeti naturaliter ab homine debet. Hæc, inquam, videntur ostendere, homini esse innatam ad virtutem, propensionem, & promptitatem, vt Seneca loquitur.

Sed sunt alia, quæ demonstrant, eumdem hominem esse quoque natura procliuem ad vitia. Nam primo quidem sensibus instructi sumus, & sensibus vtimur ad agendum, viuendumque, immo vitam ipsam auspicamur à sensibus. sensus autem singuli ad singula, propriaque nos inuitant vitia. Sunt enim singuli voluptatis appetentes suæ: voluptas autem ipsorum est fomes, & esca vitiorum, vt dixit Plato. Itaque Galenus in eo libro, vbi contendit, hominum mores ex temperatione corporis existere, differens aduersum Stoicos, qui dicebant, natura homines ad solam virtutem habere procliuitatem, ad vitia non habere: inspicimus, inquit, pueros minis, & reprehensionibus vi quadam corrigi, & per congruentem viam, ad virtutem dirigi, non suæ naturæ facilitate in illam tendere. quibus verbis ostendit, se prorsus existimare, ad vitia in natura propensionem illam esse, quam in pueris deprehendit. His congruenter respondit aliquando Pythagoras, cum interrogatus quidnam esset, quod de rebus humanis omnium verissimè diceretur, respondisse fertur, nihil dici verius, quam homines esse malos.

Quin ex iis, quæ philosophi ea de re pronunciant, intelligi potest, eos existimasse non solum esse homini natura insitam ad vitia facilitatem, sed etiam longe maiorem ad vitia, quàm ad virtutem illi procliuitatem inesse. Dicebant enim hæc quòd viderent, omnes inductione quadam, & propensione naturæ declinare ardua, facilia quærere, ad vitia denique facilem, iucundumque descensum esse, virtutis verò viam perdifficilem, atque impeditissimam esse: vt præclarè dixisse Synesius videatur, summa & maxima absque labore consequi proprium esse diuinitatis; virtutes autem, & præclara omnia labore plurimo, ac sudore quærere, proprium hominis esse. Cum igitur homini tam difficilis ad virtutem, ita facilis ad vitium decliuisque sit via, censendum & pronunciandum putarunt, hominem ipsa natura ad vitia quam ad virtutem esse promtiorem,

Quæ quidem omnia veritati consentanea sunt, dummodo caueatur vnum, quod cauendum esse nos admonet Augustin. in lib. 14. Ciuit. cap. 3. cum docet, falsam esse Platonis, aliorumque philosophorum opinionem, existimantium, corporis crassitiem, atque concretum esse malorum omnium fontem, causamque vitiorum. Docuit quippe nos recta religio, concretionem, & crassitudinem corporis, quæ deprimere dicitur animam, non fuisse primi peccati causam, sed eiusdem esse pœnam, suppliciumque peccati, neque mortale, atque obnoxium corruptioni corpus animam peccatricem facere, sed animam ipsam peccantem, mortalitati, corruptionique corpus obiecisse. Hæc, inquam, ea gratia monenda sunt, quod plerique philosophorum putauerint, materiam corporis ipsumque corpus animæ coniunctum, siue vtriusque coniunctionem esse vitiorum omnium causam. quod profectò non falso dicitur, si vnum addatur, quod prætermitti non debet, hoc est corpus non modo coniunctum animæ; sed peccato corruptum ipsam trahere deorsum animam, & vitiorum causam atque originem esse.

Hinc adeo multo magis apparet quod supra diximus, esse aliquos natura, vel per naturam incontinentes: quia corpus peccato iam labefactatum, corruptumque à natura nanciscuntur einsmodi, vt animam ad incontinentiam deprimat, incitetque ad voluptates illas, in quibus ipsa posita incontinentia est. Itaque non male, nec præter rationem incontinentia hæc

naturalis dicitur si in eam sententiam id intelligatur, vt naturalis sit, non quia secundum naturam, aut naturæ consentanea sit, sed quia per peccati pœnam corrupto corpori sit eius causa congenita, & velut innata.

Cum igitur id ita se habeat, positumque sit, aliquos per naturam esse, dicique posse incontinentes, hoc extremo loco videndum superest, quod huiusce quæstionis est caput; deteriorne sit incontinens ex natura, an qui non tam natura, quàm ex improbitatis, prauorumque morum consuetudine incontinens sit. Sunt enim, qui eam à natura constitutionem corporis humorumque complexionem acceperint, quæ non magnopere ad voluptates incitet, sed ipsi tamen ad eas vsu se quodam diuturno, & consuetudine conciant.

Dicendum igitur quòd ex bipartita rei distinctione sic existimat Buridanus; incontinentem per naturam esse deteriorem secundum naturalem prauitatem, incontinentem ex vsu deteriorem esse secundum vitiositatem, prauitatemque moralem: vtroque concedit, incontinentem ex consuetudine simpliciter, absolutéque deteriorem esse, quia naturalis vitiositas ipsa per se corpus tantum facultatesque depravat corporis, moralis autem prauitas animum, animique facultates attingit, & inficit: Sed dictu credibile non videtur esse, id solum sibi Aristotelem voluisse, cum dixit, incontinentem ex natura deteriorem esse. Si enim incontinens per naturam ipse per se, ac solitariè acceptus, intellectusque, atque, vt dicitur à Buridano, sola prauitate naturali præditus cum incontinente per consuetudinem comparetur, nihil habet, cur dici possit comparate deterior, cum naturalis illa prauitas præparatio tantum ad incontinentiam, non incontinentia sit, præparatio verò ad incontinentiam nullo modo dici deterior, quam ipsamet incontinentia, debet.

Malim itaque dicere, incontinentem per naturam ab Aristotele non eum intelligi & eum incontinente per consuetudinem comparati, qui sola illa præparatione sit præditus, habeatque tantum ad incontinentiam proclinitatem, re tamen ipsa nihil incontinenter egerit. Is enim, quia verè non est incontinens, non debet cum eo, qui verè incontinens est, ita conferri, vt quærendum videatur an sit deterior, cum adhuc verè malus non sit. qui verò nondum est malus, peior, atque deterior dici comparatè non potest. Ille igitur est Aristoteli per naturam incontinens, qui non modo pronus ad incontinentiam sit, verum etiam aliquem incontinenter agendo contraxerit vsum, sed non tantum, quantum contraxit ille, quem incontinentem per consuetudinem ideo vocat, quòd longe minorem quàm alius à natura propensionem ad incontinentiam hauserit, & per actus tamen incontinentiæ crebros, habitum comparatit. Hos igitur inter se compositos, ita se habere confirmat, vt ille, quem per naturam appellauit incontinentem, deterior eo sit, quem incontinentem per consuetudinem dixit. Quamquam enim qui ex maiori consuetudine peccat, videtur esse deterior, quia consuetudine vincit eum, qui per naturam incontinens est, nec magnum habet vsum peccandi; ab ipso tamen altera vincitur ex parte, quia qui per naturam incontinens est, habet à natura tam vehementes ad incontinenter agendum impetus, vt difficilius contineri se queat, quam qui à consuetudine quidem ad turpiter agendum ducitur, sed à natura parum, aut mediocriter incitatur. Itaque præclare id veréque conficit Aristoteles ea ratione, quod inter incontinentes ille deterior habendus sit, qui sit insanabilior, difficiliusque ad continentiam reducatur. Eiusmodi enim est incontinens per naturam, quæ consuetudine immutabilior est. Ad sanitatem verò nullus incontinentium nisi per mutationem reuocatur. debet namque incontinens qui sanatur ex incontinente fieri continens, adeoque mutari.

Argumentationes igitur illæ, quibus contenditur, nullos esse per naturam incontinentes, quia secundum naturam, & naturæ consentanea incontinentia nulla est, non habent vim, quia incontinentia per naturam Aristoteli non est secundum naturam, aut naturę consentanea, sed ea, quę à prauitate naturali, ac præter naturam exstitit. nec alia de causa naturalis esse dicitur, nisi quia cum constitutione corporis ex corrupto principio nobis innascitur.

Illa verò quæ vim ponit, & robur, in eo, quòd quæ naturalia sunt, minus sint voluntaria, quam quę sunt ex consuetudine, ac propterea minus censeri debeant mala, ponit vnum pro certo, quod certum non est, incontinentiam per naturam esse solum illam propensionem nobis ingenitam ad incontinentiam, quæ numquam in actum prodierit: hæc enim solitariè, ac per se sumpta non est deterior: sed fit illico deterior, vbi aliqua consuetudinis accesserit pars, vt supra declarauimus. Similitudo autem ab incontinentia cupiditatis, & iræ petita non videtur aliquid vincere per comparationem; cum petatur à continentia duplici, altera iræ, altera cupiditatis. Sermo enim hîc est de incontinentia eiusdem cupiditatis, quæ voluptates expetit corporis, quæritutque, tum illa cupiditas voluptatum: quæ ducit originem à natura, deterior sit eatumdem voluptatum cupiditate, à consuetudine ortum habet, & incrementa. In illo autem Aristotelis loco quæri-

F ij

tur, an iræ incontinentia peior sit, quàm incontinentia cupiditatis: quæ duo rerum genera sunt distincta, & varia. Similis quippe comparatio esset, si quæreretur, vtrum illa iræ incontinentia, quæ nascitur à natura, deterior sit, quàm quæ oritur ex vsu. Tunc enim respondendum esset, quod supra diximus, iram ipsam naturalem pro naturali ad iram procliuitate per se, ac solitarie repositam absque dubio minus esse malam, quam quæ per consuetudinem exstit, cum hæc voluntatis habeat plurimum, illa in nostra potestate non sit, iram autem naturalem ad quam aliquid etiam consuetudinis adiciatur, esse deteriorem; quia insanabilior est.

CAPVT XI. LIB. VII.

DE VOLVPTATE.

SVMMA.

De delectatione, atque tristitia opiniones variæ, opinionumque rationes.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Moralis philosophi est, de voluptate disserere.*
2. *Sententiæ de voluptate vniuersim multiplices sunt.*
3. *Sententiarum quoque rationes sunt variæ.*

PARS PRIMA CAP. XI. LIB. VII.

ΠΕρὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος. οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς ὃ βλέποντες, ἕκαστον, τὸ μὲν, κακὸν, τὸ δ' ἀγαθὸν ἁπλῶς λέγομεν. ἔτι δὲ καὶ τῶν αἰαγκαίων ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτῶν. τήν τε γὰρ ἀρετὴν, καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν, περὶ λύπας καὶ ἡδονὰς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασί, διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν.

DE voluptate autem & dolore considerare est eius, qui philosophiam profitetur. is enim finis architectus est, in quem intuentes, vnumquodque, tum malum tum bonum simpliciter dicimus. Præterea verò etiam est eorum vnum, quæ necesse est considerare. nam virtutem, ac vitium morale circa dolores, & voluptates posuimus, & felicitatem plurimi cum voluptate esse aiunt. quare & beatum nominarunt à gaudendo.

EXPLANATIO.

DIsputatio de continentia & incontinentia huius initio libri iam instituta, totoque decursu sermonis exinde producta, perfecta sane non esset, nisi de voluptate, deq; tristitia voluptati cōtraria dissereretur. continētia quippe, atq; incontinentia probè, penitusq; cognosci non possunt, nisi voluptas, & tristitia, in quibus vtraq; posita est, intime cognoscantur. Quia tamē hæc disserendi de voluptate necessitas omnibus haud videtur omnino cognita, demōstrat hic primū ad mo-

ralem, ciuilemque philosophum pertinere disputationem de voluptate. Hanc enim moralem doctrinam sæpe, vt alibi diximus, appellat Politicam Aristotel. quia ad Politicam refertur, & in gratiam Politicæ traditur, cum Politica totius scientiæ, quæ ad mores pertinet, princeps sit, & primaria pars. Itaque hanc morum doctrinam intelligit Aristotel. cum initio capitis, Politicæ mentionem facit his verbis. περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος. De voluptate, & dolore contemplando considerare, eius hominis est, qui in rebus Policitis philosophatur. Quo loco Aristotelis consilium est, ostendere, ad hos moralium libros hanc spectare tractationem doloris & voluptatis. igitur hos libros de morali philosophia, Politicos hîc nominat, cum ait, disputationem de voluptate atque tristitia Politici hominis esse. Significat enim ad eum pertinere, qui doctrina & via de moribus explicat.

Triplici ergo ratione demonstrat, huiusmodi tractationem ad eum qui philosophetur in Politicis, aut moralibus pertinere. Prima videtur hæc esse, disponique sic posse. Qui philosophatur in moralibus, est architectus finis, humanæ vitæ propositi finem adeo consideret necesse est. Atqui voluptas est finis. Ille quippe dicitur in moralibus esse finis, in quem, qui aliquid agunt, intuentes, ex eo, quòd in eum intuentur agendo, boni maliue dicuntur. Nam quemadmodum architectonicæ finis est ille, quem veluti mensuram aspicientes, & considerantes artifices dum artis opus efficiunt, boni maliue dicuntur, sic illi, qui versantur in rebus agendis: & agunt aliquid, voluptatem, tristitiamve tamquam mensuram animo comprehensam habent, à qua si bona est, boni; si mala, & turpis, mali, turpesque nominantur: voluptas quippe probabilis, & honesta, quæ videlicet existere, oririque ex virtutis opere solet, honestum, laudabilemque facit eum, qui eiusmodi voluptatem in agendo propositam habet, & in eam intuetur: vituperabilis autem voluptas & turpis vitupetabilem etiam, turpemque illum reddit, qui eam respicit inter agendum. Ad summam id nos malum esse iudicare soliti sumus, quod ex improba delectatione proficiscitur, id esse bonum, honestumque, quod ex bona, & proba voluptate ducit originem. Secunda ratio Philosophi moralis haud dubie partes sunt, de virtutibus, ac vitiis agere. Virtutes autem, & vitia morales habitus sunt. Sed is, ad quem pertinet de habitibus agere, debet etiam agere de materia, in qua versantur, & positi sunt iidem habitus. Igitur is, ad quem pertinet de virtutibus ac vitiis agere, de virtutum vitiorumque materia pertinebit agere. Materia verò virtutum, vitiorumque, vel omnium, vel aliquorum, cuiusmodi sunt continentia, & temperantia, incontinentia, atque intemperantia, voluptates sunt, ac dolores, vt supra diximus. Quapropter hæc de voluptate disputatio non vtilis modo est, sed ἐκ τῶν ἀναγκαίων, vt loquitur Aristot. hoc est ex earum numero rerum, quæ necessariæ sunt. Tertia. Eiusdem philosophi moralis est, agere de felicitate, quæ finis humanarum actionum vltimus est. Sed felicitas absque voluptate non est, ita prorsus, vt aliqui censuerint, voluptatem ipsam esse felicitatem. Idque probatur amplius argumento quodam, & iudicio à notatione nominis accepto. Felicem enim & beatum hominem Græci μακάριον dicunt, quasi μαχάριον aut potius μαλχάριον à verbo χαίρειν quod est gaudere, lætitiaque, & voluptate perfundi: perinde ac si verè beatus dici nemo queat, qui gaudio, & voluptate non expleatur. Vsque adeo verum est voluptatem, aut cum beatitudine coniungi oportere, aut ipsam beatitudinem esse, vt aliquorum opinio fuit, quæ in ptimo libro confutata iam est.

PARS. II. CAP. XI. LIB. VII.

TOῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθὸν· οὔτε καθ' αὐτό,

QVibusdam ergo videtur nulla voluptas esse bonum, neque per se, ne-

οὔτε κατὰ συμβεβηκός. οὐ γὰρ εἶναι ἀγαθὸν τὸ αὐτὸ καὶ ἡδονήν· τοῖς δ' ἔνιαι μὲν εἶναι ἀγαθαί. αἱ δὲ πολλαὶ φαῦλαι. ἔτι δὲ τούτων τρίτον, εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθὸν, ὅμως μὴ ἐνδέχεσθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν.

que secundum accidens. non enim esse idem bonum, ac voluptatem. alijs verò aliquæ quidem bonæ, plurimæ autem prauæ. Præterea horum tertium est tametsi omnes essent bonum, tamen haud fieri potest, vt optimum sit voluptas:

EXPLANATIO.



QVANDO ad doctrinam de moribus attinet, de voluptate cognoscere, vt est demonstratum, tres proponit de ipsa voluptate Philosophorum opiniones, qui ea tempestate percelebres erant. Ait ergo primum, quosdam fuisse, qui dicerent, nullam omnino voluptatem esse bonam, neque per se, neque per accidens, & ex euentu. id quod planius explicabitur infra in capite proxime consequenti. Ait Secundo, fuisse, alios, qui voluptates in plura genera partiantur, & aliquas bonas, aliquas faciant malas. Ait denique tertio, fuisse nonnullos qui putarent, voluptates quidem esse bonum, sed non tamen id quod optimum existimatur, & est. Quibus in opinionibus confutandis tota versabitur Aristotelis de voluptate disputatio, quæ tum hoc, tum reliquis tribus capitibus continetur. Mirari tamen aliquis hoc loco poterit Aristotelis in disserendo methodum, quod de voluptate disputaturus, alia omnia initio perquirat, ac definitionem prætermittat voluptatis. quod in Panætio miratur Cicero, præcipuque institutionem omnem, & doctrinam debere à definitione proficisci. Sed mirari desinet id hoc loco qui aliam Aristoteli solemnem, ac familiarem noueris methodum. nec nos in his otiose disceptandis ab instituto labore retardabit. Quin definitio quoque traditur hîc aliqua voluptatis ex obliquo, vt ex huius capitis extrema parte & ex eiusdem explanatione nunc cognoscetur.

PARS. III. CAP. XI. LIB. VII.

Ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθὸν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή· οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν· οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκία. ἔτι ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς, ἔτι ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ· ἔτι ἐμπόδιον τοῦ φρονεῖν, αἱ ἡδοναί. καὶ ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον· οἷον τὴν τῶν ἀφροδισίων· οὐδένα γὰρ ἂν δύνασθαι νοῆσαί τι ἐν αὐτῇ. ἔτι τέχνη οὐδεμία ἡδονῆς. καίτοι πᾶν ἀγαθὸν, τέχνης ἔργον. ἔτι τὰ παιδία καὶ τὰ θηρία διώκει τὰς ἡδονάς. τοῦ δὲ μὴ πάσας σπουδαίας, ὅτι εἰσὶ καὶ αἰσχραὶ καὶ ὀνειδιζόμεναι, καὶ ὅτι βλαβεραί· νοσώδη γὰρ ἔνια τῶν ἡδέων. ὅτι δ' οὐκ ἄριστον ἡ ἡδονή, ὅτι οὐ τέλος ἀλλὰ γένεσις. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν.

OMnino igitur non esse bonum, quia omnis voluptas generatio est in naturam sensilis. nulla vero generatio cognata est finibus: sicut nulla ædificatio est domus. Præterea temperans fugit voluptates: itemque prudens id, quod sine dolore est, persequitur, non quod iucundum est. Ad hæc: impedimentum prudentiæ sunt voluptates: & quanto quis magis gaudet, tanto magis: vt in voluptate venereorum. Nemo enim potest cogitare aliquid in ipsa. Præterea ars nulla est voluptatis. & tamen omne bonum artis est opus. Adhæc, pueri & bestiæ persequuntur voluptates. Non omnes adeo sunt probæ; quia sunt turpes, & probosæ, & quia noxiæ: morbosa enim aliqua ex iucundis sunt. Non esse autem optimum voluptatem ex eo patet, quod non finis, sed generatio est. Quæ igitur dicuntur fermè hæc sunt.

EXPLANATIO.

ENVMERATIS iam distinctisque Philosophorum opinionibus de voluptate, singularum rationes hac extrema capitis parte producit, vt appareat; probandæ ne sint; an confutandæ. Proponit ergo primum opinionis primæ rationes, numero sex ex Platonis Philæbo plerasque petitas, quibus eius authores conabantur ostendere, delectationem omnino nullam esse bonam, nec in vllo bonorum numero recensendam esse voluptatem. Prima ducitur a definitione voluptatis. Quæ dicitur hic esse generatio sensilis in naturam: generationem enim dicere Latine malumus γένεσιν, Oberti Gifanij monitum interea præterire non veriti, qui redigit omnibus in memoriam γένεσιν à Cicerone ortum dici, non generationem. Quippe nomen ipsum generationis magis, expressiusque quam ortus, eam significare mutationem videtur, quæ alibi ponitur in definitione voluptatis. Definitur enim hic voluptas breuiter, sed in lib. 1. Rhetoricorum pluribus in hunc modum est definita. ὑποκείσθω δ᾽ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς, καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν. Ponatur igitur, voluptatem motum animi quemdam esse, & subitam sub sensumque cadentem instaurationem, ad explendam naturam. Ipsemet tamen Aristoteles infra in lib. 8. definitionem hanc vitiosam docebit esse, & qua ratione corrigi possit, ostendet. Id quod etiam præstabit in lib. 10. Sed neque in Rhetoricis, neque hoc loco quid voluptas sit, enucleatius, & curiosius exquirere voluit, ratus, esse satis superque, imperfectam nunc, inchoatamque voluptatis agnoscere definitionem; cum præsertim hæc aliis quoque definitionibus similis sit, quas Philosophorum plurimi iam tradiderant, vt est apud Alexandrum in 2. lib. Topicorum. Satis, inquam, hic putat Aristoteles, id de voluptate cognoscere; generationem esse, hoc est motum, siue mutationem aliquam sensilem, aut sub sensus cadentem: & motionem quidem, siue mutationem, & generationem in naturam. Generationem & mutationem esse ait, quia nemo voluptatem capit aliquam, quin mutetur, & sentiat aliquid in se genitum, quod ante non haberet. Ait hanc motionem esse sensilem, & sensus afficientem, vt distinguatur, quod aliqui dicunt, à concoctione, quæ motio quidem est, sed sensu minime percipitur eo tempore, quo fit. Quam voluptatis proprietatem omnibus esse cognitam Cicero in lib. 2. de Fin. his verbis ostendit. Voluptatem hanc esse sentiunt omnes, quam sensus accipiens mouetur, & iucunditate quadam perfunditur. Et paulo post. Omnes enim, iucundum motum, quo sensus hilaretur Græcè ἡδονὴν Latine voluptatem vocant, & in eodem lib. Huic verbo omnes, qui Latine sciunt, duas res subiiciunt, lætitiam in animo, commotionem suauem iucunditatis in corpore. Denique alibi: voluptas, inquit, est iucundus motus in sensu. Ait demum in definitione Aristoteles; eum motum mutationemve, aut generationem sensilem, esse motionem in naturam, hoc est naturę congruentem, atq; ad recreandam, explendamque naturam idoneam. Dum enim aliquid sensile nostræ adgeneratur naturæ, inquit D. Thom. idque nobis veluti cognatum, & naturale sentimus, vt accidit, cum cibum, potumque sumimus, facere non possumus, quin lętemur. Hac ergo definitione voluptatis ita posita, & explicata, eorum, qui nullam esse putant bonam voluptatem, sed omnem malam, primam rationem hoc modo proponit. Voluptas est generatio sensilis in naturam, nec vlla vnquam est delectatio, nisi cum aliquid sensile, vel sensu perceptum nobis adgeneratur, vt congruens, & naturale. Sed nulla generatio sensilis in naturam est bona siue bonum: quia nulla generatio est finis, sed omnis generatio est via quædam ad finem, sicut ędificatio domus non est finis, sed via quodammodo, & motio quædam ad domum. Finem autem qui sic disserebant idem esse putabant, ac bonum, nec aliquid bonum appellabant, quod rationem finis aliquam non haberet. Secunda eorumdem ratio. Id quod vir bonus, & virtute pręditus eum laude auersatur, ac fugit, haud bonum est. Sed probus quisque ac virtute prędıtus vir omnem omnino fugit, auersaturque voluptatem; vt cernitur in eo, qui temperans est. Nulla igitur voluptas bona est. Tertia. Id quod non expetit persequiturque vir prudens, bonum non est. Sed vir prudens expetit, sequiturque solum quod triste non est, & quod indolentiam habet, non autem id quod habet etiam

voluptatem. quippe res omnes, vt dicitur in Philæbo Platonis, vel iucundæ sunt, vel tristes, molestæque, vel neutræ, ac mediæ inter vtrasque, sic, inquam, vt neque iucundæ sint, & conficientes voluptatis, neque molestæ, aut tristitiam afferentes, sed, & voluptate careant & dolore. Has igitur medias, ait Aristot. virum prudentem expetere, non iucundas, quia nemo prudens voluptarius est; non tristes & asperas, aut molestas, quia vir prudens intelligit res molestas, ac tristes haud tollere quidem beatitudinem funditus, sed de beatitudine non nihil imminuere. Cum ergo nullam voluptatem, ac delectationem expetat vir prudens, qui tamen quoniam, & probus est moribus, & ingenio perspicax, omnem boni rationem intelligit, consequens est, voluptatem nullam esse bonum. Quarta. Id quod mentem, ac sapientiam siue prudentiam eripit, aut sapientiæ prudentiæque impedimentum exhibet, non est bonum. Voluptas vel mentem, & sapientiam prudentiamque eripit homini, vel sapientiæ, atque prudentiæ officit, obiicitque impedimentum, tantoque maius obiicit, quanto maior & iucundior ipsa voluptas est. Id quod potissimum in rebus venereis cernere licet, quarum voluptate qui capitur, eum nihil animo rectè cogitare, vel sapere, nihil deliberare prudenter, aut constituere posse videmus, dum eadem voluptate perfruitur. Impedit enim consilium, hoc est, intelligentiam, & rationem voluptas, vt ait Cicero; ea præsertim quę venerea est. Eoque potissimum tempore, quo capitur, vt loquitur hîc Aristoteles, & docet D. Augustinus his verbis. Commisceri facit animum vis ingens libidinis cum ipso corpore, & vnum cum ipso quodammodo agglutinari, & deuinctum esse; in tantum, vt nihil aliud ipso momento, & experimento huius tam magni flagitii cogitare homini liceat, aut intendere. Hęc August. Tanti causam mali petere possumus, opinor, ab Hippocrate. Cuius ea vox, & sententia nobilis est: συνουσίαν εἶναι μικρὰν ἐπιλήψιαν: hoc est coitum esse paruam quamdam epilepsiam, siue morbum quemdam comitialem leuiorem; siue partem morbi teterrimi, vt ea verba Gellius interpretatur in lib. 19. cap. 2. Hippocrates, inquit, diuina vir scientia, de coitu venereo ita existimabat, partem esse quamdam morbi teterrimi, quem nostri comitialem dixerunt. Namq; ipsius verba hęc traduntur τὴν συνουσίαν εἶναι μικρὰν ἐπιλήψιαν. Ita Gell. Nihil adeò mirum est, quod eiusmodi voluptas dicatur eripere mentem iis, qui in ea versantur, cum eos reddat ęquales hominibus illis; qui dum morbo comitiali corripiuntur, sui compotes haud sunt, & abalienantur à mente. Cęterum non solam cogitationem, agitationemque mentis, & eam quę θεωρία dicitur, adimit voluptas, pręsertim venerea, verum etiam peruertit actiones; ipsisque rebus prudenter agendis impedimento est; vt sapienter, ac vere Pythagoricum Cliniam apud Plutar. in Symposio dixisse ferant, tunc mulieri adesse oportere, cum damnum aliquod assequi velis. Cum igitur in bonis esse numerarique non possit id, quod tam magnum procreat malum, consequens profectò est, voluptatem non esse bonum, à qua tantum promanat malum, vt ex ipsa quędam sequatur aberratio mentis, & rationis. Quinta. Quicquid bonum est, artis est bonum, & ab arte factum: neque quicquam in bonorum humanorum censeri numero potest, quod ab arte non efficiatur, & quod alicuius artis opus, finisque non sit. Quicquid enim est bonum humanum, id rectę rationi consentaneum esse oportet, Recta verò ratio est ars. Sed nulla est ars, cuius opus, finisque voluptas tantum, & delectatio sit. Voluptas ergo bona non est. Argumentationem hanc alio modo proponit, interpretaturque Perionius. Sic enim Gręca conuertit, siue potius explicat adiectione verborum. Iam vero nulli arti quasi materia quam tractet, subiicitur voluptas. Sed, vt probè Lambinus admonet, ii qui hoc argumentum afferebant, non dicebant, voluptatem nullius esse materiam artis, sed nullius artis opus, ac finem, adeoque non esse bonam. Hanc ipsam rationem adhibuit in Gorgia Plato, ad demonstrandum, Rhetoricam inter bona numerandam non esse, quia non tam ars, quam vsus quidam, & peritia est. Cui tamen respondens Aristides in Orat. I. aduersus ipsum Platonem, falsò dici contendit, nihil in bonis habendum esse, quod ab arte non efficiatur. Vaticinia quippe atque oracula, inquit, quę produntur à Pythiis, non modo in bonorum numero, verum etiam in numero diuinorum, & optimorum habenda esse negare audeat nemo. Sed responderi contra etiam ipsi posset Aristidi, inquit Gifan. eos, qui sic disserunt, agere de bonis humanis, non de diuinis; quale vaticinium, & oraculum est. Sexta. Id quod est bonum non est nobis commune cum pueris ratione non vtentibus, & cum belluis rationis exper-

tibus, nec id quod pueri expetunt, & belluæ, humanum est bonum. Sed voluptatem habemus cum pueris, belluisque communem, ipsique pueri ac belluæ voluptatem expetunt. Voluptas igitur vlla bona esse non potest.

Atque hæ demum rationes sunt, quibus ostendere ii conabantur, nullam voluptatem esse, quæ bona dicenda sit. Quibus accedere possunt aliæ quatuor, quarum duæ traduntur in Magn. Moral. duę in lib. 10. infra. Prior ex iis, quę proponūtur in Magn. Moral. hæc est. Voluptas non est summum bonum, quod est demonstratum in lib. 1. ergo voluptas bonum non est. Quæ profecto infirma ratio, & futilis est. Posterior. Plurimæ voluptates vitiosæ sunt. Ergo voluptas bona non est. Quod enim est bonum, vitii naturam induere non potest. Quæ ratio plus roboris, quam prior, firmitatisque non habet. Ex iis vero duabus, quæ sunt in lib. 10. prima huiusmodi est. Nihil est bonum, quod substantiam naturamque non habeat. Voluptas est qualitas, non substantia, vel natura. Secunda. Voluptas est aliquid infinitum. Semper enim augeri magis, magisque potest. Bonum autem humanum infinitum non est. Quę rationes vim, & firmitatem vix habent vllam; sed proponendæ fuerunt omnes; vt illorum sententia, qui voluptates faciunt omnes malas, videatur infirmior & magis euanida.

Non omnes adeo sunt probæ.] Sequitur altera Philosophorum opinio, docentium, voluptates partim esse bonas, partim malas. Ac bonas quidem aliquas esse nullis rationibus ostendebant, quia res ipsa per se parens omnibus, & perspicua est, cum nemo sit, qui non videat, & fateatur, voluptates, quæ capiuntur ex scientia & contemplatione, vel ex actionibus, operibusque virtutis, esse bonas, & honestas. Esse autem aliquas malas, demonstrabant ex earum enumeratione, quæ partim probrosæ suot, & inurentes infamiam, cuiusmodi sunt quæ vsurpantur ex adulterio vel incestu; partim noxiæ, perniciosæque, quales sunt, quæ ex nimio cibo, potuque, nimioque veneris vsu capiuntur. Morbi enim plures existunt ex his.

Non esse aut optimum.] Tertiam denique subiicit aliorum sententiam, qui dicebant, voluptates esse fortassis omnes bonas, vel esse bonum, sed tamen optimas, & id quod optimum est, voluptates non esse. Sic autem differebant. Nihil est optimum, quod finis & perfectio non sit. Voluptas autem finis, perfectioque non est, sed via quædam ad perfectionem, & finem, cum, vt dictum est, voluptas generatio sit in naturam. Ergo voluptas non est optima, neque id, quod optimum appellamus. Aristippi, & Eudoxi, Aristotelis ętate, fuit hæc opinio, quos exinde sequutus est Epicurus. Volebant enim hi, voluptatem esse optimum, hoc est summum bonum. Sed eorum sententia, & omnis ratio dilabitur hoc argumento quo demonstratur, voluptatem non esse finem.

EPILOGVS.

1. *Moralis Philosophi est, agere de voluptate, quia voluptas felicitatis est comes. Felicitatis autem tractatio moralis est.*
2. *Tres sunt de voluptate antiquorum sententiæ: nullam esse bonam: quasdam esse bonas, quasdam prauas: omnes esse fortasse bonas, optimas tamen; & quod est optimum esse nullas.*



IN CAPVT XI. LIB. VII.

QVÆSTIO VNICA.

An in hac morum doctrina, atque in hoc libro explicari de voluptate debeat.

Exposita disputatione de continentia, incontinentiaque, aggreditur in hoc vndecimo capite, pergitque in tribus proxime sequentibus ad extremum vsque librum de nouo quodam argumento, hoc est de voluptate disserere. Mirum id videri potest, neque cur id fecerit, homini qui legit hæc, confestim apparet; vt non frustra ipsemet Aristot. mir o conetur hanc admirationem adimere proponendis, explicandisque rationibus huius consilij sui. Quæ quoniam omnem dubitationem haud prorsus

anniluntur, oportebit hic exponere causas, quæ faciunt, vt suspicari debeamus, hanc tractationem, vel ad philosophiam de motibus vniuersim, vel ad hunc septimum librum non pertinere. Prima quidem ex ipso ducitur Aristotele, qui disertè disputationem de voluptate ad politicam pertinere confirmat primis illis verbis huius initio capitis explicatis. De voluptate autem, & dolore considerare ad eum pertinet; qui in Politica Philosophatur. Igitur est politici, non moralis Philosophi de voluptatibus agere. Secunda. Videtur hæc disputatio Rhetoricæ propria; cum in primo eius doctrinæ libro tradita sit ab Aristotele voluptatis accurata definitio, eiusque proprietates expositæ. Tertia. Tametsi tamquam hæc tractatio ad morum scientiam pertineret, non tamen ad hunc septimum pertineret librum, sed ad decimum, vbi exquisitè, diligenterque voluptatis omnis vis, & natura describitur. Denique videtur opus fuisse potius, antequam de virtutibus, & vitiis ageretur, de voluptate disserere, cum delectationes, & tristitiæ virtutum, vitiorumque materiæ adnexæ adeo sint, vt ab ea separari non queant. Neque enim habitus illi materiam sibi propositam intueri possunt, nisi ipsam quoque voluptatem tristitiamque illi materiæ necessario coniunctam intueantur: vt verè dicatur a morum philosophis, inprimisque à Burid. in lib. 2. q. 9. voluptatem & tristitiam virtutibus, ac vitiis proponi ad illius modum rei, quæ dicitur obiectum. At prius de obiecto constituendum est, ac de materia, quam de facultatibus ipsis, atque habitibus quibus obiectum ipsum, & materia proponitur. Ergo prius agendum de voluptate, ac tristitia fuit, quam de virtutibus, & vitiis quæ in voluptate, ac tristitia velut in materia versantur, voluptatemque, ac tristitiã tamquam obiectum, vel ad obiecti modum intuentur. Quod si dicas voluptatem verè non esse virtutis obiectum, sed comitem, adeoque non felicitatem esse, sed aliquid ex felicitate necessario consequens; responderi facile poterit, hinc etiam effici, disputationem de voluptate eam debuisse antecedere, quæ de virtutibus, & felicitate fuit in superioribus libris exposita. Igitur eiusmodi tractatio alieno traditur loco, cum in hoc libro septimo traditur.

Sed Aristoteles tribus rationibus ostendit, esse moralis philosophi, de voluptate disserere, quas paulo ante nos explicauimus singulas, ac propterea necesse non habemus easdem iterum huc proferre, sed certis quibusdam positionibus distinctè, ac partite decernere quicquid de instituta quæstione dicendum sit.

Prima. Positio. De voluptate agere philosophię moralis officium est, vt rationes ab Aristotele in hoc septimo capite productæ, atque à nobis explicatæ demonstrant, aliæque in decimo rursus exponendæ, quas huc loco strictim recensere sic libet. Primo quidem. Moralis Philosophia præterire non debet id, sine quo nec virtus à pueris ac doctrina percipitur, nec prohibetur aut depellitur vitiũ. Pertinet enim ad moralem philosophiam institutio puerorum, procuratioque virtutis, ac depulsio vitii. Sed pueri absque voluptate, ac tristitia, nec virtutem addiscunt, nec dediscunt, aut prohibent vitium. Ait enim Aristoteles ipse, pueros ab institutoribus ad virtutem erudiri propositis munusculis, & verberibus, hoc est delectatione, atque tristitia, efficiuntque, vt iis delectari consuescant rebus, quibus delectari decet; cuiusmodi res honestæ, præclaræque sunt, & doleant, ac tristentur iis, quibus dolere, tristarique viros bonos oportet, quales sunt turpes, & quæ notam inurunt, infamię. Deinde id tractare moralem philosophiam oportet, quod necessariò ex quocumque virtutis actu consequitur. Ex quolibet autem virtutis opere necessariò consequens voluptas, & gaudium est. Dictum enim est in lib. 1. neminem esse vera, perfectaque virtute præditum, qui lætitiam, voluptatemque non capiat ex virtutis operibus. Voluptatis ergo vim, proprietatesque tractari à morali philosophia necesse est. Denique moralis philosophus opus habet id explicare, de quo ambigitur inter sapientes, ac doctos viros, bonumne honestumve an malum, ac turpe sit. Eiusmodi profectò voluptas est, de qua tam multi philosophi ambigentes, ac dubii quæsiuere, bonane, an praua, & perniciosa censenda sit.

Secunda Positio. De voluptate disputare, & agere, ad moralem doctrinam non ad Politicam, aut œconomicam pertinet. Moralis quippe scientia superior, & communior est, habetque sibi subiunctas [illegible] politicam, & œconomicam veluti generi subiectas & subditas formas. Spectat igitur ad morum scientiam ea tractare, quæ virtutum omnium, omniumque virorum communia sunt, qui viuere secundum virtutem, & probitatem velint; ad politicam vero & œconomicam eorum procuratio pertinet, quæ propria priuatim aliquorum hominum sunt, ciuitatem, aut domum, remque domesticam administrantium. Delectationes autem, & voluptates omnium communes virtutum sunt, & quidem haud minus quam omnium hominum communes ipsæ morum virtutes sint.

Tertia Positio. Pertinet tamen etiam ad Rhetoricam aliqua de voluptate facilior [illegible]plicatio quę differat ab ea, quam tradit moralis Philosophia. Sicut enim Dialectica Metaphysicę subseruit, ita Rhetorica, quæ moralis quædam Dialectica est, subseruit & præsto est Ethicæ. In quarto autem lib. Metaphysicæ dicitur in eodem esse positum & laborare Dialecticum, ac Metaphysicum. Igitur in eodem versari debet Rhetor, & Ethicus. Nec alio nomine differunt, nisi quod Ethica quæsitioribus de voluptate rationibus explicat, Rhetorica communioribus, & magis ad vulgi cognitionem accommodatis.

Quarta Positio. Agere de voluptate iure pertinuit ad horum mo. alium librum primum, pertinetque ad hunc septimum, ac decimum extremum, Quibus locis de illa disputatum ab Aristotele est. Atque ad primum quidem pertinuisse, demonstratur ideo, quod cum indiuidua felicitatis comes voluptas sit, & cum ea necessariam habeat coniunctionem, de ipsa necessario disserendum aliquid in eo libro fuerit, vbi felicitas inquiritur, eiusque partes, & proprietates explicantur. Pertinere autem ad hunc

septimum ostenditur ex eo, quod disputatio de voluptate, eius libri propria videatur, vbi de continentia, incontinentiaque, de tolerantia & mollitudine sedulo, consultóque disseritur. Quippe habitus hi in voluptate, ac delectatione versantur. De his autem habitibus enucleate disputat in hoc septimo. Denique ad decimum pertinere, eadem illa demonstrat ratio, quæ pertinere demonstrat ad primum. Agit enim in decimo rursus Aristoteles de felicitate in contemplatione posita. Felicitatis autem proprietas, & comes, vt diximus, est voluptas.

Prima igitur argumentatio illa ex Aristotele contra producta, frustra est. Politicam enim appellat hanc morum philosophiam, quę communis est, ac veluti genus politicę, & œconomicę, tractaturque ab Aristot. in politicæ gratiam, ac propterea sæpe Politica nominatur. Reliquæ confutationem ex dictis explicatam acceperunt.

CAPVT XII. LIB. VII.

DE CONFVTATIONE RATIONVM aduersus Voluptatem.

SVMMA.

Rationes in superiori capite productas non vincere, voluptates esse malas.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Distinctiones ad rationes propositas confutandas idoneæ.*
2. *Confutationes ex distinctionibus ductæ multiplices.*

PARS PRIMA CAPITIS XII.

ΟΤΙ δ' οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν, μὴ ἢ τὸ ἄριστον, ἐκ τῶνδε δῆλον. πρῶτον μὲν, ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν διχῶς. τὸ μὲν γὰρ, ἁπλῶς· τὸ δὲ, τινί. καὶ αἱ φύσεις, καὶ αἱ ἕξεις ἀκολουθήσουσιν. ὥστε καὶ αἱ κινήσεις, καὶ αἱ γενέσεις ἀκολουθήσουσι. καὶ αἱ φαῦλαι δοκοῦσαι, ἁπλῶς φαῦλαι· τινὶ δ' οὔ, ἀλλ' αἱρεταὶ τῷδε· ἔνιαι δὲ, οὐδὲ τῷδε, ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγον χρόνον. αἱρεταὶ δ' οὔ· αἱ δὲ οὐδὲ ἡδοναὶ, ἀλλὰ φαίνονται· ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ἰατρείας ἕνεκεν, οἷον αἱ τῶν καμνόντων. ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν, ἐνέργεια. τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς, αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαί εἰσιν. ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί· οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι τῆς

NOn effici autem per hæc, vt non sit bonum, neque vero optimum, ex his perspicuum est: primum quidem, quia bonum dupliciter (alterum enim simpliciter est, alterum alicui) & natura, & habitus hæc comitabuntur. Quare motus quoque, & generationes comitabuntur: & quæ praua videntur, simpliciter sunt praua, alicui vero non; sed eligendæ huic sunt, aliquæ vero ne huic quidem, sed aliquando, & exiguo tempore. Expetendæ vero non sunt. Quædam autem ne voluptates quidem sunt, sed videntur, quæcumque cum dolore sunt, & medicinæ gratia, quales sunt ægrotantium. Præterea quoniam bonorum aliud est actio, aliud habitus, ex accidenti illæ, quæ constituunt naturalem habitum, iucundæ sunt. Est autem actio in cupiditatibus dolentis habitus, ac naturæ: quandoquidem & sine dolore & cupiditate sunt voluptates;

φύσεως οὐκ ἐνδεούσης. σημεῖον δ' ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ ἡδεῖ χαίρουσιν, ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως, καὶ καθεστηκυίας· ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν, τοῖς ἁπλῶς ἡδέσιν· ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις. καὶ γὰρ ὀξέσι καὶ πικροῖς χαίρουσιν, ὧν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὺ, οὔθ' ἁπλῶς ἡδύ. ὥστε οὐδ' αἱ ἡδοναί. ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἄλληλα συνέστηκεν, οὕτω καὶ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων.

veluti actus contemplandi natura non indigente. Argumento autem est quod non eadem iucunditate gaudeat, dum expletur natura, & cum restituta est; sed dum restituta iis, quæ simpliciter iucunda sunt: cum repletur autem, etiam contrariis. Etenim, & acribus, & amaris delectantur, quorum nihil neque natura iucundum, neque simpliciter iucundum. Quare neque voluptates. Sicut enim iucunda inter se conueniunt, ita etiam voluptates, quæ ab ipsis sunt.

EXPLANATIO.

IN cap. proxime superiori philosophorum variæ productæ de voluptate sententiæ sunt, earumque rationes expositæ. Quarum aliquas in hoc duodecimo refellere nititur. Quod antequam facere aggrediatur, quibusdam proponendis distinctionibus, operi se accingit, quæ rem faciant planiorem. Id quod expedit hac prima capitis parte, quam explicamus. Primo igitur aperit animi sui consilium, eo pertinens, vt demonstret, ex iis rationibus, quas illi philosophi ad rem probandam exposuerunt, haud confici, voluptates non esse bonas, aut non esse bonum, neque optimum. Mediam autem opinionem, affirmantem, voluptates aliquas esse malas, aliquas esse bonas silentio tegit, quia vera est, nec proferenda, vel commemoranda videtur, cum aliæ duæ sunt confutandæ. Patefacto igitur in hunc modum animi sui consilio, duas proponit initio principes, præcipuasque distinctiones. Prima id in summa continet; bonum dici dupliciter, siue duobus modis: vno quidem, cum aliquid appellatur bonum simpliciter, altero vero, cum dicitur esse non bonum simpliciter, sed alicui, & certo cuidam homini bonum. Et quoniam bonum est idem, ac finis; in finem vero feruntur habitus omnes, & naturæ, consequens est, etiam habitus dici dupliciter, ac duas esse diuisos in partes, vnam quidem eorum qui feruntur in bonum illud, quod simpliciter absoluteque bonum est; alterum autem eorum, qui feruntur in bonum, quod non simpliciter, sed alicui bonum est. Illi sunt habitus simpliciter boni, hi vero alicui boni sunt. Quod de habitibus ita dicimus, id de naturis quoque confirmandum est. Aliqua enim est natura bona simpliciter, quædam autem alicui bona. Ex habitibus vero, & naturis existunt ortus, motus, effectionesque, ac procreationes rerum: necesse propterea est, etiam eas esse partim bonas simpliciter, partim alicui bonas. Cum autem voluptas, & delectatio sit generatio quædam, vt supra diximus, cadit huiusce distinctionis ratio quędam in delectationem, & voluptatem; sic, inquam, vt è delectationibus altera simpliciter delectatio sit, altera cuidam homini delectatio. Quod si nominatim de malis delectationibus sermo sit, eadem distinctione partiendæ sic sunt, vt aliæ sint malæ simpliciter, & ab omnibus auersandæ, aliæ non malæ simpliciter, sed alicui malæ, alicui autem expetendæ; qualis est incisio venæ, quæ homini valenti mala est, ægrotanti vero non mala, sed optabilis, ac iucunda. Sed rursus ipsamet delectatio, quæ non simpliciter, sed alicui tantum delectatio est, sic diuidenda videtur, vt quædam sit alicui simpliciter bona, cuiusmodi est quæ alicui semper optabilis est, & expetenda quocumque tempore; quædam non semper alicui bona, sed ad tempus: qualis est quæ huic homini nunc est optabilis, paulo post optabilis, & expetenda non est. Ægrotanti enim ex perpetuo atque insanabili morbo semper, continenterque bonum est, atque optabile medicamentum, aut remedium aliquod assiduum, & numquam intermissum, cuiusmodi stomachi fomentum est admotis cataplasmati, & malagmatis perpetuis, aut pellibus, aut panno purpureo ad vitam retinendam, & conseruandam: eidem vero non semper optabilis est, & expetendus cibus, sed certo quodã tempore,

cum indigentia, & fames appetitionem irritant. Preterea quędam sunt voluptates, quæ voluptates, & delectationes videntur esse, sed vere, ac re ipsa non sunt. Cuiusmodi sunt illæ, quæ cum tristitia, & dolore iunguntur; veluti quæ capiuntur ex medicamentis ab ægrotantibus, ea quidem sapientibus, & ex iisdem propter spem sanitatis adipiscendæ animo præceptam delectationem haurientibus aliquam, sed propter amaritiem pharmaci cum tristitia, & dolore coniunctam. Sunt ergo, vt in summa colligamus omnia, tria voluptatum, ac delectationum genera. Primum quidem earum est, quæ vel delectationes simpliciter, absolutéque sunt, vel non simpliciter, & absolutè, sed alicui tantum sunt delectationes. Secundum est earum, quæ alicui quidem sunt delectationes, sed vel sunt semper, & quolibet tempore, vel aliquo tantum. Tertium demum earum est, quæ partim veræ sunt, partim in solam speciem & apparentes.

Hęc, inquam, est prima distinctio ab Aristotele tradita ad eorum confutandā opinionem, qui contendebant, nullam voluptatem esse bonam, aut id quod dicitur optimū. Disputat enim hoc modo. Si voluptatum aliquæ sunt simpliciter, absolutéque bonæ, istorum opinio, qui negant, voluptatem vllam esse bonam, est falsa. At sunt aliquę simpliciter bonæ. Voluptas enim motus quidam est, & generatio sensilis in naturam. Inter motiones autem, generationesque sunt aliquæ simpliciter bonæ, hoc est illæ, quę proficiscuntur à naturis, atque habitibus simpliciter bonis, vt in distinctione fuit expositum. Igitur aliquæ voluptates, & delectationes bonæ sunt, falsoque dictum est ab his, omnino nullas voluptates esse bonas.

Secunda distinctio, quæ proponitur ab Aristotele pertinet item ad bonum, à quo duxit originem prior. Ait enim esse quoddam bonum in functione muneris, & in actione positum, ita prorsus, vt dicatur ἐνέργεια hoc est operatio; cuiusmodi sane contemplatio, & consideratio, seu potius ipsa contemplandi, cogitandique actio est: quodam esse situm in habitu, atque ipsum habitum esse, qualis est scientia ex contemplatione, & cogitatione iam parta. Quo posito, subiungit, eodem modo partiendam esse delectationem, & voluptatem. Est enim aliqua delectatio in habitu posita, & plane habitus, aliqua in functione muneris, & actu, planéque actus ipse vel operatio. Sed quia functio hæc, & actus est duplex, alter habitum, vel naturam antegrediens, ipsumque producens & gignens habitum, aut naturam, alter ex habitu genito, productoque iam consequens, posset aliquis existimare, in actu antecedente, & gignente, ac constituente habitum, aut naturam esse delectationem per se. Ne igitur id credatur, admonet, enunciatque, delectationem per se non esse in actibus antecedentibus habitum, & naturam, ipsamque naturam constituentibus, & procreantibus habitum, sed in iis qui ab habitu procreato, & natura iam constituta proferuntur; delectationem autem per accidens esse posse aliquam etiam in iis, qui habitum, & naturam antecedunt. Vt autem id planius intelligamus, ait, actus illos, qui habitum antecedunt, habere quidem delectationem aliquam, sed cum tristitia, & dolore permistam propter agendi difficultatem, quę non tollitur, nisi habitu iam comparato; delectatio vero permista tristitiæ non est delectatio per se: illos autem actus, qui ab habitu iam constituto producuntur, habere delectationem per se, hoc est nullo cum dolore, tristitiaque coniunctam; cum habitus id proprium sit, impertiri delectationem, & in agendo facilitatem, vt adepta iam scientia, nos experimur in contemplando. Cęterum quoniam hęc differendo, & ratiocinando demonstrat obscurius, operæ pretium est disputationem totam hoc modo retexere, & explicare. Illa delectatio, quęcum tristitia, & molestia coniuncta est, dici non potest delectatio simpliciter, & per se, quę omnibus, & quolibet tempore eadem est, sed comparate, atque per accidens: est enim alicui solum delectatio, & aliquo tempore, non semper. At ea delectatio, quę percipitur ex actibus, habitum, & naturam constituentibus, est cum cupiditate coniuncta. Cupiditas vero absque tristitia, molestiaque non est. Quia qui actus illos ex se profert ad gignendum habitum, perfectionem qua ipse caret, & quam videt in habitu, vehementer expetit. Eiusmodi verò cupiditas, & appetitio tristitiam capit ex eo, quod non adsit id, quod vehementer expetitur. Quippe delectatio, quæ sumitur ex cibo, potuque, qui sunt actus ipsam constituentes naturam, coniuncta cum tristitia, & molestia est. Quamdiù enim aliquis ex cibo, potuque sumendo delectatur, tamdiu tristitia, molestiaque afficitur aliqua: cum tamdiù cibo, ac potu delectetur quamdiù esuriem sentit ac sitim: esuries autem & sitis tristitiam, & molestiam habent. Idque demonstrat Aristoteles à signo, cum ait, non eadem esse iucunda indigentibus & constitutis,

siue iam expletis, & non indigentibus; vt cernere licet in esurientibus hominibus, & saturatis. Saturis enim, & non indigentibus haud iucundus est cibus, sed esurientibus, atque indigentibus est iucundus, & expetendus: id quod argumento est, delectationem quæ sentitur ex actibus gignentibus habitum, esse non simpliciter, & per se delectationem, sed per accidens, quia non est omnibus delectatio, nec ex alia causa, quam ex indigentia nascitur. Nasci autem ex indigentia, defectuque, est existere per accidens.

Iam verò delectationes, quæ sentiuntur in actibus ex habitu perfecto, constitutaque natura prodeuntibus, esse delectationes simpliciter, ac per se, ita monstratur. Illæ delectationes, quæ sine tristitia sunt, simpliciter, ac per se delectationes sunt, quia puræ sunt, nec vllam à contrario permistionem habent. Sed delectationes, quæ sentiuntur in actibus ab habitu perfecto, naturaque iam constituta nascentibus; absque tristiria, & molestia sunt. Quia qui ex habitu, naturaque iam constituta prodeunt actus, absque indigentia naturæ prodeunt, cum oriantur à perfectione habitus, atque à natura iam expleta, & perfecta per habitum. Tristitia quippe non est, vbi non est indigentia, ex qua nascitur. Quæ ratio confutat opinionem eorum, qui dicebant, voluptatem non esse bonum, quia voluptas generatio in naturam est. Id enim de voluptate, quæ habitum, & naturam antecedit, vere fortasse dici potest, de voluptate quæ percipitur ex ex habitu, naturaque perfecta non potest. Et quoniam à cibo, ac potu sumpta sæpe similitudo est, id erit hoc loco animaduertendum, eam inter expletam cibo naturam, & perfectum habitum esse differentiam, quod saturi non possunt amplius ex cibo voluptatem capere; qui autem habitu constituti, hoc est perfecti iam sunt, voluptatem ex operibus habitus, actibusque percipiunt, & quidem putam, simplicemque, nec vlla tristitia contaminatam, sicut cernitur in iis, qui habitu scientiæ iam comparato suauissime, ac sine vlla tristitia contemplantur. Habitu quippe iam genito, non expetunt, & cupiunt amplius eam, quam habent perfectionem ac finem. Tristitia verò ex cupiditate nascitur, quæ indigentiam explere contendit, vt diximus. Quin ex ipsa quoque natura iam expleta nouam similitudinem ducit, ad explicandam amplius delectationem per se, quæ capitur ex actibus consequentibus habitum, & ab eo nascentibus. Ait enim ad extremum, vel ex eo intelligi posse, voluptatem illam, quæ ab eiusmodi sumitur actibus, esse voluptatem simpliciter, ac per se, quod etiam expleta, & cibo potuque satura, & instaurata natura voluptatem percipere possit ex aliquibus, quæ simpliciter ac per se iucunda sunt omnibus; cuiusmodi, inquit Aspasius, esset vinum chium, & panis ex similagine, à quibus etiam qui alio vino, ac pane iam saturi sunt, aliquam possunt haurire voluptatem; quia hæc sunt iucunda per se. Quam tamen voluptatem non perciperent ex cibo, vinoque communi, quia his non delectatur natura, nisi dum repletur, & restituitur. Quo tempore etiam acidis amarisque rebus ali se patitur, & ab iis voluptatem propter indigentiam capit. Quo facilius intelligitur, hanc non esse voluptatem per se, sed tantummodo per accidens, & ex indigentia natam. Hac, inquam, similitudine declaratur amplius, ex actibus ab habitu perfecto productis eam otiri, & percipi voluptatem, quæ simpliciter esse voluptas dicitur ac per se.

Obseruari potest hîc vnum, quod prætermittendum non est: eo loco, vbi diximus, expletam naturam aliquibus delectari, & in eo, vbi subiunximus eamdem, dum repletur delectari aliis, esse idem plane participium præsentis temporis passiuum ἀναπληρουμένων: sed primo loco significationem habere præteriti temporis propter aliud participium præteriti quod sequitur hoc modo. σημεῖον δ᾽, ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ ἡδεῖ χαίρουσιν, ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως, καὶ καθεστηκυίας. Hoc est: argumento est, quod non eadem re iucunda delectantur expleta, & restituta natura. Cum enim καθεστηκυίας participium præteriti temporis sit, oportet antecedens etiam ἀναπληρουμένης participium præteriti esse temporis, & fuisse pro præterito positum. Id autem quod sequitur, retinet cum voce significationem præsentis temporis, ac vertendum propterea fuit, dum expletur. ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις. Dum repletur autem, etiam contrariis delectantur.

Ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως. οὐ γὰρ γενέσεις εἰσίν· οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν, ἀλλὰ χρωμένων. καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελείωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν, ἀνεμπόδιστον. δοκεῖ δὲ γένεσίς τις εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν· τὴν γὰρ ἐνέργειαν, γένεσιν οἴονται εἶναι· ἔστι δ' ἕτερον. τὸ δ' εἶναι φαύλας, ὅτι νοσώδη ἔνια ἡδέα, τὸ αὐτὸ καὶ ὅτι ὑγιεινά, ἔνια φαῦλα πρὸς χρηματισμόν. ταύτῃ οὖν φαῦλα ἄμφω, ἀλλ' οὐ φαῦλα κατά γε τοῦτο. ἐπεὶ καὶ τὸ θεωρεῖν ποτε βλάπτει πρὸς ὑγίειαν· ἐμποδίζει δ' οὔτε φρονήσει, οὔθ' ἕξει οὐδεμιᾷ ἡ ἀφ' ἑκάστης ἡδονή, ἀλλὰ αἱ ἀλλότριαι. ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν, μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μανθάνειν. τὸ δὲ τέχνης μὴ εἶναι ἔργον μηδεμίαν ἡδονὴν, εὐλόγως συμβέβηκεν· οὔτε γὰρ ἄλλης ἐνεργείας οὐδεμιᾶς τέχνη ἐστὶν, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως· καίτοι καὶ ἡ μυρεψικὴ τέχνη, καὶ ἡ ὀψοποιητικὴ δοκεῖ ἡδονῆς εἶναι. τὸ δὲ, τὸν σώφρονα φεύγειν, καὶ τὸν φρόνιμον διώκειν τὸν ἄλυπον βίον, καὶ τὸ τὰ παιδία καὶ τὰ θηρία διώκειν, τῷ αὐτῷ λύεται πάντα. ἐπεὶ γὰρ εἴρηται πῶς ἀγαθαὶ ἁπλῶς, καὶ πῶς οὐκ ἀγαθαὶ πᾶσαι αἱ ἡδοναί, τὰς τοιαύτας τὰ παιδία καὶ τὰ θηρία διώκει, καὶ τὴν τούτων ἀλυπίαν ὁ φρόνιμος, τὰς μετ' ἐπιθυμίας καὶ λύπης, καὶ τὰς σωματικάς· τοιαῦται γὰρ αὗται· καὶ τὰς τούτων ὑπερβολάς, καθ' ἃς ὁ ἀκόλαστος, ἀκόλαστος· διὸ ὁ σώφρων φεύγει ταύτας, ἐπεὶ εἰσὶν ἡδοναὶ καὶ σώφρονος.

Prӕterea non est necesse aliud quid esse melius voluptate, quemadmodum quidam dicunt finē generationis. Non enim generationes sunt voluptates, neq; cum generatione omnes, sed operationes sunt, & finis: neq; ex ijs, quæ gignuntur, contingunt, sed ex ijs, quibus vtimur. Et finis non omniū diuersum quidpiam est, sed earum, quæ ad perfectionem producuntur naturæ. Quapropter etiam non bene se habet sensilem generationem dicere esse voluptatem, sed potius dicendum est operationem esse illius, qui secundum naturam est habitus, & per sensilem, non impeditam. Videtur autem generatio quædam esse, quia proprie bonum est. Operationem enim generationem existimant esse; est tamen aliud. Esse verò malas, quia morbosa quædam iucunda sunt, idem est, ac salubria quædam esse mala ad pecuniæ quæstum. Hæc ergo modo mala sunt ambo, sed non mala ex hoc sunt; cum etiam contemplari aliquando noceat valetudini. Impedit autem neque prudentiam, neque habitum vllum ea quæ ab vnoquoque est voluptas, sed alienæ: quando quidem quæ à contemplando, & discendo proficiscuntur, magis efficiunt, vt contemplemur, & perdiscamus. Artis verò non esse opus vllam voluptatem rationi cōgruenter contingit. Neq; enim alterius operationis vllius est ars, quam facultatis: tametsi; & vnguentaria ars, & coquinaria videtur voluptatis esse. Quod autem aiunt, sapientem fugere & prudentem persequi minimè dolentem vitam, etiamq; pueros, & bestias persequi, eodem soluuntur omnia. Quoniam enim dictum est quomodo bonæ simpliciter, & quomodo non bonæ omnes sint voluptates, tales pueri, & bestiæ persequuntur, & harum indolentiā prudens, quæ cum cupiditate, & dolore, & corporeæ sunt (huiusmodi enim sunt hæ) & harum exuperantias, secundum quas intemperans est intemperans. Idcirco temperans fugit has; cum sint voluptates, etiam temperantis.

EXPLANATIO.



RADITIS ad opiniones Philosophorum euertendas distinctionibus illis, quas exposuimus, tres hic rationes refellere aggreditur, quarum singulis innituntur singulæ. Primum ergo rationem ad tertiam tuendam opinionem productam confutat, quæ posuit, nullam delectationem esse optimam, aut id, quod optimum dicitur. Sed ita tamen eam confutat, vt non contendat initio, esse falsam; sed siue falsa, siue vera sit, certe rationem expositā haud conficere, voluptatem nullam optimam esse, vel non esse quod est optimum. Exorditur ergo disputationem hoc dicto: ex ratione proposita necessario non sequi nullam voluptatem optimam esse. Ratio vero proposita fuit huiusmodi. Finis est iis melior, quæ referuntur ad finem. Ergo quacumque generatione melior est finis; cum omnis generatio productiove referatur, & dirigatur ad finem. Sed omnis delectatio, & voluptas est generatio. Igitur quacumque delectatione finis eiusdem delectationis est melior. Itaque nulla voluptas est optima; cum aliquid quacumque delectatione melius inueniatur, hoc est finis. Quæ sane ratio corruet fundamento subducto, si negetur omnem omnino delectationem, & voluptatem esse generationem, aut cum generatione; concedaturque, solas illas voluptates generationes esse, quæ constituunt habitum, & coniunctæ cum tristitia sunt, vt demonstrauimus: aliæ namque delectationes, quæ sunt actus, vel coniunctæ cum actibus, qui producuntur ab habitu iam genito, nec generationes sunt, nec tristitiam habent admistam. Sunt enim actus absque cupiditate perfectionis; cum eam iam habeant; ex qua cupiditate tristitia nascitur. Nihil adeo vetat eiusmodi delectationes optimas esse; cum rationem obtineant finis. Nam huiusmodi delectationes non sunt progressiones ad habitus, qui fiant, sed ipsorum habituum vsus iam perfectorum. Itaque non omnium delectationum est alius finis ab ipsa delectatione distinctus, sed illarum tantummodo, quæ manant ab actibus procreantibus & gignentibus habitum, in quo perfectio est, & à quo perfecta delectatio proficiscitur. Non est igitur absoluta, veraque definitio delectationis illa, qua dicitur esse generatio sensilis in naturam, quia non omni congruit delectationi, sed solum delectationibus imperfectis: id quod dicitur aduersus Platonem, cuius ea definitio est. Quare vera delectationis definitio, quæ in perfectas omnes delectationes conuenire possit, peti debet ab actione, siue operatione perfecta, inquit, quæ loco generis est ponenda, sublata generatione, quæ non est omnium delectationum communis, & loco differentiæ, quæ ducitur à sensili, siue ab eo, quod cadit sub sensus, adiungendum id erit: secundum naturam non impeditam. Itaque tota definitio erit huiusmodi. Delectatio est operatio habitus, qui est secundum naturam non impeditam. Quæ differentia ponitur ideo, quod fieri possit, vt habitus naturæ quidem per se congruens sit, sed natura tamen ipsa impedimentum operationis interdum habeat aliquod, à quo difficultas oriatur in agendo. Difficultas autem in agendo impedit voluptatem. Quid verò causæ fuit, inquies, cur Plato, aliique in definitione dixerint, delectationem esse generationem, non autem operationem? Respondet Aristoteles, id eos ita fecisse, quod existimauerit, operationem idem esse, ac generationē; sed falsò sic existimasse ait: quia operatio generatione posterior est. Generatio quippe via, & progressus est ad naturam, & formam; operatio autem est vsus formæ naturęq; perfectæ. Idcirco nimirum dixit huiusmodi secundæ partis initio: non ex iis, quę gignuntur, & dum gignuntur, perfectas voluptates, & delectationes existere, sed ex iis, quibus vtimur. Vtimur autem perfectis habitibus, & constituta natura. Vsque adeo verum est quod vulgari probatur exemplo, hoc est, ex citharistica nondum percipere voluptatem eum, qui pulsandis fidibus illam addiscit, sed postquam didicit, ex opere actibusque ab habitu iam parto prodeuntibus verè propriéque, ac per se voluptatem capere.

Vt ergo strictim colligamus omnia, summa hęc est. Platonis, aliorumq; opinio illa tertia probanda non est: eorumq; ratio, qua propterea negabant voluptatem esse optimam, aut quid optimū, quod non sit finis, sed generatio, & productio finis, nihil omnino vincit. Quia non omnis voluptas, sed illa tantū, quæ imperfecta est, & permista cum tristitia, motus & generatio est. Nam quæ manat ab habitu genito, naturaq; perfecta, nullam adiunctam, permistamque tristitiam habet: & rationem obtinet finis.

Esse vero malas.] Confutat nunc rationem secundæ opinionis, asserentis, aliquam voluptatem non esse bonam, quia est aliqua perniciosa, & morbifica, ac propterea mala. Hanc etiam rationem, eodem modo, consilioque refellet. Non enim ait hanc opinionem falsam esse, cum vere aliqua voluptas mala sit, & praua, sed hoc interea prætermisso, demonstrare contendit, ex eo quod aliqua voluptas ægrotationes efficiat, ac morbos, aut alioqui perniciosa sit, non confici, voluptatem esse malam, ac prauam. Itaque de opinione reticet, de ratione disceptat. Disceptat autem hoc modo. Si propterea voluptas est mala, quia damnum aliquod affert, & officit, omnia medicamenta, resque omnes ad depellendos morbos vtiles, ac salutares, quæ propter valetudinis cupiditatem, & spem iucundæ ægrotantibus accidunt, malæ prauæque dicendæ sunt. Pecuniæ quippe detrimentum afferunt, sumptusque facere cogunt interdum ingentes, & ægrotantium fortunis superiores. Sequeretur, etiam, cogitationem veritatis, rerumque diuinarum contemplationem esse malam, ac prauam, quia sæpe valetudini nocet plurimum, & ægrotationes efficit haud sanabiles. Sic, inquam, Aristoteles per argumenti conuersionem in authores, obiecta declinat. Neque enim diffiteri poterat, aliquas esse voluptates perniciosas, morbosque plurimos afferentes. De venereis quantum intelligentiæ, ac menti noceant, dictum est supra, videndumque amplius apud Theophil. Raynaud. tom. 2. lib. 6. Sect. 2. cap. 8. num. 165. Quantum autem officiant corpori, ac valetudinem deterant, explicat plutibus idem Theophil. eodem lib. eodemque cap. ac sectione, à num. 168. vsque ad 173. Non, inquam, negat Aristoteles, aliquas voluptates esse corpori, fortunisque perniciosas, morbotumque multorum effectrices, sed negat hinc sequi, eas voluptates propterea prauas, & malas esse; cum istorum argumentatio à corporis, & fortunarum incommodis transitum subito faciat ad detrimentum, & incommodum animi, perinde ac si corporis ac fortunæ bona excipere damnum non possint, quin ipse quoque animus excipiat incommodum, & perniciem suam, quæ in improbitate, ac prauitate posita est. Denique non ideo, quod ignis nocet, & comburit domum, est prauus & improbus, vt ex eo sequitur, quod isti contendunt, & conantur ostendere.

Impedit autem neque prudentiam &c.) Hic deniq; rationes infirmat opinionis primæ; cuius authores affirmabant, nullas esse voluptates, quæ dicendæ sint bonæ, & quod inde consequens est, omnes esse malas. Rationes, quibus id ostendere conabantur, plurimę sunt, quas singillatim, & ex ordine cunctas ita refellit. Prima eorum ratio erat eiusmodi. Id quod est impedimento prudentiæ, non potest esse bonum, sed sit malum necesse est. Voluptates & delectationes omnes, prudentiæ impedimentum afferunt. Igitur omnes malæ sunt, nec earum vlla potest esse bona. Respondet Aristoteles, proprias cuiusque habitus delectationes non impedire habitum, ipsiusque habitus opera, sed delectationes alienas, ac propterea delectationes prudentiæ proprias nullum ipsi prudentiæ, vel eius operibus impedimentum exhibere; opera vero prudentię sunt, consulere, iudicare, decernere, præcipere, ac fortassis etiam exequi. Quarum singula cum delectatione facere non est impedimentum afferre, sed auxilium suppeditare prudentię. Si quod igitur impedimentum à voluptatibus accidit ipsi prudentiæ, accidit ab immodicis sentientis animæ, corporisq; delectationibus, quę vbi modum egrediuntur, iudicium rectæ rationis impediunt. Sed hæ voluptates alienæ sunt, longéq; distant ab iis, quæ à propriis prudentię nascuntur operibus, qualia sunt, quæ numerauimus, in deliberando, iudicando & præcipiendo posita. Hæc enim delectatio potius adiuuat, sicut adiuuat, promouetque studium eius, qui res arduas intellectuque difficiles cogitando, & commentando contemplatur. Quapropter ex eo, quod aliqua voluptas sit alicui mala, & prudentiæ noceat haud sequitur, voluptates omnes esse malas, & officere prudentiæ, sed eas tantum, quæ corporis sunt, & cum exuperantia percipiuntur, esse prauas, & reddere prudentiam hebetiorem. Voluptas enim, quæ ex ipso capitur opere prudentiæ, prudentiam summè iuuat, acuitque, ac firmiorem efficit in agendo. Secunda ratio eiusdem opinionis ab arte petita fuit hoc modo. Voluptas, & delectatio nullius est artis, cum nulla sit, quę de voluptate, ac delectatione præcipiat, aut delectari nos doceat. Sed omne bonum humanum alicuius artis est finis. Ergo si voluptas, & delectatio aliqua bona est, alicuius artis est finis. Nullius autem est. Igitur nulla voluptas, & delectatio bona est. Respondet duplici ratione, ac via. Nam pri-

mo quidem iure fieri ait, vt delectatio propria, & vera nullius artis opus, aut operatio sit, delectatio quippe, quę vere, ac propriè delectatio est, eam comitatur, ac sequitur operationem, quæ prodit ab habitu iam perfecto, non eam, quæ generatio quædam est, admista tristitiæ, atque habitum efficit. Ars autem, quia recta rerum faciendarum est ratio, effectrix est tantum eius operationis, quæ motus, & generatio est. Itaque ars, si boni alicuius effectrix est, non cuiuslibet boni est effectrix, hoc est etiā perfecti, absolutique boni, cuiusmodi est ea, quę propriè, ac per se delectatio dicitur in opere posita, quod profertur ex habitu, sed boni solum imperfecti; qualis est delectatio, quæ nascitur ex generatione, hoc est ex actibus, qui pariunt habitum. Respondet secundo loco, falsum esse quod pro vero ponitur; nullam artem delectationis esse. Ars enim pigmentaria, vel vnguentaria, & pulmentaria, siue coquinaria nihil aliud, quam delectationem, ac voluptatem spectare videntur & quærere; quibus addi musica quoque potest, & citharistica, & orchestica, & si qua est alia, cuius opus ac finis delectatio sit nec aliò quam ad voluptatem referatur, cuiusmodi sunt hæ, quas numerauimus. Hæc, inquam, simpliciter, ac planè ita respondet Aristoteles: sed ea obscura esse, atque explicationem postulare ait Giraldus Odonis. Putat adeo primum, positam ab Aristot. fuisse operationem pro praxi, vel actione, quæ actus quidam voluntarius est. Loquitur enim de operatione iucunda, & quæ delectationem habeat. Nulla vero est operatio iucunda, & voluptatem afferens, nisi quæ voluntaria sit. Quo posito confirmat, effectionem artis non esse operationem, hoc est, praxim, & voluntariam actionem. Non enim ars aliqua est actiones dirigens, & perficiens voluntarias; quia tametsi præstat, vt sua ipsius effectio recta sit, non tamen id agit, vt etiam rectè illam voluntas eligat, & complectatur. Statuaria quippe id facere per se potest, vt Iouis simulacrum pulcherrimum, omnique perfectum ex parte sit, non tamen id quoque potest agere, vt voluntas ab eo colendo deterreatur. In hanc ergo sententiam dici rectè putat, nullam operationem, hoc est nullam praxim, actionemve voluntariam, qua parte voluntaria est, esse opus artis, nec artem aliquam esse voluntariæ operationis, qua parte voluntaria est, cum in eiusmodi actione regenda non ars versari debeat, sed prudentia. Est enim ars alterius actionis moderatrix, velut eius, quæ à facultate mouente proficiscitur, ideoque manum quidem ad scribendum, aut ædificandum dirigit, non tamen voluntatem ad eligendum. Putat deinde idem Giraldus Odonis, ea, quæ Aristoteles ait de vnguentaria, & pulmentaria, cæterisque ad delectationem, & voluptatem comparatis artibus, accipienda sic esse, vt ars voluptatis effectrix, & opifex non dicatur esse per se, sed tantummodo ex euentu, atque per accidens. Est enim ipsa quidem effectrix aliquorum operum, quibus ii delectantur, qui eiusmodi diligunt opera, sed id aduentitium ipsis, & extrarium est, vt amentur, & voluptatem amantibus afferant. De aduentitiis autem & extrariis nulla cura suscipitur ab arte.

Sapientem & prudentem fugere &c.] Refellit denique rationes extremas tres, quæ facile possunt vna, eademque confutatione corruere. Rationes autem erant huiusmodi. Vir studiosus, amansque virtutis, ac temperatus in primis, fugit delectationes, & voluptates. Vir prudens, ac sapiens easdem etiam fugit. Malæ igitur sunt. Pueri, & belluæ, solas expetunt voluptates. Ergo malæ, prauæque sunt; cum solum expetantur ab iis, qui vel rationis vsu, vel ipsa carent ratione. Eadem, inquam, confutatio refellit omnes. Confutatio vero à delectationum distinctione sic petitur. Delectationum aliquæ sunt simpliciter, ac per se bonæ cuiusmodi sunt, quæ omni omnino tristitia carent; aliquæ vero non sunt simpliciter, ac prorsus bonæ: quales sunt voluptates corporis, quæ cum cupiditate, ac tristitia coniunctæ sunt. Nunc vero pueri, belluæque, delectationes expetunt non simpliciter bonas: delectationes enim corporis expetunt, quæ non sunt simpliciter bonę, sed neque tamen sunt simpliciter, ac per se malę. Itaque qui voluptates expetit, non expetit id, quod est simpliciter, ac per se malum. Vir prudens voluptates corporis fugit, quia tristitiam fugit, quæ corporis voluptatem comitatur; sed fugit quod nec simpliciter bonum, nec simpliciter malum est. Quin fugit id, quod est simpliciter malum, quia non tam voluptates, quam voluptatum exuperantiam fugit. Vir demum temperatus non fugit omnes corporis voluptates, sed vt prudens, exuperantiam, quę simpliciter est mala.

EPILOGVS.

1. *Ex rationibus supra propositis haud efficitur, voluptates non esse bonum, aut id, quod optimum est. Bonum enim, malumque duplex est: bonum, ac malum simpliciter; & bonum, ac malum alicui.*
2. *Quamuis voluptas non sit finis, non sequitur, eam, non esse bonum, sed id solum; inueniri bonum voluptate præstantius.*
3. *Ex eo, quod voluptates aliquæ noceant, & morbos efficiant, non est consequens eas non esse bonas.*
4. *Nec ex eo, quod vir prudens aut temperatus voluptates contemnat conficitur, voluptates non esse bonas, sed non esse bonam voluptatum exuperantiam, quam illi solum in voluptate fugiunt.*
5. *Nec demum sequitur, ex eo quod voluptas opus artis vllius finisque non sit, voluptates non esse bonas.*

QVÆSTIO VNICA.

IN CAPVT XII. LIBRI VII.

Vtrum voluptates omnes malæ, bonæue sint, an malæ aliquæ, aliquæ verò bonæ.



NON omnes delectationes, ac voluptates esse malas, vt antiquorum aliqui voluere docuit in hoc toto cap. 12. latis Aristoteles, eorumque rationes abunde, copioseque confutauit. Sequitur ergo, vt videamus; verum bonæ sint omnes: an bonæ quædam, aliquæ verò malæ. Hæc enim omnia ipsemet Aristot. quærenda proposuit.

Putauerit igitur aliquis, omnes esse bonas; idque Aristotelis authoritate confirmari posse contenderit; cum in lib. 2. Magn. Moral. dixerit, voluptatem esse bonam secundum genus. Quod enim secundum genus alicui conuenit, omnibus omnino conuenit, quæ sub illo genere continentur. Socrati, vt hoc exempli causa dicamus, aliquid conuenit qua parte Socrates animal est, idem profecto omni conueniat animali necesse est. Cum ergo id voluptati tribuatur ab Aristot. vt bona sit secundum genus, hoc est, vt voluptas in genere sumpta sit bona, nulla erit voluptas sub illo genere posita quæ buna non sit. Erunt igitur bonę omnes omnino voluptates. Accedit Eudoxi philosophi etiam authoritas, cui summa prędam in rebus ad mores pertinentibus fides adhibebatur, vt ait Aristot. quod vir optimus, ac perfecta virtute præditus, inprimisque temperantissimus esset. Is ergo nulla cupiditate, nulla morum prauitate corruptus, dicere solitus erat, voluptates omnes esse bonas. Quin rationes ad id probe confirmandum afferebat quatuor, quas est operę pretium recensere. Dicebat enim primo, bonum esse, quod appetunt omnia: bonum enim est, id quod tendit, & collineat omnis omnium appetitus, qui moueri non potest ab alio, nisi ab eo, quod bonum est. fit adeo vt quo magis aliquid appetitionem omnium commouet, & rapit ad se, hoc etiam in his, maiusque bonum sit, illudque sit optimum, quod omnium appetitum in primis, ac maxime commouet. Sed omnes, quibus sensus inditus est, & vis appetendi, summopere concitantur, rapiunturque maxime voluptate. voluptas igitur omnis non modo bona, sed optima etiam est. Dicebat secundo loco, id bunum esse, cuius contrarium malum est. contrariam verò delectationi & voluptati tristitiam esse, quam omnes videlicet auersantur, & fugiunt. Fugiunt autem, quia obstupefacit, & corrumpit naturam, vt in lib. 3. dictum est. Dicebat tertio, delectationem esse per se optabilem, & eam, quæ per se possit ab omnibus expeti, quod demonstrat etiam in hoc duodecimo cap. Aristoteles, cum docet, voluptatem quoque posse rationem finis obtinere. Quin idem Aristot. in lib. decimo ait, neminem interrogari debere, cuius gratia delectari velit, & voluptatem capere, quia vult per se delectari, & voluptatem capere propter voluptatem per se optabilem: & expetendam. Quod verò tribuitur alicui per se, vel secundum se, tribuitur omnibus omninoque commune est, quæ sub eodem genere posita sunt, vt dicitur in lib. 1. Post. Cum ergo voluptas per se sit optabilis, & expetenda, sequitur omnem delectationem esse per se optabilem, ac per se bonam, cum nihil optabile sit, & expetendum, quod idem bonum non sit. Quarto demum loco sic disserebat. Quicquid

eiusmodi est, vt appositum alteri, efficiat illud optabilius, ac magis expetendum, bonum est; delectatio verò, & voluptas est eiusmodi. nam vbi ad rem quantumuis optabilem accesserit, optabiliorem eam reddit, ac magis expetendam. Omnes quippe fatentur, agere iuste, vel temperate magna cum delectatione optabilius esse ac magis expetendum, quàm idem agere minori cum delectatione ac voluptate.

Hæ sunt, inquam, rationes Eudoxi quatuor, quibus vincere se putabat, omnes voluptates esse bonas. id quod iterum ab eodem firmari videtur Aristotele in lib. Rhetoricorum primo, vbi definiendo, decernendoque de voluptate pronunciat, esse motum in existentem naturam εἰς ὑπάρχουσαν φύσιν. Quidquid autem in rei naturam tendit, est bonum quia perficit aliqua ratione ipsam naturam, ad quam ea motione contendit. id quod efficit voluptas, cuius motus eo pertinet, vt naturam aliqua re indigentem expleat, atque perficiat, sicut in cibi potusque iucunditate perspicitur, quæ replet, perficitque naturam potu indigentem & cibo.

Libet etiam hîc alias cuiusdam hominis improbi rationes afferre, quas commemorat soluendasque proponit Eustratius. Videtur is ab Epicuro prodiisse, vel vt aliqui apud Buridanum existimant, à Mahometis officina. Prima igitur istius, quicumque fuerit, ratio eiusmodi est. Natura in suis ipsius operibus nihil in malum dirigit, sed prorsus in bonum omnia: quippe à Deo, mentibusque cælestibus ipsa natura dirigitur, à Deo verò, & mentibus iis nullum prodire malum, aut error potest. Sed natura vim appetendi nobis insevit, quæ per se nata factaque est ad res iucundas, suauesque concupiscendas, & in earum adeptione gaudendum, & quiescendum. Ergo bonum est, concupiscere iucunda, iisque iam adeptis gaudere, ac delectari: iucundioribus autem capi, lætarique melius, atque optimum erit. Secundo. facultates illæ nobis inditæ, quæ potentiæ nominantur, inditæ nobis sunt ad actus proferendos. actus autem facultatibus ipsis, & potentiis perfectiores, ac meliores sunt, vt dicitur in lib. 9. Metaphy. Cuius rei videtur illa ratio esse, quòd eo melior, ac perfectior ipsa potentia sit, quo magis, sæpiusque se prodit, & erumpit in actum sed appetitio est facultas, ac potentia insita homini ad cupiendas, capiendasque voluptates ex rebus iucundis: ergo delectatio, quæ sumitur ex rebus iucundis, appetitionis est actus. Appetitio verò, siue appetendi vis, & potentia bona est; qua tamen est melior actus: ergo voluptas, in qua versatur hic actus, est bona. Tertia. Natura non consuluit parcius maligniusque hominum generi, quam auibus, ac bestiis; sed his voluptates dedit innocentes, ac minimè noxias. Igitur etiam eas, quas homini proposuit delectationes, proposuit minimè malas, sed bonas, ac salutares.

Quam falsa, & rationi dissentanea hæc opinio sit, nemo non videt. sed ne rationes propositæ fucum aliquem veritati faciant, confutandæ sunt singulæ, antequam de tota quæstione constituamus videamusque quid ex Aristotelis vera sententia dicendum sit.

Quod ergo primum ad Aristotelis authoritatem attinet, affirmantis, voluptatem secundum genus, siue voluptatem in genere bonam esse, si de voluptate simpliciter, absolutéque dicta id intelligatur, erit verissimum. quia quæ simpliciter, absoluteque voluptas est, illa prorsus est, quæ virum bonum probumque delectat. nam quæ placet, & iucunda improbis est, ea simpliciter, ac propriè voluptas non est. Itaque si dicatur huiusmodi voluptas esse bona secundum genus ipsum propriæ voluptatis, rectè dicitur, diciturque etiam rectè, omnes voluptatum sortuas quę sub eo genere continentur, esse bonas. Sin autem voluptas secundum genus summum dicatur esse bona, id verò falso dicetur, quia sub illo genere aliquæ sunt bonæ; plurimæ non sunt bonæ, sed improbæ voluptates.

Eudoxi verò primum illud argumentum confutabat Plato, propositionem euertens, quam dicebat esse falsam. Neque enim rectè dici putabat, bonum id esse quod appetunt omnia, cum ipse quoque sensus aduersus rationem sæpe obuiam eat, & feratur in ea, quæ bona non sunt, vt dixit etiam Aristot. in lib. primo. Dicebat adeo non esse necessario bonum id quod secundum sensum appetimus. Cæterum non placet Aristoteli hæc confutandi ratio a Platone tradita: quia quod appetunt omnia, id videtur omnibus bonum: quod autem videtur omnibus, id verum & rectum putatur. Ad hæc Id quod boni viri, atque prudentes expetunt, proculdubio bonum est. boni verò, prudentesque viri appetunt quod appetunt omnia. Quod si dicas, etiam improbos appetere bonum, si bonum est quod appetunt omnia, respondet Aristot. nihil ita malum esse, vt prorsus & ex omni parte sit malum; adeoque appeti posse qua parte minime malum, sed bonum est. Cum ergo non probetur Aristoteli ea confutandi via quam init Plato, nec possit iure negari, bonum illud esse quod appetunt omnia; alia quædam ad soluendum Eudoxi nodum inuenienda est opportunior ratio. Dicendum igitur erit, non omnes homines quamlibet voluptatem appetere, sed aliquam. Aiebat enim in assumpto, voluptates ab omnibus expeti; vt conficeret, omnes voluptates esse bonas; perinde ac si omnes omnino homines, & quascumque voluptates expeterent, cum alii hanc, illam alii voluptatem expetant, omnes autem voluptates in summo genere, quæ nec bonæ nec malæ sunt. Secundum argumentum Eudoxi refellebat idem Plato eo nomine, quod quamuis tristitia mala sit, non tamen oporteat illico sequi voluptatem illi oppositam, & contrariam esse bonam. quia malum non solum opponitur bono, sed sæpe etiam alteri malo, cuiusmodi est auaritia, quæ non liberalitati solum, sed etiam prodigentię, quæ mala est, aduersatur. Sed hoc Platonis effugium frustra est, quia tametsi malum interdum opponitur malo, non tamen ex eo proposita difficultas euertitur. Non enim vtraque hoc est tristitia, & voluptas mala est, sicut auaritia & prodigentia malæ sunt. quippe nec tristitia nec voluptas fugienda per se est: esset autem vtraque fugienda, si mala esset, sed mala non est, quia voluptates

aliquæ fugiendæ non sunt. Videtur ergo sic opponi tristitiæ voluptas, quemadmodum opponitur bonum malo. Itaque respondendum potius est, non omnem tristitiam esse malam vitiositate morali nec omnem voluptatem esse bonam probitate morali. Hinc enim illa omnis argumentatio concidit, quia si non omnis tristitia mala est, nec omnis voluptas bona falso dicitur vniuersim voluptas esse opposita tristitię tamquam bonum malo, cum generatim vniuerséque, neque tristitia mala sit, neque voluptas bona, sed vtraque indifferens, & media. Quod autem idem Eudoxus in tertio contendebat argumento, si de voluptate simpliciter, absoluteque, ac proprie dicta contendebat, concedendum est voluptas enim eiusmodi, ea est, qua viri probi, ac virtute præditi delectantur. hęc autem optabilis, expetendaque per se est, quia virtutis, honestæque alicuius actionis est comes. Sin autem illud de voluptate communi, quæ summum genus voluptatum omnium est, accipi volebat, haud verè pronunciabat, voluptatem, ac delectationem eiusmodi communem, & generalem esse optabilem, expetendamque per se; sed eatenus tantum, quatenus rectæ rationi respondet, ac subest. Voluptas autem, quæ rectę rationi subijcitur, amplius communis, generalisque non est. Neque vero plus aliquid efficit quod adiungitur cum voluptas dicitur esse finis, aut locum finis obtinere. quia id dici vere non potest, nisi de illa voluptate, quæ sequitur actum perfectum, qui finis est, vt supra idem explicauit Aristoteles, Voluptas autem eiusmodi, non est communis, & generalis. quartum denique eiusdem hominis argumentum in voluptatis definitione positum, quæ dicitur esse motus ad instaurandam naturam, vim quidem aliquam habet si de natura quæ simpliciter, ac proprie natura est & dicitur, accipiendum id sit. Quilibet enim motus ad eiusmodi naturam instaurandam, aut explendam, aut constituendam, aut alia ratione iuuandam, & instruendam, bonus est bonitate saltem naturali. sed, si de natura patente latius intelligi debeat, cuiusmodi est habitus aliquis inueteratus, qui quoniam radices egit altissimas, & firmissimas, in naturam transiisse dicitur, & altera nominatur, motus omnis ad eiusmodi naturam instaurandam haud bonus est, quia ex his habitibus plurimi praui sunt; motus autem ad prauitatem, siue ad prauam consuetudinem instaurandam, aut roborandam contendens, bonus esse non potest. Posset etiam dici motum omnem ad naturam hoc est ad aliquam naturæ vtilitatem institutum esse bonum sed naturali bonitate bonum. At nos moralem inquirimus bonitatem, quæ in quolibet motu non est, vt cernitur in eo qui ad prauum dirigitur habitum, aut ex prauo proferetur habitu.

Posset, inquam, id dici, sed posset tamen contra sic disputari. Si quidpiam bonitate naturæ bonum sit, quod morali tamen bonitate non sit bonum, consequens est, aliquod inueniri naturale bonum quod morale sit malum. Id verò falsum videtur, maximeque contrarium Aristoteli, cuius ea vox in septimo libro Politicorum est, eorum quæ pręter naturam sunt, nullum prorsus esse bonum. si enim nihil eorum, quæ præter naturam sunt, bonum est, nihil erit bonum, nisi quod naturæ consentaneum est. Igitur quod naturali bonitate bonum est, malum esse morali prauitate non potest. Eadem videtur esse M. Tullij sententia, docentis in officiis, nihil esse decorum, hoc est morali bonitate bonum, aduersante natura. Eadem Seneca in Epistola nobili 67 cuius initium est, Claranum. Cum ergo nihil esse bonum morale, possit nisi naturæ consentiat, & naturali bonitate bonum sit, sequitur, aliquid esse malum morale non posse, si naturali bonitate non sit bonum. Sicut enim quicquid est verum, cum omni verò consentiens est, ita quicquid est bonum, omni bono consentaneum est. Huc accedit, quod natura ducitur, ac regitur a Deo, Mentibusque cælestibus, haud vmquam errantibus, ac propterea ne ipsa quidem natura potest errare. Quod ergo naturæ dissentaneum est, ipsi Deo, mentibusque cælestibus, à quibus natura regitur, dissentaneum erit, adeoque morale bonum esse non poterit. vsque adeo quod naturæ bonum est, esse bonum morale debet, & quod est morale bonum, id esse naturæ, vel naturale bonum oportet. Rectè igitur Seneca in laudata iam epistola demonstrat, morale bonum aduersari, & contrarium esse naturali bono non posse. Eius enim hęc verba sunt. Nullum bonum sine ratione est. Sequitur autem ratio naturam. Quid ergo est ratio? naturæ imitatio; quod est summum hominis bonum? ex naturæ voluntate se gerere: quibus sane verbis ostendit, moralem bonitatem a natura manare, & naturalem ita cum morali consentientem esse, vt ab ea separari non queat.

Ad hæc diluenda ponere necesse est, id quod dicitur bonum, aut esse bonum simpliciter aut bonum alicui. Bonum simpliciter est id, quod secundum eius naturam simplicem, & a quolibet alio segregatam, intelligitur a nobis esse aliquid ab authore Deo haustum, & delibatum. Cum enim Deus author & conditor naturæ sit, quicquid naturam habet, dicitur esse vestigium aliquod, aut similitudo quædam quantumuis adumbrata, atque imperfecta Dei. Atque hoc est illud bonum, quod in Metaphysicis ab eo manare perhibetur, & cum eo semper esse, quod a Græcis ὄν, a Latinis olim nopiam vocabuli minimè latine dicitur ens ad significandum quidquid demum aliqua ratione naturam habeat, & sit. Id, inquam, bonū simpliciter est, quod dici bonum naturę potest, quia cadit in omnia, quę aliquo modo naturam habent, & sunt. Bonum autem alicui dicitur illud esse, quod eius naturę consentaneum est. quemadmodum enim simpliciter bonum est id quod rerum naturę à Deo delibatæ vniuersum est consentaneum, sic bonum alicui est, quod peculiari eius naturę congruit, ac proportione respondet. Igitur, vt in sūma dicamus, quicquid secundum naturam vniuersim est, id bonum simpliciter est. & quicquid contra naturam est, id malum simpliciter est. quicquid autem secundum alicuius naturam est, id alicui bonum est: quicquid contra naturam alicuius est, id alicui malum est. Cum ergo naturę ho-

minis multa consentanea sint; vt virtus & virtutis opera, multa vero dissentanea, vt vitia, vitiosæque actiones omnes, fit, vt illa bona homini dicantur esse, hæc eidem homini propriè mala. Hoc autem bonum, & malum hominis qua parte homo rationis est particeps, ac virtutis, dicitur esse bonum, aut malum moris, siue morale. Vt distinguatur ab illo bono, quod naturis singulis conuenit ex eo, quod sunt, ac propterea dicitur bonum τῷ ὄντι. Neque enim idem est bonum moris, ac bonum simpliciter quia bonum moris, est bonum alicui; naturę videlicet hominis consentaneum, quæ sola boni malíue moris particeps est. Omnis adeo mos, qui secundum naturam hominis est, bonum homini est, & omnis, qui eiusdem hominis naturæ dissentaneus est, malum proprium homini est. Atque hinc totius nodi solutio confestim apparet. Voluptas enim, ac delectatio duo prorsus habet; vt ens aliquod sit, & vt mos etiam aliquis sit. Qua parte est ens, absque dubio bona simpliciter est, cum ens vnicuique naturæ consentaneum sit. qua vero parte mos est, bona vel mala homini est. Itaque cum dicitur esse bona, quia naturæ, quæ à Deo regitur est consentanea, dandum est, esse bonam, qua parte dicitur ens toti naturæ consentaneum, & bonum; non tamen est dandum, necessario bonam esse qua parte mos est; cum interdum bona homini sit, interdum mala. Ac de rationibus Eudoxi iam diximus.

Aliæ rationes confutandæ supersunt, quas ex Epicureo aliquo, vel philosopho barbaro proposuit & recensuit Eustratius.

Prima quidem demonstrabat, naturam indidisse nobis vim concupiscentem, ad optandas & capiendas voluptates; naturam autem à Deo conditam esse, atque à Deo dirigi. Sed non demonstrat, inseruisse nobis appetitum concupiscentem ad expetendas quaslibet quantumuis immodicas & rationi contrarias voluptates. Natura quippe, atque author naturæ Deus ita nobis indidit appetitum concupiscentem, vt indiderit etiam rationem ipsius dominam appetitus, & gubernatricem cupiditatis. Quæ solutio rationem quoque secundam euertit, quæ nihil in summa demonstrat amplius, quàm naturam dedisse nobis appetendi vim, & facultatem ad actus quidē proferendos, & exercendos, sed ad proferēdos, & exercēdos eos, qui rationi respondentes & consentanei sint. Euertit etiam tertiam, cum natura designauerit nobis voluptates haud minus innoxias, quam designauerit auibus, & belluis, modo ratione velimus vti, innocentes à noxiis secernente.

His ergo rationibus euersis, quibus ostendi videbatur, omnes omnino voluptates esse bonas, videndum est, vtrum aliquæ bonæ sint, aliquæ malæ: omnes enim non esse malas demonstrauit Aristoteles in hoc cap. 12. nosque satis in eius explanatione docuimus.

Dicendum adeo primum est, aliquas esse bonas delectationes, ac voluptates: quia quicquid per se adnexum, coniunctumque felicitati est, aut ex ipsa felicitate per se manans, & consequens est, bonum sit necesse est. Felicitas enim humana præcipuè, potissimumque in opere virtutis est posita. Quicquid autem coniunctum per se cum opere virtutis est. & ex eo per se manat, ac sequitur, bonū non esse non potest. At eiusmodi delectatio est, quę perfectæ virtutis assidua est, atq; indiuidua comes, cū perfecti habitus proprium sit, efficere, vt ex eo facile, constanter, iucundéque, ac cum delectatione, & voluptate prodeat actus. Prętęrea delectatio, ac voluptas, quæ continuat, promouet, auget, amplificatque bonum opus, est bona. Huiusmodi verò voluptas est, quæ perficitur ex bono virtutis opere: facit enim, vt ipsa continuetur, promoueatur, augeatur; amplificeturque virtutis exercitatio, quia laborem minuit, omnesque mollit inter agendum asperitates.

Dicendum. Secundo loco est, sub communi genere voluptatum esse aliquas omnino malas, & perniciosas. Malum quippe est quod hominem perducit ad malum, sed delectationes tactionis, & gustus immodicæ, rationiq; contrariæ ad intemperantiam pertrahunt hominem, delectationes quæ supra modum, & cum exuperantia ex honoribus accidunt, elatum eumdem hominem ac superbum efficiunt, delectationes ex pecunia, diuitiisque perceptę reddunt auarum, quæ mala sunt omnia. Igitur in toto delectationum genere aliquæ sunt, quæ dicendæ sint malæ. Atque, vt ordine progrediamur & via, huiusmodi voluptates menti, atque intelligentię primum perniciosæ sunt, nimius quippe cibus, ac potus, vniuersęque voluptates omnes tactionis, & gustus, cogitandi, contemplandique illam hebetant, & adimunt vim quæ similes homines efficit Deo, vt Seneca loquitur, Hoc mihi permisit philosophia, inquit, vt me parē Deo faciam. Rectè adeo Clem. Alex. in lib. Strom. cap. 9 harum cupiditates voluptatum comparat cum inhalationibus illis, & vaporibus, qui ex æstuariis, locisque cœnosis ac paludibus excitati, caliginem creant, solisque lumen mortalibus eripiunt. Excæcatur enim ea cupiditate voluptatū, & vsu vis omnis, atque acies intelligendi, eamque putarunt aliqui causam esse, cur oculis orbus Cupido, prorsusque cæcus expictus in fabulis sit, excæcat enim quos corripuerit, atque ad opera cogitationis, & contemplationis inutiles reddit. Sapienter etiam Plato in Philebo voluptarios homines, ac potissimum libidine diffluentes pueris nihil intelligentibus similes facit. De venereis voluptatibus, inquit, quæ omnium vehementissimæ existimantur, id dici solet, peierantibus illis Deos prorsus ignoscere, perinde, ac si pueri essent, nullius intelligentiæ compotes. Quin Seneca ille controuersiarum author, non intelligentiæ modo, sed etiam eloquentiæ pestem exitiumque libidinem attulisse iudicauit, eoque factum credidit, vt sua ipsius ætate, nulla iam esset dicendi facultas. Intelligentiæ subijcitur, & præsto est illa vis imaginandi, quæ φαντασία dicitur Huic autem haud minus malæ noxięque sunt eædem voluptates quarum formas ac species ita retinet impressas, inustasque, vt subseruire rerum diuinarum humanarumque contemplationi cogitationique non queat. Clemens enim Alexan eodem loco disertè confirmat, venereas cupiditates inurere malam habitudinem animo, voluptatumque

ſpectra, & formas ante ipſam effundere. Memoria verò quæ miniſtra etiam intelligentiæ eſt, iiſdem plane tenetur incommodis, cum recordatione voluptatum occupata, res ipſas, quas ad contemplandum repoſcit intelligentia, ſuppeditare non poſſit. Denique voluntas, quæ vinci à cogente non poteſt, iiſdem voluptatibus ita redditur eneruis, & mollis, vt ab appetitione leuiter impulſa, locum tenere, vel conſiſtere recta non poſſit. Ambiguum fortaſſe ſit, quid ſibi voluerit Plato, cum dixit, voluptatem reddere hominem cereum. nam idem Clem. Alexandrinus eò metaphoram trahit, vt ſignificare velit, hominem voluptate mollitum velut ceram diu tractatam, & iam lentam, cum corpore quodammodo commiſceri. ſed ſimilitudo in eam quoque ſententiam accipi poteſt, vt dictum à Platone credamus, voluptatem efficere cereum hominem, quia reddit hominis voluntatem alioqui robuſtiſſimam, & valentiſſimam, eneruem, elumbemque, ita prorſus, vt ſemper ad prolapſionem expoſita ſit. Reſtant mala corporis quibus afficit hominem voluptas; ſed mala moris animique perquirimus; de quibus eſt iam à nobis expoſitum, non hîc ſolum ſed alibi ſupra, potiſſimumque in explanatione capitis 11.

Dicendum ergo demum eſt omnes delectationes, & voluptates, quæ ſimpliciter, ac propriè delectationes ſunt, eſſe bonas, quia voluptates ſimpliciter, ac propriè ſunt illæ, quæ viro probo, ac virtute prædito voluptates videntur, ac verè ſunt. Quemadmodum enim id, quod vere ſimpliciter, ac proprie dulce eſt, non eſt illud, quod dulce videtur ægroto; qui plerumque quod auſterum, & aſperum eſt, dulce putat, & quod ſuaue iucundumque eſt, aſperum iudicat, aut amarum, ſic ea quæ ſimpliciter, ac proprie voluptas eſt, non eſt illa, quæ vitioſo veluti morbo quodam infecto iucunda videtur, ſed quæ ſuauis eſt homini probo, & virtute tanquam animi valetudine prædito. At viro probo nulla eſt ſuauis, aut iucunda delectatio, quæ bona non ſit. Igitur ea, quæ ſimpliciter, ac proprie voluptas eſt, bona, & probabilis eſt; adeoque voluptates omnes, quæ ſimpliciter, ac propriè voluptates ſunt, bonę ſunt.

CAPVT XIII. LIB. VII.

DE VOLVPTATVM GENERIBVS

SVMMA.

Propoſitis argumentis pro Voluptate diſſeritur.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Delectationem eſſe bonam ea probatur ratione quæ demonſtratiua nominatur.*
2. *Quin optimam etiam eſſe, eadem ratione poteſt oſtendi.*
3. *Rurſus eſſe bonam ea ratiocinatione demonſtratur, quæ rem deducere dicitur ad id quod ἀδύνατον ſit.*

PARS PRIMA CAP. XIII. LIB. VII.

Ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται καὶ φευκτόν· ἡ μὲν γὰρ ἁπλῶς κακόν. ἡ δὲ, τῷ πῇ, ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον, ᾗ φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυεν, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις. ὥσπερ τὸ μεῖζον τῷ ἐλάττονι, καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον. οὐ γὰρ ἂν φαίη, ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν.

Atqui etiam triſtitiam eſſe quid malum in confeſſo eſt, & fugiendum: nam hæc quidem ſimpliciter eſt malum, hæc autem aliquo modo impediendi vim habet. Quod autem rei fugiendæ contrarium eſt, quatenus illa fugiendum quid, & malum eſt, bonum eſt. Neceſſe igitur eſt, voluptatem bonum quiddam eſſe. Quemadmodum enim Speuſippus ſoluebat, non conuenit ſolutio; veluti maius minori, & æquali contrarium eſſe. non enim diceret, idem, ac malum quiddam eſſe voluptatem.

EXPLANATIO.



ONTENDIT in hoc capite duo; delectationem voluptatemque aliquam esse bonam, & impedimentum nullum esse, quo minus aliqua dicenda sit optima. Horum primum hac prima capitis parte demonstrat; secundum exinde in consequentibus explicabit. Pronunciat igitur initio, voluptatem esse quoddam bonum: idque ratiocinando, & disserendo sic comprobat. Id quod rei fugiendæ, ac malæ contrarium est, bonum est. Delectationi autem, & voluptati contraria tristitia est, quæ quoddam est malum, summopere fugiendum. Ergo delectatio, & voluptas est aliquod bonum. Quæ ratiocinatio rectè se habet, & conficit quod verum est, sed explicationem efflagitat aliquam. Ad illustrandam quippe propositionem, qua dicitur, id quod contrarium est malo, bonum esse, duo cognoscenda sunt, quorum primum tradit Eustratius in hunc modum: in iis quidem quæ dici solent immediatè contraria, comparatum sic esse, vt si contrariorum alterum malum sit, alterum omnino sit bonum: sed in iis, quæ mediatè contraria nominantur, fieri contra, vt vtrumque sit malum. Timor enim, & audacia sunt mediatè contraria, cum vtrique fortitudo sit intermedia. Hæc autem ita sunt inter se contraria, vt vnum aduersetur alteri, & tamen vtrumque malum sit, neutrumque sit bonum. Alterum, quod hîc cognoscendum dicimus, illud est: in his ipsis mediatè contrariis, quorum vtrumque malum est, oportere medium aliquod vtrisque interiacens esse bonum, qualis est inter timorem & audaciam fortitudo, inter auaritiam & prodigentiam liberalitas. Debet ergo ratiocinationis huiusce propositio sic accipi, vt illud, quod malo nullis interpositis mediis, atque, vt dicitur, immediatè aduersatur, bonum semper esse intelligatur; cuiusmodi est fortitudo, & liberalitas, cuiusmodi cæteræ virtutes, quæ nullis intermediis opponuntur extremis, aut alteri extremorum. Quæ enim virtute media inter se opponuntur, ita inter se contraria sunt, vt vtrumque sit malum. In hanc adeò senteniam accepta propositione, hoc est de contrariis illis, quæ sibi inter se opponuntur immediatè, assumptio verissima est. Delectationi quippe tristitia contraria est immediatè, ac propterea delectationem bonam esse necesse est; cum ei tristitia, quæ malum est, aduersetur immediatè. Tristitiam autem esse malum demonstratur ex eo, quod sit aliquid natura fugiendum, & auersandum. Quod verò naturæ inductione nos fugimus, malum est sicut est bonum id, quod naturaliter appetimus & sequimur. Tristitia igitur mala est, & quidem aliqua est simpliciter mala; cuiusmodi est quæ capitur ex eo, quod venereæ voluptates minimè suppetant, aut quod patria bello, aliave calamitate non laboret. Aliqua verò non est mala simpliciter, sed eatenus solum, quatenus impedit aliquod bonum. Cuiusmodi est, plus nimio de amici morte tristari: quod animi quietem impedit, ac studium cotemplandi. Mala igitur aut simpliciter, aut aliquo modo & secundum accidens tristitia est. Itaque disponi etiam ratiocinatio Aristotelis ita potest. Quod aduersatur malu sicut medium aduersatur extremo, bonum absque dubio est. Sed delectatio aduersatur ipsi tristitiæ sicut medium aduersatur extremo, vt docet Linconiensis. Ait enim, tristitiæ tamquam extremo esse contrariam non voluptatem, sed affectionem animi quamdam, quæ ipsi tristitiæ ad modum priuationis opponatur, sed quę nullum apud latinos vocabulum obtineat, quale tamen habet apud Gręcos, qui eam per alpha priuatiuum ἀλυπίαν appellant: λύπη namque tristitia est, ἀλυπία est, vt sic dicatur, inquit Lynconiensis, intristitia. sed de vocabulo frustra laborat. potest quippe indolentia, vel doloris, tristitiæque vacuitas appositè, ac per quam latine dici. Tristitię igitur, indolentia sic opponitur, quemadmodum intemperantiæ opponitur ea sensus vacuitas, quam ἀναισθησίαν Aristot. appellauit. Quo fit, vt sicut inter intemperantiam. & ἀναισθησίαν quæ dici vulgo solet insensibilitas, est media temperantia, sic inter tristitiam, & indolentiam, hoc est inter λύπην & ἀλυπίαν interposita delectatio sit, quæ tamquam medium, tristitiæ immediatè contraria est. Rectè igitur, & verè dicitur in Assumpto, delectationem, & voluptatem aduersari tristitiæ sicut aduersatur medium alteri extremorum: vnde consequens est, voluptatem esse bonam, quia quod alicui contrarium eo modo est, quo medium contrarium est, alteri extremorum non potest non esse bonum, cum duobus extremis malis sit interiectum.

Quemadmodum

Quemadmodum Speusippus] Aduersus hæc, quæ modo sunt dicta de voluptate, tristitiæ ita contraria, sicut medium extremorum alteri contrarium est, Speusippi authoritatem pugnare confirmat. A Platone Philosophus hic fuit, & ex Platonis sorore genitus: eiusdemque successor in Academia, cui præfuit annos octo, vt scribit Laërt. ab octaua & centesima Olympiade, muneris initio sumpto. Is ergo Speusippus Philosophus ex Platonicis vnus hanc Aristotelis argumentationem soluere conabatur, id negans, quod in Assumptione contendirur, delectationem videlicet ita esse tristitiæ contrariam, sicut est medium extremo. Fatebatur enim ille quidem, voluptatem esse tristitiæ contrariam; sed ita, sicut extremum extremo contrarium est, similitudinem petebat ex eo, quod maius & quod minus est, si cum æquali comparentur. Minus enim & maius extrema sunt inter se contraria quibus interiectum æquale est. Dicebat ergo, voluptatem, & tristitiam sibi esse inter se contraria, sicut maius, & minus, hoc est sicut extrema, quorum vnum, quia parum est, videtur esse minus, alterum quia est nimium, & exsuperat, videtur maius. Hoc effugium reprehendit, & nihil prodesse Platonicis ostendit nunc Aristor. Cum enim dicerent solum, delectationem esse non bonam, vellentque tamen non esse malam, ipsi se confodiebant, si contenderent, voluptatem, ac tristitiam esse duo extrema, & tamquam extrema esse inter se contraria. Extrema enim sic inter se opponuntur, vt vtrumq; sit verè, ac propriè malū, nec possit solum esse non bonum.

PARS. II. CAP. XIII. LIB. VII.

Ἄριστον δ' οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι, εἰ ἔνιαι φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινά, ἐνίων φαύλων οὐσῶν. ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον εἴπερ ἑκάστης ἕξεώς εἰσιν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἴθ' ἡ πασῶν ἐνέργειά ἐστιν εὐδαιμονία, εἴτε ἡ τινὸς αὐτῶν, ἂν ᾖ ἀνεμπόδιστος, αἱρετωτάτην εἶναι. τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή. ὥστε εἴη ἄν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὐσῶν, εἰ ἔτυχεν ἁπλῶς. καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν εὐλόγως· οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος, ἐμποδιζομένη· ἡ δ' εὐδαιμονία, τῶν τελείων. διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτός, καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα· οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα, εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες, οὐδὲν λέγουσι. διὰ δὲ τὸ προσδεῖσθαι τῆς τύχης, δοκεῖ ἐνίοις ταὐτὸν εἶναι ἡ εὐτυχία τῇ εὐδαιμονίᾳ, οὐκ οὖσα.

Optimum verò nihil vetat voluptatem aliquam esse, tametsi quædam praua delectationes sunt, quemadmodum etiam scientiam aliquam, cum nonnullæ praua sint. Fortasse verò etiam necesse est, si quidem vnius cuiusque habitus sunt functiones non impeditæ, siue omnium functio sit felicitas, siue alicuius ipsorum, si fuerit non impedita, eam maximè optabilem esse. Hoc autem est voluptas. Quapropter erit aliqua voluptas optimum, & si multæ voluptates praua sint, si ita contingit, simpliciter. At propterea omnes felicem vitam iucundam existimant esse, & adnectunt voluptatem ad beatitudinem congruenter. Nulla enim operatio est perfecta, quæ impediatur. Felicitas autem est rerum perfectarum vna. Idcirco eget beatus eorum, quæ corporis sunt, bonorum, & illorum quæ sunt extra, ipsiusque fortunæ, vt non impediantur hæc. Qui autem eum, qui rota torquetur, & infortuniis magnis affligitur, beatum dicunt esse, si sit bonus, vel volentes, vel nolentes nihil dicant. Quoniam verò indiget fortuna, videtur aliquibus idem esse bona fortuna, ac felicitas, cum non sit. Quandoquidem etiam ipsa excedens impedimento est.

ἐπεὶ καὶ αὐτὴ ὑπερβάλλουσα, ἐμποδιός ἐστι. καὶ ἴσως οὐκ ἐπὶ εὐτυχίαν καλεῖν δίκαιον· πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ὁ ὅρος αὐτῆς. καὶ τὸ διώκειν δὲ ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν, σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως ἄριστον αὐτήν.

Φήμη δ' οὔτι γε πάμπαν

Ἀπόλλυται ἥν τινα λαοὶ πολλοὶ φημίζωσιν.

ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις, οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη, οὔτ' ἐστιν, οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες. ἡδονὴν μέντοι πάντες· ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν, οὐχ ἣν οἴονται, οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον, ἀλλ' εἰλήφασί γε τὴν τοῦ ὀνόματος κληρονομίας αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ, διὰ τὸ πλειστάκις τε παραβάλλειν εἰς αὐτὰς, καὶ πάντας μετέχειν αὐτῶν. διὰ τὸ μόνας οὖν γνωρίμους εἶναι, ταύτας μόνας οἴονται εἶναι.

Ac fortasse non iam bonam fortunam appellare par est. Nam ad beatitudinem terminus ipsius est. Quin etiam persequi omnia, tum animantia, tum homines voluptatem, argumentum quoddam est, esse aliquo modo optimum ipsum

„ Fama autem non omnino perit

„ Quam multi populi celebrauerint.

Sed quia non eadem neque natura, neque habitus optimus est, neque videtur, nec voluptatem persequuntur eamdem omnes, voluptatem tamen omnes. Fortasse verò etiam persequuntur non quam putant, neque quam affirmarent, sed eamdem. Omnia enim natura habent quid diuinum. Sed consecutæ sunt nominis huius hæreditatem corporis voluptates; propterea quod plerumque incurrunt in ipsas, & omnes participes sunt ipsarum. Idcirco igitur, quòd solæ notæ sunt, has solas opinantur esse.

EXPLANATIO.



ON satis habet Aristoteles ostendisse, voluptatem aliquam esse bonam, sed demonstrare nititur hic amplius, esse etiam optimam, siue id, quod dicitur optimum, & summum bonum. Quæ opinio in primo libro confutata iam fuit: ac falsa protsus est, nisi voluptatis, & delectationis nomine intelligatur actio iucunda perfectæ virtutis, afferens animo delectationem, & voluptatem. In eiusmodi enim perfectæ virtutis opere diximus esse positum summum bonum, & felicitatem; cui coniuncta necessario voluptas est. Quia proprium est perfecti habitus, ac virtutis, parere inter agendum voluptatem. In hanc ergo sententiam ait primum, aliquas quidem delectationes esse prauas, sed hoc haud impedire, quominus aliqua esse non modo bona, sed etiam optima possit, idque demonstrat à simili, hoc est à scientijs, & disciplinis. Quamuis enim aliquæ disciplinæ, scientiæve sint prauæ, ac reipublicæ interdum perniciosæ, cuiusmodi sunt illæ, quarum vsus ad malum refertur, vt in explanatione cap. 2. lib. 1. iam diximus, non tamen hinc consequens est, nullam scientiam esse bonam, aut aliquam non esse optimam. Sapientia quippe optima est; vt declarauimus in lib. 6. Hac, inquam, vsus similitudine pronunciat initio, delectationem aliquam esse optimam, quamuis in toto delectationum genere aliquæ non modo malæ, sed pessimæ sint. Sed prætermissa similitudine, aggreditur idem rationibus ostendere, vnum initio ponens, quod fundamenti locum obtineat. Ponit autem ac pro certo habendum vult; in vnoquoque habitu functiones, & operationes esse aliquas non impeditas, hoc est eas, quæ ab habitu non impedito proferuntur. Habitus enim ad functiones, actusque comparatus est, & in eorum gratiam factus est totus, sed impeditur interdum, quominus prodire possit in actum, felicitas autem, & beatitudo hominis functio quædam, actioq; habitus est, vt diximus in lib. 1. demonstrabiturque amplius in x. Et quoniam felicitas actus, functioque perfectissima est, dicitur actus esse, functioque virtutis haud impeditæ, siue eiusmodi functio sit omnium plane virtutum, siue tantum vnius,

Sæpissimè quippe virtus indiget corporis, & fortunæ bonis ad functiones sui muneris obeundas, vt in liberalitate, & magnificentia cernitur. Quæ bona si desint, liberalitatis tamen habitus residere, ac superesse dicitur in animo, sed impeditus, in actum non prodit. Quo posito, sic disputat. Omnis operatio, vel functio virtutis non impeditæ, hoc est eius, quæ nihil eorum desiderat, quibus opus habet ad sui muneris opera proferenda, optima functio, & operatio est. Delectatio autem aliqua, & voluptas actus ac functio virtutis est non impeditæ, hoc est virtutis omnibus instructæ præsidiis, quæ ad actum producendum efflagitat. Igitur aliqua voluptas, & delectatio est optima. Quæ ratiocinatio praua esset, nisi delectationis, voluptatisque nomine ipsa virtutis, & felicitatis intelligatur actio, ex qua voluptas, & delectatio sumitur. Idque sic intelligendum esse demonstrat ipse, cum paulò pòst adiungit, omnes adnectere felicitati delectationem. His enim verbis planissimè confirmat, voluptatem esse virtutis, & felicitatis comitem, non ipsam virtutem & felicitatem. Propterea pronunciauit etiam, felicitatem, ac vitam beatam, aut delectationem esse, aut non sine delectatione. Est enim delectatio, vt falsò vulgus opinatur: est cum delectatione, veluti cum perpetua atque indiuidua comite, vt rectè veréque sapientes existimant.

Qui autem etiam eum, qui rota torquetur &c.] Quia dixerat, delectationem à beatitudine disiungi non posse, ex quo consequens est, neminem absque voluptate beatum esse, videt habere se aduersarios eos, qui dicere soliti erant, eum, qui verè beatus sit, etiam in summis tormentis, & in igne, ac rota, vbi nulla delectatio, sed summi dolores sunt, esse beatum. Stoicorum id postea paradoxon fuit, & dictum illud inopinatum: sapientem etiam inter tormenta beatum esse. Stoicos enim designat Cicero, cum in lib. 3. de Fin. ita loquitur. Eorum, qui dolorem in malis non habent, ratio certè cogit, vt in omnibus tormentis conseruetur vita beata. In quinto verò libro declarat amplius hoc idem Stoicorum pronunciatum exemplo pulcherrimo duorum ciuium Romanorum Attilij Reguli, ac Metelli, quorum ille à Pœnis, quæsitissimis, atrocissimisque cruciatus tormentis est, hic ex iisdem Pœnis insigni parta victoria, speciosissimum, lætissimumque Romæ triumphum egit tredecim ducibus hostium, & viginti, ac centum in eo ductis elephantis. Ait enim, Zenonem Stoicorum authorem, ac principem, si fuisset interrogatus, beatiorne Metellus in eo triumpho, an Attilius Regulus in tormentis esset, facturum illos fuisse omnino pares. Zeno negat, inquit, Metelli vitam beatiorem esse quàm Reguli. Quin Epicurus ipse voluptatis patronus, & Magister, has voces apud Ciceronem in lib. 2. Tusculanarum emittit. Si vratur sapiens, si crucietur, in Phalaridis tauro sierit, dicet quam suaue est hoc, quam hoc non curo. Idque re ipsa, & suo comprobauit exemplo in summis doloribus Epicurus, si Senecæ fidem habemus ita narranti, & disserenti. Quid porro? Incredibile videtur, aliquem in summis cruciatibus positum dicere: beatus sum? Atqui hæc vox in ipsa officina voluptatis est audita. Beatissimum inquit hunc, & vltimum diem ago Epicurus; cum illum hinc vrinæ difficultas torqueret, hinc insanabilis exulcerati dolor ventris. Quare ergo incredibilia hæc sunt apud eos, qui virtutem colunt, cum apud eos quoque reperiantur, apud quos voluptas imperat? Ad eorum ergo qui hæc ita gloriosè iactabant, confutandam opinionem, occurrendamque premendam ait Aristoteles audiendos non esse qui hominem etiam τροχιζόμενον, hoc est rota tortum, & cruciatum, faciunt, appellantque beatum. Mentionem rotæ potissimum facit, quia nobile, & insigne fuit apud Græcos tormenti genus, vt significare videtur Apul. in 3. lib. Metamorphoseos his verbis. Res ad hoc deducta est, vt per quæstionem sceleris sui participes indicet. Nec mora: cum ritu Græcensi ignis, & rota, tum omne flagitiorum genus inferuntur: & in lib. 10. Nec rota, vel eculeus, inquit, more Græcorum tormentis eius apparatu iam deerant &c. Qua verò ratione tormentum hoc adhiberetur quove modo in sontes cruciarentur, haud facile dictu est. Aristophanes indicare videtur, hoc tormentum seruile fuisse, admouerique solitum ad exprimendam veritatem. ἐπὶ τοῦ τροχοῦ στρεβλούμενον δεῖ σ' εἰπεῖν ἃ πεπανούργηκας. hoc est. Oportet te in rota tortum tua flagitia profiteri. Cuius authoritate loci subnixus Suidas, ponere non dubitauit τροχὸν rotam pro fidiculis, & eculeo, quo serui, aliiq; reorum extensi habebantur in quæstione, vt rei veritatem faterentur. Seruile, inquam, fuisse tormentum videtur; sed vtrum serui, aliiue qui eo cruciabantur, aut circumagerentur, aut traherentur, aut cæderentur, rerum antiquarum scriptores

non indicant. Solus Aristophanes, quod sciamus, tractos in tota, verberatosque significat. ἐπὶ τροχοῦ γ' ἑλκόμενος μαστιγούμενος, hoc est: in tota trahatur flagris verberandus. Hos, inquam, explodendos putat Aristoteles, nec beatum dicendum esse quemquam in tormentis, & qui prosperitate fortunæ non vtatur. Admonet autem hic Linconiensis, ea, quæ sic disputat Aristoteles, accipienda esse de beatitudine ciuili, hoc est de illa, quam vita ciuilis efflagitat omnium genere bonorum expletam, & cumulatam, sine quibus ipsa nitescere beatitudo atque effulgere non potest. Nam alioqui dictum in primo libro est, eum etiam qui in Priami calamitates inciderit, retinere beatitudinem illam posse, quæ priuati sit hominis, ac solitarii, vel contemplantis. Legenda sunt quæ de hoc argumento disseruimus ad eiusdem libri caput decimum in explanatione tertiæ partis, ac deinceps. De beatitudine itaque ciuili disputat hæc, quæ non virtutem modo, sed bonam quoque fortunam postulat; ita prorsus, vt plures in errorem inducti, bonam fortunam esse beatitudinem ipsam existiment. Hoc verò tantum abest, vt verum sit, vt nimia, & plus æquo exaggerata fortunæ bona beatitudini sint impedimento, cum eiusmodi bona, quæ felicitati sunt consentanea, iusto termino definita sint.

Quin etiam persequi omnia &c.] Alteram hîc rationem producit, ad demonstrandum, delectationem aliquam; hoc est operationem, & functionem aliquam muneris, delectationem necessario sibi connexam habentem, esse optimam, aut quiddam optimum, vel summum bonum. Rationem autem ducit à signo, argumentoque, quod omnes, non homines modo iam adulti, & grandiores, sed pueri quoque, ac belluæ nobis vbique proponunt, cum tacita naturæ consensione delectationem sitienter expetunt, ac persequuntur. Quemadmodum enim id, quod plurimorum consensione verum iudicatur, falsum esse non solet, & est plerumque verum, sic illud quod ab omnibus optatur, & bonum censetur, aut optimum, malum esse non potest, & plerumq; optimum est. Quod testimonio confirmat Hesiodi, cuius vnum, alterumq; profert dimidiatum versum à Lambino in hanc sententiam latinitate donatũ.

„ *Fama autem haud dubie non funditus interit illa,*
„ *Quam multi celebrant populi*

Neque enim censendum est, omnes prorsus homines de vna, eademque re idem sentientes ac iudicantes errare, ac decipi, cum naturæ inductione id facere videantur. Natura quippe neque in omnibus, neque in pluribus errat, sed in paucioribus tantum: adeoque id quod in omnibus, aut in pluribus inuenitur ex instinctu naturæ videtur esse, quæ neque in falsum intelligentiam, neque in malum voluntatem, atque appetitionem inclinat. Itaque delectatio, ac voluptas, quam omnes communi naturę consensione, & optimam iudicant, & tamquam id, quod est optimum expetunt, censeri debet optima, & summum bonum appellari. Quod verum non est, vt diximus, nisi delectationis, & voluptatis nomine iucundum, idemque honestum virtutis opus intelligatur, in quo potissimum beatitudo, seu vita beata consistit.

Possit aliquis hoc modo contra disserere. Id quod est optimum, ac summum bonum, idem omnibus est. Neque enim verè diceretur ab omnibus appeti, si quibusdã vnum esset, aliis aliud, id quod optimum appellatur. Sed non vna, eademq; voluptas appetitur ab omnibus, sed ab aliis hęc, ab aliis alia. Respondet Aristoteles, non vnã eamdemq; prorsus voluptatem omnes appetere, quia non omnibus eadẽ natura, idemque habitus est, non eadem ætas, non eadem regio, sed tamen omnes appetere voluptatem, omnibusq; generatim, vniuerséq; voluptatem videri optimam; singulis autem illam nominatim, quam vident sibi congruentem, & consentaneam esse. Omnes itaq; voluptatem sequuntur, si minus verè optimam, eam certè, quam optimam putant: ac propterea dici fortasse possunt, inquit, etiam nescientes expetere illam, quæ verè sit optima; cuiusmodi est quæ coniungitur vnà cum felicitate vitæ ciuilis, aut contemplantis, quia etiam cum prauam sequuntor, sequi se putant optimam. Atque ex hac ipsa communi cupiditate, studioque voluptatis optimæ consequens est, aliquam verè optimam esse voluptatem, quam omnes quidem quęrunt, sed non omnes assequuntur. Voluptas autem verè optima est, quæ nascitur ex moralis opere virtutis, aut ex agitatione mentis, & contemplatione. Verumtamen quia voluptates corporis notiores sunt, frequentiusque in oculos, aliosque sensus incurrunt, vindicarunt sibi, vsurparuntque velut hæreditarium, inquit, voluptatis nomen: sic, inquam, vt cum voluptatem dicimus, eam, quæ corporis est, significare, ac dicere videamur.

Φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἰ μὴ ἡδονὴ ἀγαθόν, καὶ ἡ ἐνέργεια, οὐκ ἔσται ζῆν ἡδέως τὸν εὐδαίμονα· τίνος γὰρ ἕνεκα δέοι ἂν αὐτῆς, εἴπερ μὴ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ λυπηρῶς ἐνδέχεται ζῆν; οὔτε κακὸν γὰρ, οὔτ' ἀγαθὸν ἡ λύπη, εἴπερ μηδ' ἡδονή, ὥστε διὰ τί ἂν φεύγοι. οὐδὲ δὴ ἡδίων ὁ βίος ὁ τοῦ σπουδαίου, εἰ μὴ καὶ αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ.

Perspicuum verò etiam est, nisi voluptas sit bonum, & operatio, non futurum, vt viuat iucunde vir felix. Cuius enim rei causa esset opus ipsa si non est bonum, sed etiam molestè potest viuere? Neque malum enim, neque bonum est dolor, si neque voluptas. Quapropter quid fugeret? Neque igitur iucundior vita probi hominis erit, si non etiam operationes eius sint.

EXPLANATIO.

PErgit idem ostendere, hoc est, voluptatem aliquam esse bonam. ostendit autem ex eo, quod nisi bona esse dicatur, aliqua consequi absurda, & rationi contraria necesse sit. Quorum primum id est, atque hac ratione conficitur. Si delectatio non est bona, vir beatus absque delectatione erit, & vitam iniucundam, atque asperam viuet. Cum enim vir beatus, bonus, idem, probusque sit, repudiabit profecto quod bonum non est, adeoque delectationem ipsam respuet, quæ dicitur haud esse bona. Id autem ab omni ratione alienum est; cum vir beatus, absque delectatione, quæ vel ex opere virtutis, vel ex contemplatione nascitur, non modo non esse, sed ne intelligi quidem possit. Secundum. Delectatio, vt est apud omnes in confesso, non est mala. Ergo si delectatio bona non est, sequitur, eam nec bonam esse, nec malam, ac propterea tristitiam quoque ipsam nec bonam, nec malam esse, cum delectationi contraria sit, eademque sit ratio contrariorum. Id verò absurdum etiam, ac rationi dissentaneum est. Hinc enim est consequens, in tristitia viuere non esse aliquid malum, ideoque beatum virum non fugere, nec auersari tristitiam, ipsamque beatam vitam esse cum tristitia posse. Tertium. Rationi minime congruens est, hominis virtute præditi, virtutemque colentis vitam non esse iucundam, & delectationis conficientem. Id autem consequens est, si delectatio bona non sit. Quia si bona non est, actiones probi hominis, & virtute præditi cum delectatione coniunctæ non erunt. Abhorret enim vir probus ab eo, quod bonum non est: vitam adeo ducet iniucundam, ac molestam, vel si iucundam ducere voluerit, ducet non bonam, cum vitæ iucunditas bona non sit.

EPILOGVS.

1. *Aliqua voluptas est bona, vel aliquid bonum; cum aliqua tristitia mala sit, aut aliquid malum, fugiendum & auersandum.*
2. *Quamquam aliquæ voluptates prauæ sunt, non tamen hinc sequitur, aliquam voluptatem non esse bonam, aut etiam optimam.*
3. *Beatam vitam opinantur omnes aut delectationem esse, aut cum voluptate coniunctam.*
4. *Omnes tum homines, tum belluæ voluptatem sequuntur, sed non omnes eamdem; sequuntur tamen omnes voluptatem.*
5. *Præter corporis voluptates, alia quædam voluptas est, quæ dici potest optima. voluptates tamen corporis quia notiores sunt, ipsum sibi voluptatis nomen quasi proprium vindicarunt.*

IN CAPVT XIII. LIBRI VII.

QVÆSTIO PRIMA.

An omnis tristitia mala sit.



VONIAM in proxime superiori capite quæsitum est, an omnis delectatio bona malaue sit, decretumque, aliquam esse bonam, aliquam malam, consequens est, vt idem quæratur hoc loco de tristitia, quæ delectationi contraria est. Aristoteles huius initio capitis apertè dixit, tristitiam ea omnium hominum consensione malum quiddam esse, & aliquam esse simpliciter, absolutéque malam, aliquam verò quodammodo malam, hoc est ideo, quod boni alicuius impedimentum sit. ἡ μὲν γὰρ ἁπλῶς, ἡ δὲ τῷ πῇ ἐμποδιστική. Quibus verbis ostendit, omnem tristitiam esse bipartitam, alteram, quæ simpliciter, absolutéque sit mala, alteram, quæ sit mala quodammodo, hoc est, propterea, quod alicui bono sit impedimentum, & obex. Sed quoniam ex ea partitione ostendere contendit, omnem omnino tristitiam esse malam, præstabit; eius ratiocinationem, quæ videtur obscurior, interpretari, atque in hunc modum euoluere. Quicquid est malum, aut simpliciter, absoluteque malum est, aut aliquatenus, & quodammodo malum, hoc est, propterea, quod impedimentum, atque obicem afferat alicui bono: simpliciter absolutéque malum dici potest vitium, quod ita malum est, vt bonum esse numquam possit; aliquatenus & quodammodo malum censeri debet fortunarum detrimentum, & imminutio facultatum, quæ virtutum aliquarum operibus impedimento est, quales potissimum liberalitas, & magnificentia sunt; ideoque dictum in primo libro est, infortunia eiusmodi sæpe sic esse, vt virum beatũ conturbent; cùm eũ impediant, quominus in opera quædam virtutis erumpat foras. Sed tristitia etiam duplex est: Vel enim capitur ex aliquo bono, veluti ex patriæ tranquillitate, & ex communi regnorum ac prouinciarum pace, vel sumitur ex aliquo malo, quod non quidem simpliciter; absolutéque, sed quodammodo, malum sit. si capitur ex bono, mala profectò simpliciter est; capere enim ex communi bono tristitiam, nisi scelestus & impius potest nemo. si capitur ex eo malo, quod non simpliciter est malum, sed malum ideo, quod impedimentum afferat bono, tristitia quoque ipsa non absolutè, sed mala aliquo modo est. Impedimentum enim affert alicui bono, cuiusmodi est, quæ capitur ex obitu filiorum, amicorumve, aut rerum alioqui cararum iactura, quæ domus, aut Reipublicæ administrationem impedit; cum is, qui tristatur ob eiusmodi causas, vel actionem deponere, vel de actione plurimum remittere necesse habeat. Itaque Nilus ille vir sanctus omnibus rebus bonis, inquit, tristitia impedimento est. Sequitur hinc ergo, tristitiam omnem esse malam: quia vel mala simpliciter est, vel quodammodo mala, cum neque tertium aliud malum, neque media aliqua tristitia esse, aut excogitari queat. Hæc, inquam, videtur Aristotelis esse ratio, sed aliæ præterea ex eodem Aristot. sunt, atque in primis illa. Nihil esse bonum potest, quod præter naturam, aut naturæ contrarium sit, vt lib. 7. Politicæ dicitur. Tristitia verò vel præter naturam, vel naturæ contraria est, vt supra in lib. 3. idem docuit Aristoteles, affirmans, tristitia obstupefieri & contrahi eum qui eiusmodi affectione animi corripiatur. Præclarè Ioannes Chrysostomus in epist. 3. ad Olympiadem, vt ad hunc locum illustrandum etiam à viris sanctissimis ornamenta petamus: mœror, inquit, graue animorum tormentum est, dolor, omnem sermonis excedens vim, ac supplicium omni supplicio acerbius, si quidem pestiferum vermem imitatur, non solam carnem sed ipsam quoque perstringens animam. Tinea est, non ossium tantum, verum etiam mentis, & appetitus carnifex, non latus fodiens, sed animi vires labefactans, & perpetua nox, & terræ tenebræ, & tempestas, ac procella obscura, febris, quauis febre vehementius exurens: & bellum induciarum expers, & morbus, rerum earum, quæ cernuntur oculis magna ex parte profectum impediens. Nam & sol, & liquidi huius aëris natura, his, qui sic affecti sunt, molestiam exhibere videntur, atque in meridiana luce profundam noctem imitari. Hæc ibi Chrysostomus, ac paulo post cum explicaret ea verba. Multiplicans multiplicabo mœrores tuos; ita pœnam illam plane disertéque declarat. Mœstitiam, & gemitum, atque hinc nascentem cruciatum sexcentas mortes adæquantem imposuit. Egregium etiam est in hoc genere dictum Antiochi eloquentis & diserti Patris in homil 25. de tristitia Tristitia, inquit, leonis est os, quod nullo negotio mœrore confectum absorbet. Denique Nilus paulo ante laudatus in orat. 5. de Tristitia, omnem huius mali vim, atque incommoda omnia his verbis amplectitur. Oculorum aciem hebetat fumus, & contemplatricem animi vim obtundit tristitia. Aquæ profunditas non admittit solis splendorem, & cor triste non exhilarat lucis contemplatio. Vt gustus vim adimit febris, sic animi sensus aufert tristitia. Doloribus afficitur mater, dum filium parit, sed postquam peperit, non dolet amplius. Tristitia verò, & in ipso partu dolorem affert, & postquam nata est, vehemen-

ter excruciat. quibus clarorum hominum tam veris sententiis apertè monstratur, tristitiam accidere homini præter naturam, ipsique naturæ contrariam esse, ac propterea non posse non esse malam, cum omnino malum esse oporteat id quod est naturę contrarium.

Dices fortasse, tristitiam irrogari veluti pœnam; tristitiam autem hanc bonam esse; cum errata corrigat, & peccata, quæ perturbant Reipublicæ tranquillitatem, emendet. Sed eiusmodi argumentum hoc dilemmate confutatur. Tristitia, quæ homini accidit extrinsecus ab aliis illata, aut bonis infertur viris, aut improbis ac malis. si bonis infertur, haud dubie mala est, quia per iniuriam infertur: si malis, est etiam mala; quia cum vindicet id, quod peccatum, & malum est, ipsa quoque mala sit necesse est. Sicut enim bonum, honestumque virtutis opus aliquo est afficiendum præmio, quod bonum sit, ita malum opus improbitatis, ac vitij aliquo est puniendum malo, quod supplicium sit, cum operi malo non bonum veluti pręmium, sed malum tamquam supplicium debeatur. Pręterea. Bonum ipsum quamuis in tria diuisum genera sit, dicaturque honestum vnum, alterum iucundum, vtile tertium, non itâ tamen à duobus ipsum iucundum secernitur, vt cum ipsis coniunctum, copulatumque aliqua ratione non sit. Nam quicquid honestum, aut vtile dicitur, etiam dici iucundum necesse est, cum ex honestate atque vtilitate necessario iucunditas, & voluptas existat, vt in lib. 2. iam dictum est. Nec alio nomine iucundum bonum distinguitur ab honesto, & vtili, nisi quod ipsum per se, suaque natura iucundum est, alia verò duo sunt iucunda per id, quod accidit, & aduentitium est. honesto quippe, & vtili bono iucunditas accidit, & extranea est, quæ bono iucundo est intima, atque indita per se. Cum ergo nihil esse bonum queat quod item suaue, iucundumque non sit; tristitia esse bona non potest. quin eadem tristis & iucunda sit. quod nemo dicet, nisi qui pugnantia loqui velit, aut incredibilia Stoïcorum more pronunciare.

Dices iterum, hæc solum vincere, tristitiam illam esse malam, quæ immodica, & exuperans est: cum alioqui moderata tristitia haud magis esse mala debeat; quam aliæ perturbationes animi, quæ modum habent, atque in officio continentur. Huiusmodi autem perturbationes sic emendatæ, non modo malæ non sunt, verum etiam bonæ censentur ab omnibus, & virtutibus quasi vehiculum aut materiam suppeditare dicuntur. Hæc profecto ratio videtur habere vim aliquam; sed nullam habet, quia cæteræ perturbationes ad modum redactæ, virtutis medio contrariæ non sunt. Neq; enim moderatus, & iustus timor, est fortitudini contrarius, sed consentaneus potius, atque subseruiens. Sed quælibet tristitia, quamuis modica, non solum immodicæ voluptati, sed cuilibet delectationi quantumuis moderatæ contraria est. Non enim tam parua esse tristitia potest, quæ aliquam delectationis etiam moderatæ partem non imminuat. Igitur omnis tristitia quantumuis moderata, malum aliquod saltem exiguum, atque incommodum habet. Perturbat enim gaudium, cui semper aduersaria est.

Hæ sunt, inquam, rationes, quibus id, quod ab Aristotele dictum est, confirmari potest, & comprobari, omnem omnino tristitiam esse malam. Sed alię contra sunt plurimę, quibus ostendi videtur, omnem tristitiam non esse malam. Ac prima quidem huiusmodi est. Iustitia, cum sit omnium virtutum pręclarissima, nihil agit quod malum sit. Sed iustitia illa, quæ vindicatrix est, non vlciscitur, ac punit errata, nisi per mulctam, atque supplicium, quę mœrorem, & tristitiam infert. Igitur omnis tristitia mala non est. Secunda. Id, cuius beneficio, & vi pueri, vel deterrentur, vel reuocantur à malo, dici malum non debet. Sed pueri arcentur, aut reuocantur à vitio, irroganda eis, ingerendaque tristitia per obiurgationes, & verbera. Tristitia igitur omnis mala non est. Idque comprobatur amplius ex eo, quod propter voluptates, quas volumus, & expetimus, agimus quod esse malum intelligimus, & ob tristitiam, quam nolumus, & fugimus, id deserimus, quod est bonum vt dictum in libro 2. est. Hoc autem vtrumque malum est, cum tam ob voluptatem prauè agere, quam propter tristitiam à bono recedere, malum sit. Hinc adeo efficitur, ipsam tristitiam haud malam esse, sed bonam. Quia si malum est, propter tristitiam à bono recedere, bonum erit propter eamdem tristitiam à malo discedere. Id quod faciunt ii, qui metu doloris à scelere deterrentur. Igitur aliqua tristitia bona est, ac non omnis est mala. Tertia. Bonum haud dubie illud est, quod facere virum bonum, & prudentem oportet. Sed bonum, prudentemque virum interdum affici tristitia necesse est & amicos aut propinquos commiserari, eorumque calamitates atque infortunia perpeti, non secus, ac propria; quod est dolore perstringi, ac tristitiam capere. Igitur aliqua tristitia bona & probabilis est, cum eam virum bonum interdum capere necesse sit. Quarta. Nullum beato viro potest accidere malum, vt dicitur in primo libro ab Aristot. & à Seneca in lib. de diuina prouidentia confirmatur his verbis. Nihil accidere viro bono mali potest. Quin ipsa definitio beatitudinis ostendit, nihil omnino mali cum ea conciliare se posse. Dicitur enim à Boëtio status esse omnium plane bonorum complexione perfectus. Si quid autem habere mali posset, non esset bonorum omnium ea comprehensio perfecta, quę bonum illi malo contrarium desideraret. Idem omnino significamus, cum beatitudinem ipsam summum bonum dicimus, aut id, quod est summum bonum. Significamus, inquam, beatitudinem nihil admittere mali posse; cum omnia, quę summa in suo genere sunt, nihil excipere summo contrarium, ne minima quidem ex parte possint, vt in singulis rerum qualitatibus cernitur. Quod enim est summè calidum, frigidi nihil habet; quod summè humidum est, nihil habet sicci; quod summè nigrum est, nihil habet albi. Quod summe asperum vel amarum est, nihil habet dulcis. Sed beatitudo tristitię aliquid admittit. Quia dixit idem Aristoteles in lib. primo, tristitias, & dolores interdum viro beato contingere. Tristitia igitur haud malum est quæ cum beatitudine se conciliat.

Ad faciliorem quæstionis huiusce solutio-

nem, iubet nos Buridanus memoria recolere quę posita sunt in lib. 3. de voluntario, siue de eo, quod sponte fit. Dictum enim est, opus aliquod hominis, quod ex metu, vel animi consternatione fiat, cuiusmodi solet esse, vt communi vtamur exemplo, in tempestatis aduersæ periculo iactus in mare, si spectetur ipsum per se, voluntarium siue factum sponte non esse, sed inuitò potius, & reluctante voluntate: idem tamen opus ob ea, quæ rem circumsistunt, dici sponte factum, & voluntarium posse, ac propterea vocari solere voluntarium mistum, quia, qui iactum facit ob metum, vellet non facere ne rei detrimentum cogatur pati, & vult tamen facere, vt vitam re cariorem tueatur. Quibus animaduersis, duabus explicat Positionibus id, quod de quęstione decernendum est.

Prima. Nulla tristitia secundum ipsius tristitię rationem simplicem, intimamque, bona est. Quia id secundum eius rationem simplicem, bonum dici non potest, quod vir perfectè bonus à se magis abesse cuperet, quam sibi vellet adesse. Sed vir omnis perfectè bonus, qui recto iudicio vtitur, omnem a se tristitiam abesse vellet, sibique nollet vllam adesse. Ergo nulla tristitia secundum eius intimam simplicemque rationem est bona.

Secunda. Multæ sanè tristitiæ propter ea, quæ circumstant, dicendæ sunt bonæ. Idque demonstratur abundè rationibus illis, quas paulò ante proposuimus ad vincendum, aliquam esse tristitiam bonam, aut non prorsus omnem esse malam: ampliusque probari potest eius hominis exemplo, qui tametsi nollet ea proiicere, quorum causa nauigat, quia iactus per se ipso bonus expetendusque non est, volens tamen, ac prudens proiicit, quia sartam tectamque tueri vult vitam, ac propterea non tam inuitus quam voluntarius est. Hoc, inquam, exemplo declarari planè videtur qua ratione vir perfectè bonus, ac prudens omnem tristitiam auersetur, & nullam velit. Si enim ipsam tristitiæ rationem simplicem intuearis, & ipsius intimam vim, nullam vir bonus, ac prudens tristitiam velit: est enim ipsa per se horribilis, & auersanda. Sin autem ea spectes, quæ tristitiam eamdem comitantur, & circumsistunt, eiusmodi sunt, vt eam viro etiam bono haud minus optabilem reddant, quam vitæ seruandæ cupiditas optabilem illi faciat iactum, qui tempestate tenetur in medio mari. Itaque frustra differitur in hunc modum. Vir perfectè bonus, ac prudens, atque etiam beatus omni vellet carere tristitia. Nulla igitur est bona tristitia: frustra, inquam, ita differitur, quia vir bonus ita vellet à se omnem propulsare tristitiam, quæ secundum simplicem eius intimámque rationem est mala, vt tamen eamdem ob circumstantias bonas, ipsam reddentes optabilem velit, eligatque ad promenda, & exercenda virtutum opera, quæ videt, nisi capienda tristitia, rebusque subeundis asperis, à se non posse exerceri. Huiusmodi vero tristitia, neque virum bonum deterret, neque beatum conturbat, cum ipsi virtutis opus doloribus vniuersis anteponant, maliníque virtutis officio cum tristitia fungi, quam omni dolore vacare, funditusque carere tristitia.

Quibus ita positis & decretis, argumentationes etiam cæteræ corruunt. siue enim vincant, tristitiam omnem esse malam, siue conficiant, non omnem esse malam, sed aliquam bonam, dandum vtrumque est, adhibita duplicatione tristitiæ. Quippe mala est omnis propter simplicem eius, intimamque rationem, bona autem interdum est ob circumstantias, quæ iubent nos admittere volentes, prudentesque tristitiam, si fortitudinis aut liberalitatis, aut aliarum opera virtutum promere, & exercere velimus; sicut illa pericula inter procellas & fluctus, cum qui seruare vitam velit, iubent abiicere merces, quas alioqui nollet vnquam in mare proiicere. Satis igitur hoc modo videtur explicari quæstio, nec planiorem expositionem desiderare.

Sed tamen eiusdem quæstionis omnino profligandæ ratio potest iniri alia per multiplicem tristitiæ partitionem. Est enim aliqua, quæ bonis viris, aliqua, quæ malis, aliqua demum, quæ neutris infertur; hoc est pueris, qui nondum virtute, nec vitio sunt planè firmati. Tristitia, qua boni afficiuntur, est duplex. Aliqua enim ex suis ipsorum operibus illis euenit, non quidem iis, quæ re ipsa, vel actu faciunt, sed ex superioribus, & præteritis, quæ antequam boni essent, egerunt. Quo de genere pœnitentia est, animum cruciaus, quod turpiter ab ipsis aliquid actum in vita fuerit aut tempus, & otium frustra contriuerit. Hæc sanè tristitia bona est, cum à malo reuocet hominem, aut in virtutis opere promoueat, excitetque ad iacturam temporis redintegrato labore, ac diligentia sarciendam. Alia verò tristitia, bonorum sæpe virorum animum occupans, est ea, quæ aut per iniuriam ipsis, ipsorumque amicis, ac propinquis imposita, aut per aduersam fortunam, aut per naturæ vitia morbosque interdum infertur. Quæ tristitia ea his profecta causis, viris bonis est bona. Quia morbi, ægrotationesque corporis, aut inopia, & pauperies, aliave aduersantis incommoda fortunæ duplici ratione possunt à nobis intelligi, vel nobis intuenda proponi. Primo quidem qua parte huiusmodi asperitates bona cum valetudine, cum iustis opibus, aut cum prospero rerum statu comparantur, deinde qua parte res eædem idonea materia sunt honestorum operum, ansamque præbent hominibus bonis exhibendæ virtutis. Si primam rerum harum partem intuearis, nec videbuntur, nec erunt viris bonis bonę: quia neque honestæ, neque vtiles, neque iucundæ sunt. Viro enim bono, valetudo, iustus census, & res familiaris idonea, status quoque tranquillus, & fortuna non improspera, aliaque ex hoc genere multa optabiliora sunt, quam morbus, aut pauperies, aut aduersa fortuna. Sin alteram earumdem rerum spectare velimus partem, & quasi faciem, qua materiam virtuti suppeditant, bono viro sunt bonę. quia vir verè bonus virtutis diligens, ac studiosus occasionem exercendę virtutis semper inquirit, quam illi profecto ante oculos ponunt, atque in manus quodammodo porrigunt ægrotationes corporis, inopia rerum, iniquitas ipsa fortunæ. Itaque si spectentur hæc, erit illi contra morbus & ægrotatio paupertas, atque incommoda fortuna longe optabilior, quam

valetudo, vel opes; quam secundus, florensque fortunæ status. Vt enim in summa dicamus, ægrotare, vel pauperiem pati secundum simplicem, intimamque illarum rationem rerum viro bono malum est, sed propter ea, quę circumstant, est bonum. Ea verò, quę circumstant, materies, & occasio virtutis exercendę sunt, quam illa exhibent incommoda viro bono. Dissertationem hanc à Seneca delibauimus; cuius ad Lucilium hęc verba sunt. Quęris an omne bonum delectabile sit. Si bonum est, inquis, fortiter torqueri, & magno animo vri, & patienter ęgrotare, sequitur, vt ista optabilia sint. Nihil autem video ex istis voto dignum. Huic quęstioni respondet ipsemet in hunc modum. Distingue mihi, Lucili, ista, & intelliges, in his optandum esse. Tormenta à me abesse velim: sed si sust nenda fuerint, vt me in his fortiter animosè, honestèque geram, optabo. Non sum ita demens, vt ęgrotare cupiam; sed si ęgrotandum fuerit, vt nihil intemperanter, nihil effeminatè faciam, optabo. Non enim pati tormenta optabile est, sed pati fortiter, id opto, quod est virtus. Hęc Seneca. Vt igitur ad institutum reuertamur, ea tristitia, quę bono viro accidit ob ęgrotationes, & infortunia, qua parte ipsa tristitia valetudinem, opes, cuiusdque vitæ præsidia viro bono etiam optabilia desiderat, & ex desiderio cruciat animum, mala est: quia eiusmodi tristitia nihil est aliud, quam simplex & nuda tristitię ratio. Qua verò parte materiam eidem bono viro suppeditat exercendæ virtutis, bona, & viro bono expetenda, atque optabilis est. Ac de tristitia, quæ bonis accidit viris, ita diximus.

Sequitur ea, quæ malis euenit; & multiplex etiam est. Aliqua enim existit in eis ex opere vitiosa, & in ipso percipitur opere vitii: cuiusmodi esse videtur inuidia, quæ nihil aliud, quam ex alieno bono tristitia est, & timiditas, quæ tristitia etiam est ex imminenti periculo ad animum accidens, vniuersèque actus omnis extremus, per exsuperantiam oppositus medio, qui tristitiam habet, vt cernere licet in intemperato, qui tristitiam animo capit, vbi delicatiores epulas, aliasque corporis voluptates desiderat. Quod genus tristitiæ deterrimum est; eum ad eam defugiendam, vel ab opere virtutis abscedamus, quod timidus agit, vel in vitiosos actus ruamus præcipites, quod facit intemperatus. Quin eiusmodi tristitia, quoniam à ratione moderationem non habet, incrementum capit, & sic interdum increbrescit, vt animo æque, ac corpori vehementer officiat. Quod enim ad corpus attinet, maciem, atque attenuationem inducit, contrahit cor, spiritus obnubit, & crassiores, concretioresque reddit. Quod spectat ad animum, ingenium hebetat, vim imaginandi perturbat, tenebras offundit iudicio, memoriam, aut ad res excipiendas tardiorem efficit, aut ad retinendas infirmiorem. Hæc est, inquam, tristitia; quæ malis accidit viris ex opere vitioso. Sed est alia præterea, quæ ex ipso sequitur opere, siue ex iis, quæ sequuntur ex opere, manentque post opus. Cuiusmodi sunt stomachi cruditates ob exsuperantiam cibi, potusque, dolores capitis, & hebetudo non ingenii modo sed sensuum, dilapidatio census, & patrimonii, cæteraque huiusmodi damna longè plurima, quę vitiorum præmia, & veluti stipendia sunt. Ex quibus acerbam nasci tristitiam oportet, qua vitiosi torqueantur, vexenturque tamquam in rota, dùm sibi se peperisse tam magna recordantur incommoda. Itaque huiusmodi tristitia malis viris est mala, quia veluti pœna, & supplicium vitii est. Pœna verò, ac supplicium malum est. Nisi enim esset malum, supplicium profectò non esset Sed tamen eadem tristitia dici fortasse bona posset, si ea perpendantur, quæ interdum ex ipsa consequi solent. Fit, inquam, interdum, vt qui eiusmodi tristitia conficitur, animo secum reputet, eam à voluptatibus oboriri, quas intemperanter impotenterque persecutus est, adeoque consilium capiat continenterque in posterum temperatéque viuendi.

Tertia tristitia, quæ malis hominibus euenit est, quę ipsis à legislatoribus, & iudicibus tamquam pœna, & supplicium irrogatur ob admissa flagitia. Ac bona quidem hæc est, si improbis illis inferatur, qui sanabiles sint. Est enim vitii medicina. Quin si aliis etiam inferatur, qui sanabiles minimè fuerint, bona nihilominus est, non quidem ipsis, sed aliis, qui exemplo illo irrogati supplicii tristitiæque, deterrentur à scelere.

Denique tristitia quędam accidit malis, quæ illis est cum bonis, probisque communis. Qualis est, quę nascitur ab aduersante fortuna, ex amissione bonorum, aut ex ægrotatione corporis, aliisque humanę vitę casibus, quibus ęque mali subiacent, ac boni, quę tristitia videri bona potest eatenus, quatenus improbi illi, qui ea patiuntur incommoda, corporis & fortunæ, vim non habent ad inferendam iniuriam, & per ægrotationes, atque inopiam à grauiori prohibentur improbitate, vetanturque patrare peiora facinora, quæ alioqui committerent, si viribus, opibusque pollerent ad inique vel turpiter agendum idonei. Improbus enim vir longè fit deterior vbi robore corporis, diuitiisque, ac vitæ prosperitate munitur, vt Aristoteles indicat in primo Politicę, eum air, iniustitiam armatam esse sæuissimam. Est autem armata quæ corporis, & fortunæ bonis instructa est. Sed dici etiam hæc eadem tristitia mala posset, si ea respiciatur ex parte, quæ improbis est sæpe materia improbitatis, & vitii. Ægerrime namque illam tristitiam perferunt, ac materiam impatientiæ faciunt, quæ tolerantiæ deberet esse, quemadmodum enim virtus omnia, tam commoda quam incommoda sua ipsius honestate conuestit, sic vitium cuncta inficit, ac sua turpitudine dehonestat. Cum igitur huiusmodi tristitia malis viris, alterâ ex parte bona sit, ex altera, mala, componi res ita posset, vt ægrotatio mali viri, exempli gratia collata cum opere virtutis, quod in ea vir probus exerceret, si æger esset, dicenda sit bona, comparata verò cum opere, quod re ipsa in eadem exercet improbus, appellanda sit mala. De tristitia igitur, quæ bonis ac malis accidit viris, explicatum est satis.

Superest ea, quæ neutris euenit, hoc est iis, qui neque boni, neque mali dicendi sint: cuiusmodi pueros esse diximus in Herculis biuio

positos, nec dum penitus in virtutis, aut vitii viam ingressis. Hæc autem tristitia, si ab iniqua fortuna, vel a naturæ aliquo vitio, aut ab ægrotationibus corporis, aliisve huiusmodi rebus orta sit, dicenda erit ita esse illis bona; vel mala sicut bona vel mala paulo iam ante dicta est esse viris bonis; si spes tamen aliqua est, illos pueros futuros aliquando viros bonos. Quemadmodum enim pueri, qui nondum aliquid laude dignum per ætatem agere potuerunt, laudari tamen ab oratore queunt, vt docet in Rhetoricis Aristoteles, eo nomine, quod spem præferant futuræ virtutis, quæ laudem aliquam merebitur, sic dici etiam poterunt ex eiusmodi tristitia fructum capere ob eum, quem aliquando capturi sunt Nam alioqui magna est inter eos ac viros bonos differentia; cum boni viri re ipsa, & actu in ea tristitia laudabiliter honestéque versentur, pueri verò indolem tantum ad eam aliquando bene perferendam ostendant, ac futurum polliceantur id, quod præsens in viris bonis aspicitur. Quantum enim ad præsens attinet tempus, pueri in ea tristitia, neque bene, neque male se gerunt. Cæterum aliud est quoque tristitiæ genus illarum pueris à parentibus, atque institutoribus ad eorum formandos mores, quod bonum profectò est, cum eos ab improbitate deterreat, ducatque atque compellat ad probitatem.

Hæc de proposita quæstione dicenda fuerunt: quorum summa est; omnem tristitiam propter simplicem eius, intimamque rationem, esse malam omnibus, ac semper, sed ob multa, quæ illam circumstant, esse interdum, & aliquibus etiam bonam.

QVÆSTIO II. CAP. XIII.

LIBRI VII.

An tristitia plus fugienda videatur, quam delectatio, & voluptas expetenda.

VTrumque ab homine fieri dictum est supra, hoc est vitari, odioque haberi tristitiam, tamquam aliquod malum, fugiendum auersandumque, & voluptatem expeti tamquam bonum optabile ac deligendum. Sed quoniam vtrumque fit ab homine vehementer, & eiusdem hominis tam ad fugiendam tristitiam, quam ad voluptatem persequendam magnos quosdam impetus intuemur, quærendum videtur, quid eorum vehementius faciat, hoc est vehementius ne dolorem, ac tristitiam fugiat, an delectationem ac voluptatem persequatur. Id quod alio sane modo quæri, atque ad disserendum proponi potest, hoc est. Tristitia ne magis fugienda, quam expetenda delectatio sit. Quæstionem hanc explicatu perdifficilem existimat Buridanus: adeoque videnda hoc ipso statim exordio sunt ea, quæ tantam homini rerum moralium apprimè gnaro difficultatem facessant. Distinguere itaque rem oportet, & in ea recensere sententias tres: quarum prima est; tristitiam esse magis ac vehementius fugiendā, quam appetendam voluptatem: secunda; voluptatem esse magis appetendam, quam defugiendam tristitiam: tertia; neutrum horum esse melius altero.

Primum igitur ea, quæ videntur ostendere, tristitiam vehementius ab homine odio haberi, vel homini fugiendam esse, quam appeti, vel appetendam esse voluptatem, hæc sunt.

I. Ea quæ sponte ac voluntate fiunt, dicuntur que propterea voluntaria, respondere proportione quadam naturalibus debent, cum in plurimis similia sint. At in rebus naturalibus actio contrarii velocitatem amplificat motus, vt cernitur in aqua iam calefacta, quæ citius concrescit, & gelat, quam frigida, vt demonstratur in lib. primo Meteororum. Sed fuga tristitiæ nascitur ex metu contrarii circumstantis. Appetitio verò delectationis ex nullo contrario nascitur. Ergo fuga doloris ac tristitiæ maior est, ac maior esse debet, quam appetitio voluptatis. II. Vir fortis viro temperato melior, & laudabilior. Melior autem, & laudabilior est ex eo, quod aduersus vehementiorem impetum resistit, ac pugnat. At vir fortis aduersus impetum tristitiæ pugnat, eiusque fugam reprehendit, & continet: temperatus verò pugnat aduersus vim appetitionis, quę contendit in voluptatem. Ergo vehementior est fuga tristitiæ, quam appetitio voluptatis; cum illa viro forti, qui maiorem, & fortiorem habet hostem, hæc temperato, qui minorem, & debiliorem habet, oppugnandas, & vincenda proponatur. Idque confirmari potest ex libro 3. vbi dicitur, esse difficilius sustinere tristia, quam à iucundis, & dulcibus abstinere. III. Si simpliciter, absolutéque loquendum sit, hoc est, si tristitia, & delectatio secundum earum simplicem, nudamque rationem intelligendæ, comprehendendæque animo sint, tristitia malū est, delectatio bonum; magis verò vehementiusque fugiendum est malum, quam bonum prosequendum. qui enim fugiunt malum, vitium fugiunt, quo nihil est homini deterius, qui bonum prosequuntur id agunt, vt bonitate non careant, qua profectò carerent, nisi bonum prosequerentur. Ergo vehementius fugiendum est malum, quam prosequendum bonum; cum peius & deterius homini sit malum esse, quam non esse bonum. Quæ ratio potest etiam hoc modo proponi. Id magis, ac vehementius est fugiendum, ex cuius declinatione, ac fuga maius, ac deterius malum euitatur. Sed ex fuga mali euitatur malitia, vel vitiositas, & per boni prosecutionem id solum comparatur, vt ipsa tollatur è medio priuatio bonitatis. Igitur malum est magis, ac vehementius fugiendum, quam sit expetenda delectatio.

Altera sententia alia omnia decernit contenditque, voluptatem, ac delectationem magis, ac vehementius expetendam esse, quàm tristitiam defugiendam: atque his ad rem demonstrandam vtitur argumentis. Primum. Multo magis amicus est diligendus, quam odio habendus inimicus, & re ipsa plus ille diligitur, quam hic odio habeatur. Delectatio autem est amica naturę, tristitia inimica. Ergo plus diligenda, & expetenda delectatio est, quam fugienda tristitia: ac re ipsa plus, ac vehementius

illa expetitur, quam hæc habeatur odio & fugiatur. Secundum. Illud odium tristitiæ nobis innatum, quod tristitiæ fugam appellamus, oritur à malo nos repellente, atque in fugam auertente: delectationis autem appetitio nascitur à bono nos attrahente, atque ad se compellente. Sed bonum videtur esse malo potentius; certè optimum est potentius pessimo; & bonum est habitus, malum vero priuatio. Habitus autem est priuatione potentior. Ergo delectationis appet... quæ nascitur à potentiore, ac vehementiore principio, vehementior est, atque potentior. Tertium. Inter ea, quæ commouent appetitionem & voluntatem, finis principem obtinet locum, nec aliquid est, quod eam potentius, & vehementius ad se trahat, rapiatque, quam finis. Sed delectatio, quoniam sua ipsius appetitur gratia, nec refertur alio, mouet ac pertrahit appetitionem ad modum finis: tristitia vero nullo modo finis est, ac ne ipsa quidem priuatio doloris, ac tristitiæ rationem finis habere potest aliquam, cum minime sit terminus, sed vnde gradus, & progressio ad delectationem fit. Igitur delectatio vehementissimè potentissiméque appetitionem pertrahit, & compellit ad se, tristitia vero leuius & remissius eamdem exterret, ac depellit ab eo, quod permolestum, & arduum est. Quare voluptas, & delectatio magis, ac vehementius est appetenda, quàm auerianda, & fugienda tristitia. Quartum. Tristitia simpliciter vt dictum est, siue propter simplicem eius, intimamque rationem quæ dolor est, ita est malum, vt absque malo concipi animo, & comprehendi non possit; delectatio verò, qua parte spectatur item ex eius simplici ratione, ac vt, bonum est, atque à bono seiuncta non potest intelligi. Sed bonum est multo magis, ac vehementius prosequendum quam fugiendum malum, vt docere videtur Aristot. supra in lib. 4. cum ait, virtutis esse potius agere honesta, & bona, quam turpia & mala non facere. Quod duplici etiam ratione amplius ostendi, & explicari sic potest. Primo quidem: illud est potius, ac vehementius faciendum, quo facto, rei status, & conditio melior est. Sed expetito, adeptoque iam bono, rei status, & conditio melior est, quam sit, malo tantummodo per fugam submoto. Igitur expetendum bonum vehementius est, quam fugiendum malum. Deinde: Id melius ac perfectius est, cuius proprius finis est melior. Sed in appetitione boni proprius finis est melior, quam in fuga mali, melius enim est esse bonum, quam non esse malum. Igitur appetitio boni melior est, quam fuga mali, & quod inde consequens est, magis, ac vehementius est expetendum bonum, quam malum desugiendum. Sed tristitia malum est, vt diximus, delectatio bonum. Hæc ergo vehementius est expetenda, quam desugienda tristitia.

Tertia denique sententia, quæ neutrum horum vult esse melius, nec ex iis vllum, esse, quod altero magis expetendum, aut fugiendum sit, ad rem demonstrandam, & rationibus comprobandam insistit hac via. Idem planè motus se ipso melior esse non potest. Sed tristitiæ fuga, & delectationis appetitio idem plane videtur motus, sicut idem omnino videtur esse recessus à nigro, atque accessus ad album, siue recessus a calido, & accessus ad frigidum. Præterea Quorum nullum est bonum, eorum nullum est altero melius. Sed eorum, de quibus loquimur & disserimus, nullum est bonum. Dictum est enim in lib. 2. ex appetitione voluptatis, & delectationis agere nos quæ mala sunt, & ea fuga tristitiæ ab iis recedere, quæ bona, honestaque sunt.

Quoniam hæc tota quæstio in comparatione posita est, cum in ea disseratur, an magis expetenda sit delectatio, quam fugienda tristitia, non potest vnica solum enunciatione decidi, sed necesse habet constitui pluribus pro ipsa varietate sententiæ, quam ea comparatio latenter & quasi tacitè continet. Possunt enim delectationes, ac tristitiæ variis inter se modis comparari; hoc est, vel tamquam aliqua inter se contraria, vel tamquam ea, quæ sibi inuicem consequentia sunt, vel tamquam illa, quæ disparata esse dicuntur. Hi sane modi postulant explicationem suam singuli, quam nos tribus hic positionibus adiungemus.

Prima hæc est. Comparatio inter delectationes, atque tristitias esse potest velut inter ea, quæ disparata non quidem propriè sunt, sed quæ disparata nunc in Dialecticorum, ac Philosophorum disputationibus appellantur. Quamquam enim disparare nihil aliud apud Latinos esset, quam separare, & disparata dici possent quæcumque separata inter se essent, cœperunt tamen apud Dialecticos veteres ea propriè disparata nominari, quæ seiuncta inter se, ac separata sic essent, vt summè sibi per oppositionem negationis aduersarentur, vt in lib. primo de inuenr. docet his verbis Cicero. Disparatum est autem id, quod ab aliqua re per oppositionem negationis separatur, hoc modo: sapere, & non sapere. Et Quintil. in lib. 5. cap. 10. Aliter disparata, inquit, vt dura, & non dura. Itaque disparata dicebant ea quæ vulgo contradictoria siue contraria nominamus, cuiusmodi ea sapere & non sapere, durum & non durum. Sed nunc tamen, haud hæc sunt, quæ disparata dicuntur, sed ea, quæ inter se sic opponuntur, vt quamquam neque contraria propriè inter se sint, nec sibi inuicem per negationem aduersantur, eorum tamen vnum, aliud non sit. In hanc ergo sententiam delectationes, atque tristitias admittere inter se comparationem dicere possumus, hoc est ita, vt conferantur inter se, velut ea, quæ disparata nunc appellantur, cuiusmodi sunt delectationes intelligentis animæ collatæ cum tristitiis, & doloribus corporis. Delectationibus igitur, ac tristitiis, inter se compositis eo modo, quo conferuntur ea, quæ disparata dicuntur, nominatimque delectationibus intelligentiæ cum corporis voluptatibus inter se comparatis, dicenda sunt duo. Primum quidem, aliquas delectationes esse magis appetendas, quam qualcumque tristitias, doloresque fugiendos. quod enim intelligenti siue intelligenti animæ iucundum est, appetendum est magis, ac vehementius, quam fugiendum quicquid triste, ac molestum corpori est. Quæ ratio facit, vt quemadmodum in lib. 3. dictum fuit, illud interdum tẽpus

incidat, & occasio, vt ipsa mors etiam, qua nihil est tristius corpori, ad promendum exercendumque fortitudinis, aut alterius actum virtutis, oppetenda sit. Virtus quippe quia bonum est intelligentis animæ, ipsi quoque vitæ quæ bonum est corporis, anteponenda est. Dicendum deinde est, aliquas intelligentis animæ tristitias esse magis aversandas, ac fugiendas, quam qualicumque delectationes corporis persequendas. Vir enim perfecta iam virtute munitus ad inimicos depellendos, qui tristitia intelligentem afficiunt animam, cuiusmodi vitia sunt & infamia, ex vitio nata, omnes omnino posthabere solet corporis voluptates, ac si res ita postulet, morti etiam tristissimæ se offerre non dubitat. Ergo magis, ac vehementius fugiendæ sunt aliquæ intelligentis animæ tristitiæ, quam persequendæ voluptates corporis, quantumuis honestæ, nec inconcessæ. Id quod intelligi, accipique de illa tristitia debet, quæ per depulsionem aduersarii contristantis intelligentem animum, tolli potest. Nam alioqui vir fortis, vbi hostem submouere non potest, resistit in gradu, ac sustinet, magnoque animo tristitiam perfert, quam nequit interdum parta de hostibus victoria tollere.

Secunda Positio. Comparatio inter delectationes, atq; tristitias fieri potest tamquam inter ea, quę sunt inter se contraria: qualia sunt, quæ in eadem re sibi inuicem aduersantur, qualisque esset, vt hoc exempli causa dicamus, delectatio, quę de salute nauis, & tristitia, quę de eadem nauis salute caperetur. Fieri non potest, vt aliquis nauem tempestatis periculo defunctam adesse conspiciens, delectationem non capiat ideo, quod existimat commeatum afferre patrię inopia laboranti, sed exinde tristitia non afficiatur, vbi se deceptum intelligit, eamdemque nauem non esse ciuium, & mercatorum, annonam importantium, sed hostium, bellum ac pestem inferentium ciuitati. Qua comparatione posita, videndum hîc erit, vtrum id, quod delectationem, aut tristitiam parit, verè, ac secundum rectam rationem iucundum, aut triste sit. Si enim delectatio est rationi consentanea, quia videlicet nauis est amicorum, eiusque salus ipsi quoq; reipublicæ vtilis est, delectatio summe est appetenda, summéque fugienda tristitia. Sin autem rectæ rationi cōsentanea est ipsa tristitia quia nauis scilicet hostium est, eiusque salus ciuitati periculum creat, est summopero fugienda delectatio, ac summopere prosequenda tristitia.

Tertia Positio. Delectationes, & tristitiæ comparari inter se possunt tamquam ea, quæ sibi inuicem consequentia sint. Huiusmodi delectationes, & tristitias esse dicimus eas, quæ capiuntur ex rebus inter se non solum distinctis, sed oppositis etiam, atque contrariis: qualis est delectatio, quæ nascitur ex idoneo cibo, & tristitia, quæ oritur ex inedia, vel delectatio, quæ ex secunda valetudine corporis, & tristitia, quæ ex ægrotatione, ac morbo, vel delectatio quæ ex omnium integritate membrorum, & tristitia quæ ex mutilatione, vel atroci vulneratione suscipitur. Quæ profecto dicuntur esse sibi inuicem consequentia, quia tametsi contraria inter se sunt; sunt tamen eiusmodi, vt vnum sequatur ex alio; cum is, qui valetudine delectatur, necessariò tristetur ex morbo, & qui tristitiam capit ex morbo, necessario delectationem ex valetudine capiat. De his ergo delectationibus, atque tristitiis ita pronunciandum, & constituendum videtur. Si res, ex qua delectatio sumitur, est verè iucunda, hoc est ea, ex qua merito ac secundum rectam rationem sumi delectatio possit, & res, ex qua tristitia ducitur, verè sit tristis, hoc est eiusmodi, vt ex ea rectæ rationi consentanea tristitia capiatur, magis est appetenda, & prosequenda delectatio, quam tristitia fugienda. Huius ratio rei est quam supra etiam indicauimus, atque hoc loco iterum perstringemus. Delectatio in appetitione mouenda vicem obtinet finis, cum is, qui eam expetit, delectationem ipsam solum, ac per se velit, nec aliò transferant. Tristitia verò non commouet nos ad modum finis, nec vlla ratione dici finis potest; cum is, qui tristitiam fugit, id sequatur, ac velit, vt in gaudio, & delectatione sit. Finis autem vehementissime permouet appetitum, & quia boni rationem habet, appetendus à nobis maximè, & cupientissimè est. Sed repugnet hîc fortasse aliquis, & contendat, id quod hîc dicitur, omnium hominum sensui ac naturæ contrarium esse; cum vnusquisque plus tristari ex inedia videatur, ac fame, quam ex qualibet epularum copia delectari; maioremque ex ægrotatione vel aliquo vulnere dolorem, quam ex valetudine, totiusque corporis integritate delectationem capere. Posset inquam, aliquis hæc contra contendere. Sed rectè sic respondebitur: viuere, & conseruari, esse homini iucundum magis, & optabile, quam quodcumque incommodum vitæ sit iniucundum, ac triste. Idque constat ex eo, quod nullus homo, sano iudicio pollens, tam magna tristitia premitur, vt non magis abhorreat à morte, quam ab eius toleratione tristitiæ qua cruciatur. Quin ipsæ puerperæ, quarum dolores omnium acerbissimi sunt, iisdem cruciatibus & periculis iterum se volentes ac prudentes obiiciunt. Quod profectò non facerent nisi plus inde voluptatis quam ex puerperio tristitię caperent. Cum ergo seruatæ vitę iucunditas qualibet maior tristitia sit, & aliqua voluptas corporis magnis anteferatur doloribus eiusdem corporis, sic existimandum est, magis hominem in re iucunda delectari, quam in tristi, & aspera doloribus affici.

Ex tribus his Positionibus existit quæstionis huiusce suprema decisio, argumentorumque solutio, quę variis hinc, atque hinc obiecta rationibus sunt. Siue enim vincere videantur, delectationem esse magis appetendam, quam fugiendam tristitiam, siue conficere, tristitiam esse magis fugiendam, quam appetendam delectationem, nihil efficiunt aduersus hæc. Diximus enim, aliquas esse delectationes magis expetendas, aliquas esse tristitias magis fugiendas. Omnes autem delectationes expetendas esse magis, aut tristitias esse magis effugiendas, argumenta illa non vincunt, cum perspicuum sit, delectationes intelligentis animę optabiliores, expetendasque magis esse, quam defugiendas quascumque tristitias corporis: & tristitias eiusdem intelligentis animi esse plus fugiendas quam

quam expetendas quascumque corporis voluptates.

Restant argumentationes illæ, quibus contendebatur, neque delectationes esse plus appetendas, quam defugiendas tristitias, neque tristitias esse plus fugiendas, quàm appetendas delectationes, tum quòd idem sit motus, quo tristitiam fugimus, & delectationes appetimus, tum quòd horum neutrum sit bonum, ac propterea nullum eorum possit esse melius altero. quæ profectò, aliæque huiusmodi rationes confutantur ex eo, quòd fuga tristitiæ quamquam ad delectationem capiendam instituitur, ad eamque vehit, ad extremum continuus habet tamen antequam eò perueniat, terminum suum proximum in indolentia, à qua postmodum ad delectationem progressum, & gradum habet. Fugam verò doloris, & tristitiæ aliquam esse bonam, & appetitionem delectationis aliquam esse laude dignam, atque probabilem, est demonstratum; adeo vt ne iure ambigi, quærique potest, vtra sit melior, & an magis expetenda delectatio sit, quàm fugienda tristitia.

CAPVT XIV. LIB. VII.

DE VOLVPTATIBVS CORPORIS.

SVMMA.

Qua ratione Corporis Voluptates dici bonæ possint, & cur vulgò magis expetantur, quàm aliæ meliores.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Si corporis delectationes bonæ non sunt, cur voluptati opposita tristitia sint malæ.*
2. *Cur voluptates corporis omnium maximè optabiles, expetendæque vulgò videantur.*
3. *Corporis ne, an animi voluptates sint meliores & potiores.*

PARS PRIMA CAPITIS XIV.

Περὶ δὲ δὴ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἐπισκεπτέον τοῖς λέγουσιν, ὅτι ἔνιαί γε ἡδοναὶ, αἱρεταὶ σφόδρα, οἷον αἱ καλαὶ, ἀλλ' οὐχ αἱ σωματικαὶ, καὶ περὶ ἃς ὁ ἀκόλαστος. Διὰ τί οὖν αἱ ἐναντίαι λῦπαι, μοχθηραί; κακῷ γὰρ ἀγαθὸν ἐναντίον εἶ· οὕτως ἀγαθαὶ αἱ ἀναγκαῖαι, ὅτι καὶ τὸ μὴ κακὸν, ἀγαθόν ἐστιν, ἢ μέχρι του ἀγαθαί· τῶν μὲν γὰρ ἕξεων καὶ κινήσεων ὅσων

DE corporis autem voluptatibus considerandum est ijs, qui dicunt, aliquas voluptates eligendas esse valde, tamquam eas, quæ sint honestæ, non tamen illas, quæ corporis sunt, & in quibus versatur intemperans. Cur ergo contrariæ tristitiæ prauæ sunt? Malo enim bonum est contrarium. An ita bonæ sunt, quæ necessariæ sunt, quia etiam quod non est malum, bonum est? An vt quæ ad aliquid bonæ sunt? Eorum enim habituum, & motuum quo-

μὴ ἔστι τοῦ βελτίονος ὑπερβολή, οὐδὲ τῆς ἡδονῆς· ὅσων δ' ἐστί, καὶ τῆς ἡδονῆς ἐστι· τῶν δὲ σωματικῶν ἀγαθῶν ἐστιν ὑπερβολή, καὶ ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν ὑπερβολήν ἐστιν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίας· πάντες γὰρ χαίρουσί πως. καὶ ὄψοις, καὶ οἴνοις, καὶ ἀφροδισίοις, ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ. ἐναντίως δ' ἐπὶ τῆς λύπης· οὐ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν φεύγει, ἀλλ' ὅλως· οὐ γάρ ἐστι τῇ ὑπερβολῇ λύπη ἐναντία, ἀλλ' ἢ τῷ διώκοντι τὴν ὑπερβολήν.

rum non est melioris exuperantia, neque voluptatis est: quorum autem est, etiam voluptatis est. At bonorum corporis est exuperantia: & vir prauus in persequendo exuperantiam positus est, sed non necessarias voluptates: omnes enim quippe gaudent aliquo modo & obsonijs, & vinis, & venereis, sed non quemadmodum oportet. Contra verò in tristitia. Non enim exuperantiam fugit, sed omnino. Nam non est exuperantiæ tristitia contraria, sed persequenti exuperantiam.

EXPLANATIO.

IN cap. 12. positum supra iam est, voluptates aliquas esse per se prorsus expetendas, cuiusmodi sunt honestæ, aliquas verò non esse per se optabiles, quales sunt delectationes corporis, & vniuersim eæ, quas expetit, & persequitur vir intemperans. Hæ quippe non sunt expetendæ per se, quia possunt esse non bonæ, turpesque sæpissime sunt. Sed quia sunt etiam interdum bonæ, quatendum hîc putat Aristoteles, qua ratione huiusmodi delectationes, quæ bonæ per se non sunt, aduentitiam nanciscantur aliquando bonitatem, honestæque dicantur: quidve sit causæ, cur vulgo hæ potius ac magis expetantur, quàm quæ veræ sunt, optabilesque per se. Ad cuius notitiam rei per quæstiones quatuor insistit, quarum primam hac prima capitis parte sic tractat. Aperit initio consilium suum, affirmans, dicendum, ac tamquam certum, explotatumque ponendum videri, delectationes quasdam esse bonas, quæ valde sint optabiles, expetendæque per se, cuiusmodi sunt, quæ capiuntur ex operibus virtutum, actionumque bonarum honestate. Eiusmodi autem non esse voluptates illas corporis, in quibus ipse quoque versatur intemperans, ac propterea non esse bonas, nec expetendas, optabilesque per se: quales sunt quæ ex immoderato cibo, potuque nimio percipiuntur. Quo posito, quæstionem inde nascentem soluendam, & profligandam proponit. Proponit autem hoc modo. Si delectationes corporis bonæ non sunt, sed malæ, quippe quas expetat & persequatur intemperans, si malæ, inquam, eiusmodi voluptates sunt, cur dolores, ac tristitiæ illis oppositæ bonæ non sunt? Malo enim contrarium est bonum, ac propterea si delectationes ex cibo potuque sunt malæ, dolor contra, & tristitia ex fame sitique percepta erit bona. Duplicem soluendi nodi rationem esse docet; ac primam quidem facit huiusmodi. Corporis voluptates ipsæ per se non modo malæ non sunt, sed aliquatenus, siue ad certum vsque aliquem terminum vsurpatæ, sunt bonæ: velut illæ, quas necessarias dicimus, & quibus ad tuendam singulorum vitam, aut ad communem conseruationem generis, indigemus. Quippe cibum, ac potum sumere necesse habent homines ad singulorum vitam retinendam, venereis vti ad genus ipsum conseruandum ac propagandum. Rectè namque monet hîc Liconiensis, voluptates capere venereas necesse non habere nisi eos, qui iure coniugij adiguntur ad liberos procreandos; cæteris eiusmodi necessitatem impositam à natura non sic esse, quemadmodum edendi, bibendique est prorsus imposita. Secundam quæstionis eiusdem soluendæ rationem, quam existimat Aspasius meliorem esse, sic instituit Aristoteles. Delectationes corporis bonæ quidem sunt, sed vsque ad aliquid, hoc est ad certum vsque aliquem terminum. Edere quippe, ac bibere, & ex cibo, potuque voluptatem sumere bonum est, si hoc intra fines, ac limites temperantiæ fiat, nec modus aut linea illa transiliatur, quam recta ratio designauit. Terminus autem hic ratione præscriptus videtur esse saturitas, cum vltra eam edendo

vel bibendo progredi, malum ac vituperabile sit: id quod demonstrat diuisione proposita quorumdam habituum, actuumque ab habitibus emanantium, quæ huiusmodi est. Habituum ac motuum, hoc est actuum ex habitibus prouenientium aliqui sunt, quo tum excessus est melioris, hoc est à meliori recessus. Qui enim per exuperantiam in iis habitibus, & actibus peccat, à bono, siue à meliore discedit, ideoque illius excessus & exuperantia nihil est aliud, quàm à bono siue à meliori discessio; sic prorsus, vt quo maior excessus, & exuperantia est, eo quoque deterior ipsa exuperantia sit, cum per eam longius, quàm per aliam à bono, siue à meliori discedatur. Edere namque, ac bibere supra satietatem, malum ac vituperabile est; quove maior edendi, bibendique est exuperantia, eo longior, ac vituperabilior excessus à bono, siue à meliori est. Alij verò sunt habitus, & habituum actus, quorum exuperantia non est excessus siue recessus à meliori; cum quo maior in ipsis excessus & exuperantia est, eo laudabilior, & honestior fit, vt in veritatis contemplatione perspicuum est. Non enim in ea potest esse quid nimium, & exuperantia illa, quæ fit excessus à bono, siue à meliori discessio: quia quò magis excrescit ea cognitio, eo præclarior habetur, atque præstantior. Quæ diuisio contractius explicari, planiusque sic potest. Habitus aliqui sunt, & habituum actus, quorum exuperantia vituperabilis est; qualis in edendo, bibendoque, aut in explenda libidine cernitur. Aliqui verò contra sunt, quorum exuperantia, non modo minime vituperabilis, sed maxime laudabilis est. Hæc eadem diuisio cadere in delectationes etiam ita potest, si dicamus, quasdam ex habitibus, actibusque voluptates oriri, ac sequi, quarum exuperantia, non mala & vituperabilis, sed bona & probabilis sit; qualis est summa illa, & velut exundans animi delectatio, quæ ab eximia quadã contemplatione veritatis existit, alias autem esse, quarum exuperantia haud dubiè sit vituperabilis, ac mala; cuiusmodi est ea, quæ in immodicis sensuum, corporisque voluptatibus cernitur. Atque id demum est, quod hac diuisione posita, demonstrare contendit Aristoteles. Conatur, inquam, ostendere, in delectationibus corporis exuperantiam, excessumque permagnum malum, & vituperabilem esse: idque duplici ratione sic conficit. Prima huiusmodi est. Actionum omnium humanarum ea conditio & ratio est, vt quarum exuperantia mala, & vituperabilis est, delectatio quoq; ex iisdem actionibus oriens, mala, & vituperabilis sit. Sed actionum humanarum, & operum, quæ sensibus exercentur, & corpore, quælibet insignis, ac notabilis exuperãtia vituperabilis ac mala est. Plus enim edere, vel bibere quàm postulet saturitas, inconcessæque veneri, vel etiam concessæ plusquam satis indulgere, vituperabila, ac malum est. Igitur exuperantia quoque delectationis ac voluptatis, quæ ab huiusmodi nascitur operibus, improba & vituperabilis est. Ex quo sequitur etiam illud, quod initio positum est, corporis voluptates non esse simpliciter, absoluteque bonas, sed solum intra certum aliquem terminum, modumque conclusas dici bonas posse; cuiusmodi sunt, quæ ex iusto cibo, potuque capiuntur. Secundam rationem in indicio quodam, ac signo ponit ab omnium dicto atque opinione petito. Nemo enim Socratem dicit prauum, quia cibo, ac potu idoneo, concessaque venere temperanter & moderatè perfruitur: id namque innatum omnibus, & insitum est, qui natura præditi sunt integra; sed tunc omnes appellant eundem improbum, cum insigni aliqua cibi potusque, aut veneris exuperantia delectatur. Tunc enim helluo dicitur, & ganeo, aliisque probrosis appellationibus insignitur. Hinc igitur etiam consequens est, easdem voluptates corporis, vbi moderatè capiuntur, & vbi eas oportet capere, non esse malas; malas autem esse cum excessum à mediocritate non exiguum & exuperantiam habent.

Contra verò in tristitia.] Quia dictum est in corporis voluptatibus solam exuperantiam, atque à mediocritate recessum esse vituperabilem, ac malum, censere posset aliquis, idem etiam de tristitia voluptatibus opposita dicendum esse, hoc est, tunc solum incontinentem, aut intemperatum habendum esse malum, ac vituperabilem, cum defugit exuperantem aliquam, eximiamque tristitiam; cum autem auersatur paruam, quàm intelligit etiam suæ voluptati esse contrariam, malum vituperabilemque non esse. Quod profectò cum omnium hominum iudicio pugnat, qui æque malum, ac vituperabilem putant intemperatum, cum ad capiendas immoderatas, ac nefarias voluptates exiguam paruamque declinat tristitiam; ac cum defugit exuperantem, & magnam. Soluit hanc quæstionem Aristoteles docens, longè aliam esse tristitiæ conditionem; cuius non solum exuperantia, sed quilibet gradus, ac pars inficit & corrumpit superuacaneam illam ac nimiam voluptatem, quam expetit intempe-

ratus. Neque enim is delectationem voluptatemque tantummodo quærit, sed ipsam exuperantiam voluptatis, quæ ab omni tristitia, quantumuis parua, non secus ac magna semper abhorret, adeoque non solum cum ingentem, insolitamque tristitiam, sed etiam cum exiguam, & vsitatam fugit, vituperatione dignus, ac malus existimatur.

PARS II. CAP. XIV. LIB. VII.

Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ τ' ἀληθὲς εἰπεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους· τοῦτο γὰρ συμβάλλεται πρὸς τὴν πίστιν· ὅταν γὰρ εὔλογον φανῇ, τὸ διὰ τί φαίνεται ἀληθὲς οὐκ ὂν ἀληθές, πιστεύειν ποιεῖ τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον· ὥστε λεκτέον διὰ τί φαίνονται αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ αἱρετώτεραι. πρῶτον μὲν οὖν δὴ ὅτι ἐκκρούει τὴν λύπην. καὶ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῆς λύπης, ὡς οὔσης ἰατρείας, τὴν ἡδονὴν διώκουσι τὴν ὑπερβάλλουσαν, καὶ ὅλως τὴν σωματικήν. σφοδραὶ δὲ γίνονται αἱ ἰατρεῖαι. διὸ καὶ διώκονται, διὰ τὸ παρὰ τὸ ἐναντίον φαίνεσθαι. καὶ οὐ σπουδαῖον δὴ δοκεῖ ἡ ἡδονὴ, διὰ δύο ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται. ὅτι αἱ μὲν, φαύλης φύσεώς εἰσι πράξεις, ἢ ἐκ γενετῆς, ὥσπερ θηρίου· ἢ δι' ἔθος, οἷον αἱ τῶν φαύλων ἀνθρώπων. αἱ δ' ἰατρεῖαι ὅτι ἐνδεοῦς, καὶ ἔχειν βέλτιον ἢ γίνεσθαι. αἱ δὲ, συμβαίνουσι τελεουμένων· κατὰ συμβεβηκὸς οὖν σπουδαῖαι. ἔτι διώκονται διὰ τὸ σφοδραὶ εἶναι, ὑπὸ τῶν ἄλλαις μὴ δυναμένων χαίρειν. αὐτοὶ γοῦν αὑτοῖς. δίψας τινὰς παρασκευάζουσιν. ὅταν μὲν οὖν ἀβλαβεῖς, ἀνεπιτίμητον. ὅταν δὲ βλαβεράς, φαῦλον· οὔτε γὰρ ἔχουσιν ἕτερα, ἐφ' οἷς χαίρουσι. τό, τε μηδέτερον, πολλοῖς λυπηρὸν, διὰ τὴν φύσιν· ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῷον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσικοὶ λόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὁρᾶν, τὸ ἀκούειν, φάσκοντες εἶναι λυπηρόν, ἀλλ' ἤδη συνήθεις ἐσμέν, ὡς φασιν, ὁμοίως δ' ἐν μὲν τῇ νεότητι διὰ τὴν αὔξησιν, ὥσπερ οἱ οἰνωμένοι διάκειται, καὶ ἡδὺ ἡ νεότης· οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν, ἀεὶ δέονται ἰατρείας. καὶ γὰρ τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ διὰ τὴν κρᾶσιν, καὶ ἀεὶ ἐν ὀρέξει σφοδρᾷ εἰσὶν· ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην, ἥ τε ἐναντία καὶ ἡ τυχοῦσα, ἐὰν ᾖ ἰσχυρά, καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται.

Quia verò non solum oportet verum dicere, sed etiam causam falsi (hoc enim confert ad fidem; nam cum rationi consentaneum id apparuerit, ob quod videtur verum esse quod non est verum, credere nos facit multo magis verum) idcirco dicendum est, cur videatur corporu voluptates optabiliores. Primum igitur, quia pellunt dolorem, & propter exuperantias doloris, quasi medela sit, voluptatem persequuntur exuperantem, atque omnino corpoream; vehementes autem sunt medicinæ: propterea etiam persequuntur, quia iuxta contrarium apparent. Ac non bonum igitur videtur voluptas ob hæc duo, sicut dictum est; quia aliæ quidem prauæ natura sunt actiones, siue ab ortu, quemadmodum bestiæ, siue ex consuetudine, vt improborum hominum: aliæ verò sunt medelæ, quia sunt indigentis; & habere melius est, quàm fieri: aliæ autem accidunt dum perficiuntur. Ex accidenti igitur bonæ sunt. Præterea persequūtur ipsas, quia vehementes sunt, ij, qui alijs non possunt gaudere. Ipsi igitur sibi ipsis sitim quamdam præparant. Quando igitur est innoxia, non est id culpandum; quando autem noxia, prauum est. Neque enim habent alia, quibus lætentur. Neutrum autem horum plerisque molestum est ob naturam. Semper namq; laborat animal, quemadmodum etiam naturales sermones testantur, videre & audire asserentes molestū esse, sed iam assueti sumus, vt aiunt. Similiter verò in adolescentia propter incrementum, perinde ac vinolenti afficiuntur: & iucundum sanè quiddam adolescentia est. Melancholici verò natura semper indigent curatione. Etenim eorum corpus morsu compunctum continenter perseuerat ob temperationem; semperque in appetitione vehementi sunt. Expellit autem voluptas dolorem, & cōtraria, & qualibet alia, si fuerit fortis: ac propter hæc intemperantes & praui fiunt.

EXPLANATIO.



RATIONES hic exponit, & causas, cur delectationes corporis optabiliores ac magis expetendæ vulgo videantur, quàm aliæ quælibet voluptates. Nam quia dictum supra iam erat, delectationes corporis haud semper bonas esse, sed bonas semper esse, honestasque voluptates intelligentis animæ, ex contemplatione veritatis, aut ex virtutum opere prodeuntes; quærendum hic iure putauit, quid causæ sit, cur homines capiantur, ducanturque potius voluptatibus corporis, quam delectationibus animi. Id igitur hoc loco quærit, atque ad quæstionem explicandam, decidendamque has tres super re proposita inuestigat rationes & causas: cur voluptates corporis omnium maxime videantur optabiles, & expetendæ: cur delectationes vniuersim bonæ non videantur: cur voluptates corporis censeantur omnium iucundissimæ. Aggreditur exquirere primam, altius ducens exordium, ac pronuncians, oportere eum, qui aliqua de re disputationem instituit, non modo solutionem quæstionis afferre, & quod verum est demonstrare, sed ipsam etiam aperire causam contrariæ falsitatis, hoc est ostendere, cur id, quod vero contrarium est, creditum ab aliquibus verum, ac pro certo compertoque habitum sit. Id quippe ad faciendam fidem rectem, quæ vera esse dicitur, ostendendā, & comprobandam ait conducere plurimum. Cum enim producitur aliquid, inquit, ad demonstrandum, cur id, quod verum non erat, pro vero tamen acceptum, & creditum sit, tum profecto magis, magisque in suscepta iam opinione firmamur, & veritati fidem longè maiorem adhibemus. Exponendam proinde rationem esse ait, quæ fucum facit, atque in speciem ostendit, corporis voluptates esse magis, quàm alias expetendas.

Consilio suo in hunc modum proposito, duas esse confirmat causas, cur plurimis delectationes corporis esse videantur optabiliores, melioresque quam cæteræ. Quarum prima huiusmodi est. Delectationes, quæ tristitiam depellunt aliquam, optabiliores, expetendæque magis videntur esse, quàm quæ nullam omnino depellunt. Illæ quippe, quæ tristitiam abigunt, expetuntur vt curationes, ac medicinæ aduersus ipsam tristitiam, ac dolorem: adeoque sicut ægrotus illud expetit, rebusque cæteris anteponit, quod ad morbum depellendum suum conducibile putat, nec alia curat medicamenta, ac de ipsis ne cogitat quidem, ita qui mœrore, ac tristitia tenentur, id solum cupiunt, ac quærunt, quod expellendæ tristitiæ remedium putant, idoneum; de reliquis nullam omnino curam cogitationemq; suscipiunt. Sed delectationes corporis, magnæ præsertim, copiosæque tristitiam ac dolorem eiusdem corporis amouent. Dolori enim, & tristitiæ contrariæ sunt; id verò, quod est alteri contrarium, cum eo se non conciliat, nec potest facere, quin illud expellat. Quapropter vbi corporis apparent voluptates, ibi tristitia & dolor esse desinant necesse est; quòve maiores fuerint delectationes, & vehementiores, eo maiorem è corpore dolorem expellent, & indigentiam, à qua dolor, ac tristitia nascitur. Quo fit, vt summas, ac vehementissimas quærant homines voluptates, quia putant, earum beneficio summam tristitiam, summamque à se indigentiam submouere se posse: id quod cernitur in famelico ac sitiente, qui cibo potuque satis expleri vix queunt, dum summas, copiosasque in eo genere voluptates exquirunt ad tristitiam illam simul totam funditus extrudendam. Neque verò hæc vna solum est causa, cur voluptates corporis ita putentur expetendæ; sed illa præterea, quòd collatæ cum contraria tristitia, & prope illam positæ, maiores, & meliores, quàm veræ esse videantur. Quod si tota hæc Aristotelis ratio explicanda planius sit, explicabitur eo modo, quo illam sic exposuit D. Thom. Corporis voluptas, & delectatio, quanquam re vera non est optabilior aliis voluptatibus intelligentis animæ, tamen omnium maxime videtur optabilis, quia medela quędam tristitiæ est. Medetur autem tristitiæ per exuperantiam: non enim quacumque delectatione tristitia tollitur, sed multa, magnaque, & quodammodo vehementi. Quæ profecto causa est, cur omnes non modo voluptatem, sed ipsam quoque voluptatis exuperantiam velint, quæ ad depellendam porrò tristitiam valentior est, quam sola voluptas. Ex hoc autem ipso, quod delectationes, medelæ curationesque tristitiæ sunt, fit, vt etiam sint ad permouendum animū efficaces, ac vehementes, & eo

quidem potentiores, efficacioresque, quo tristitia ipsis contraria nos magis excruciat. Itaque voluptates ac delectationes, quod ad efficacitatem attinet, non modo spectandæ sunt ex ipsarum natura, & intima vi, sed etiam ex contrario, quod expellunt. Magis enim apparent, videnturque longè maiores vbi iuxta contraria posita sunt; quod experimento probamus, cum magna perciti siti, bibendi voluptatem existimamus ampliorem esse, quam ante, cum siti vel nulla, vel non ita magna stimulabamur. Quapropter ij, qui delectationem in potu maiorem quærunt, sibi sitim præparant, inquit Aristot. sitis enim ex abstinentiâ collecta, facit, vt potu plus delectentur. Id, inquam, delectationes corporis habent proprium, vt tristitiæ medicinam faciant, ac dolorem abstergant. Delectationes autem intelligentis animæ, cuiusmodi sunt, quæ ex contemplatione percipiuntur, nullam depellunt tristitiam, cum contemplationi, ac scientiæ nulla tristitia contraria sit: quia qui contemplationis & scientiæ iam habitu perfecto pollet, non angitur inter agendum, sicut igitur is, qui voluptates corporis expetit. Expetit enim, & quærit quod concupiscit. Cupiditas verò cum dolore semper est, cum videat sibi deesse quod expetit: quod explicabitur amplius in lib. 10. Cum ergo corporis delectationes dolori, tristitiæq; medeantur, & eam abigant; aliæ verò intelligentis animæ voluptates tristitiam nullam doloremve depellant, factum est, vt vulgo plerique homines qui solum iis oblectari soliti rebus sunt, quæ sensibus obiacent: eas autem, quæ sensus effugiunt prorsus ignorant, facile iudicent, optabiliores esse voluptates corporis, quàm alias, quantumuis magnas, animoque iucundas delectationes.

Ac propter hæc duo, &c.] Dixit quid causæ sit, cur ipsæ corporis voluptates vulgò putentur optabiliores esse, quàm aliæ; rationem nunc exponit ostendentem id verum non esse, hoc est corporis voluptates non esse plusquàm alias expetendas. Ait igitur esse duo, siue duas rationes, & causas, cur voluptates corporis non sint magis expetendæ quàm aliæ; quarum prima est, quòd inter voluptates corporis aliquæ sint naturaliter improbæ, prauæque, quales sunt illæ, quæ ex improbis prauisque sequuntur operibus, quæ à nonnullis eliguntur & exercentur, vel ob prauam naturæ constitutionem, vt de feris quibusdam hominibus diximus, vel ob inueteratam consuetudinem, vt cernitur in vitiosis & improbis viris ex habitu diuturno, qui altera natura siue quædam in naturam conuersio dicitur. Altera verò ratio est, quòd ex eisdem voluptatibus corporis quædam sunt veluti medicamenta: medicamenta verò non congruunt nisi defectu laborantibus, & perfectione indigentibus. Nemo quippe cibo, quo non indiget, delectatur: adeoque delectatio, quæ capitur ex cibo, eius medicina tristitiæ est, quæ ab inedia nascitur, & fame. Accidunt igitur huiusmodi delectationes iis, inquit, qui perficiuntur, hoc est iis, qui adhuc perfectionem desiderant aliquam, & ad eam contendunt. Et quoniam longe melius est, id habere, quod est iam perfectum, quàm quod perficitur, & adhuc fit; perspicuum est, huiusmodi corporis delectationes haud esse simpliciter, ac per se bonas, sed ex accidenti, hoc est, ob indigentiam. Quod enim est per se bonum, est bonum omnibus; hæ verò voluptates, quia medicinæ sunt, non omnibus bonæ sunt, sed indigenti solum, & ægrotanti. Cum igitur ex corporis voluptatibus aliquæ sint prauæ, vel naturaliter, hoc est existentes ex operibus alicuius naturæ ferinæ, vel ex peccandi consuetudine diuturna, aliquæ verò, quæ percipiuntur vt medicinæ ab indigentibus, ac propterea non per se bonæ, consequens est, falsò putari ac dici, corporis voluptates optabiliores, ac magis expetendas esse quàm cæteras. Est enim hic Aristoteli consilium tum confutare id quod falsò dicebatur ab aliis, tum rationes ipsas, cur idem dicebatur, euertere. Itaque posset hoc breuius, & contractius ita concludi. Delectationes, quæ sunt aliis optabiliores, siue omnium maxime optabiles, & expetendæ, sunt bonæ simpliciter, ac per se. Non enim possunt cunctis aliis delectationibus anteponi, nisi bonæ simpliciter ac per se sint. Sed ex delectationibus corporis aliquæ prauæ sunt, aliquæ medicamenti locum obtinent, quæ non omnibus, sed solum indigentibus bonæ sunt, ac propterea non per se sunt bonæ. Igitur optabiliores aliis, aut maximè omnium optabiles expetendæque non sunt.

Præterea quia vehementes sunt, eas persequuntur.] Confutata iam opinione, ac prima illa opinionis ratione, quæ fucum facit iis, qui iudicant, voluptates corporis esse plus expetendas optabilesque quàm cæteras, alteram nunc proponit, quæ in errorem eosdem facile perducit, sed antequam proponat, vult vnum haberi pro ex-

plorato atque comperto, hoc est, omnes homines aliqua indigere delectatione, & eam ad exigendam vitam prorsus efflagitare. Idque demonstrat verè dici cum de hominibus vniuersim, tum de aliquibus nominatim, veluti de iuuenibus, & iis, qui atra bile vel melancholia laborant. Et vniuersim quidem hoc modo. Cuncti prorsus homines, quibus acciderunt aliquando dolores, ac tristitiæ corporis, aliqua indigent eiusdem corporis voluptate, quæ dolori, tristitiæque medicinam faciat. Nam quicumque in corporis dolore, tristitia que versatur, necesse habet aliquod adhibere remedium, quo dolor expellatur, ne ipsa dolori tandem natura succumbat, & omnino conficiatur. Remedium autem vllum, ac medicina dolori non suppetit, nisi à contraria voluptate, omnes igitur homines, quibus accedit aliquis dolor, & tristitia corporis, voluptate corporis indigent, vt salutem, vitamque tueantur. Sed omnibus hominibus accidit eiusmodi dolor atque tristitia: quia omnibus hominibus accidit labor inter agendum, & vigilandum. Cum enim vigilant, sentiunt. Sentire semper est cum labore, vt in sermonibus, hoc est in disputationibus de rebus physicis asseritur, inquit. Asseritur autem id ab eodem Aristot. in lib. de somno & vigilia, vbi docet, animal indigere somno, ac dormire prorsus oportere ad leuandum laborem, tædiumque ab iis, quæ videntur & audiuntur, illi continenter infusum. Labor verò, ac tædium dolor & tristitia est. Quare in lib. 2. de an. scriptum reliquit, ipsum cernere, & audire non vacare dolore. Quos labores, doloresque Hippocrates in lib. 2. de Diæta, κατὰ φύσιν, hoc est secundum naturam, & Aristoteles hic διὰ φύσιν, hoc est propter naturam siue per naturam appellat. Quod si dicas, haud semper in vigilia nos laborem corporis, tristitiamque percipere, respondet Aristoteles, idcirco nos defatigationem, doloremque non semper sentire, quod pati soliti simus, & laboribus illis doloribusque simus iam assueti; idque Physicos ita tradere. Nam tametsi videre, audire, tangere, vniuersimque sentire, vel sensibus vti, iucundum est, tamen id absque labore, ac defatigatione non esse, vel ex eo nos intelligimus, quod nemo queat assiduè, continenterque aliquid quantumuis iucundum percipere, ipsosque sensus sic exercere, vt identidem, ac subinde quiescere, ac dormire necesse non habeat. Quod si dicas iterum, inter sentiendum oblectari hominem, & voluptatem capere ipso quoque sensu, dum videt, audit, tangit, gustatque quod visu, auditu, tactuque, vel gustatu iucundum, ac suaue est, respondere etiam iterum debet, eumdem hominem videndo, audiendo, tangendo, gustandoque quod ad corpus & organa corporis attinet, laborare, defatigarique, ac lassescere; quod est affici dolore, atque tristitia: sensus enim vigilantis animalis, ac re ipsa actuque sentientis in labore, molestiaque versatur; sed tamen homo ipse ob cognitionem sentientis animæ, delectationem haurit aliunde. Itaque simul, eodemque tempore idem homo vigilans, & sentiens voluptatem aliquam sensus afficientem, & tristitiam aliquam sensus eosdem non attingentem percipit. Quod factu difficile in homine non est, in quo varietas est partium diuersarum. Sic igitur est demonstratum, homines vniuerse, generatimque, absque delectatione consistere non posse, quia sine laboris intercapedine, ac sine quiete non possunt esse. Quies autem, ac somnus delectationes sunt.

Sequitur, vt ostendatur, aliquos nominatim inter homines esse, quibus necessaria voluptas, atque oblectatio sit. Hos primo quidem ait esse adolescentes, & eos, quibus ipsum corpus in incremento est: cuius causa necesse habent plurimum cibi sumere, & inde plurimum quoque voluptatis capere. Quin iisdem adolescentibus ob ipsum incrementum corporis, in quo versantur, plurimæ sunt sensuum, humorumque motiones, quibus vruntur & æstuant, extimulanturque commoto calore, atque spiritibus, haud secus, ac ebrii, vbi vino fortius incaluerint. Itaque ad epulas, ad ludos, ad iocos, ad spectacula, ad omne genus voluptatis, ac præsertim ad amores confugiunt; vt idem pluribus docet Aristoteles in rhetoricis. Ait enim, adolescentes estuare cupiditatibus omnibus, & voluptates vniuersas quidem expetere, sed potissimum venereas. A quibus eos enixe conatur auertere Christiana Religio; sed Romanorum veteres, meretricios amores adolescentibus impune permissos, & concessos voluerunt; ne flagitium in coniuges alienas admitterent; quod in primo sermonum his nos versibus docet Horatius.

Quidam notus homo cum exiret fornice, macte
Virtute esto inquit; sententia dia Catonis.
Nam simul ac venas inflauit tetra libido,

Huc iuuenes æquum est descendere, non alienas
Permolere vxores.

Huc accedit, quod iuuentus ipsa per se iucunda est, inquit, hoc est in lætitiam ac festiuitates naturâ, atque ex inductione quadam illius ætatis effusa. Qui autem constituti sic sunt, absque voluptate vitam degere, ac promouere non possunt. Alios, quos voluptatis indigentes, eandemque præter cæteros postulantes facit, ait esse, qui constitutione corporis, humorumque complexione præditi melancholica sunt. Sed melancholicos hic, vt monet Aspasius, appellat, quos cholericos potius dicere soliti sumus, hoc est eos qui bile abundant atra, & humorum temperatione sunt calida, siccaque. His enim, inquit, idem Aspasius, cholera maximè calida, & ardentissima est, consumens, confestimque conficiens inuenire cibaria: ideoque ne ipso demum exhausto ventre, bilis quæ inibi continetur, exurat viscera, opus habent identidem, ac subinde cibo potuque repleti. Est enim eiusmodi constitutio corporis, quodammodo morosa, & sic mordicans, vellicansque hominis appetitionem, vt cibo, ac potu satiari vix possit. Indigent ergo qui temperamentum eiusmodi nacti sunt, voluptate, quæ capitur ex cibi potusque copia, sine qua corpus adolescere, augerique iusta magnitudine non posset. Itaque tum homines vniuersim omnes, tum aliqui nominatim, hoc est adolescentes, & melancholici, voluptatibus, ac delectationibus vti necesse habent, si suæ succurrere indigentiæ, tuerique se velint, & conseruare. Voluptas enim, inquit, magna, & exuperans expellit exuperantem tristitiam illi contrariam. Quod si tristitia non habeat exuperantiam, sed contingens sit, hoc est sit ea, quæ solita est plerumque contingere, depellitur etiam à voluptate, perinde ac si dicere planius velit, voluptatis magnæ illam vim esse, vt tam magnam, quam consuetam, communemque tristitiam abigat, ac propterea medicamentum idoneum melancholicis afferat. Quo posito, ait Aristoteles, id etiam esse causæ, cur aliqui putent, optabiliores esse voluptates corporis quam animæ, quod cum homines delectationis prorsus indigeant, nec absque voluptate vitam exigere queant, voluptates autem corporis vehementissimæ, & quodammodo rapacissimæ sint, & sint omnino paucissimi, qui ex contemplatione, ac cogitatione rerum capere voluptatem, aut sciant aut queant, factum sit, vt vulgo voluptates corporis perinde ac si maxime optabiles essent, ipsasque vincerent suauitate delectationes animi, summa voluntate ab omnibus expetantur.

PARS TERTIA CAP. XIV. LIB. VII.

ΑΙ δ' ἄνευ λύπης, οὐκ ἔχουσιν ὑπερβολήν. αὗται δ' αἱ τῶν φύσει ἡδέων, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἡδέα τὰ ἰατρεύοντα· ὅτι γὰρ συμβαίνει ἰατρεύεσθαι τοῦ ὑπομένοντος ὑγιοῦς πράττοντός τι, διὰ τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι. φύσει δ' ἡδέα, ἃ ποιεῖ πρᾶξιν τῆς τοιᾶσδε φύσεως. οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτό, διὰ τὸ μὴ ἁπλῆν εἶναι ἡμῶν τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναί τι καὶ ἕτερον καθὸ φθαρτά· ὥστε ἄν τι θάτερον πράττῃ, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν. ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ, οὔθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον· ἐπεὶ εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ Θεὸς

QVæ verò voluptates absque dolore sunt, non habent exuperantiam. Hæ autem sunt ex rebus natura iucundis, & non ex accidenti. Dico verò ex accidenti iucunda, quæ medentur. Quia enim accidit, vt medicina fiat, eo, quod sanum permanet, aliquid agente, propterea iucundum videtur esse: natura autem iucunda quæ efficiunt actionem talis naturæ. Nihil autem idem semper est iucundum, propterea quod non simplex est nostra natura, sed inest in ea quiddam etiam diuersum secundum quod mortalia corruptioni obnoxia sunt. Itaque si quid alterum agat, hoc alteri naturæ præter naturam est? cum autem æquantur, neque molestum videtur, neque iucundum id quod agitur. Quandoquidem, si alicuius natura simplex sit, semper eadem actio iucundissima est. Propterea Deus

ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας· καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν, ἢ ἐν κινήσει· μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύτατον κατὰ τὸν ποιητήν, διὰ πονηρίαν τινα· ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονηρὸς· καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἁπλῆ οὐδ' ἐπιεικής. περὶ μὲν οὖν ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας, καὶ περὶ ἡδονῆς, καὶ λύπης εἴρηται· καί τι ἕκαστον. καὶ πῶς τὰ μὲν, ἀγαθὰ αὐτῶν ἐστι· τὰ δὲ, κακά· λοιπὸν δὲ καὶ περὶ φιλίας ἐροῦμεν.

semper vna, & simplici gaudet voluptate. Non enim solum motionis est operatio, sed etiam immobilitatis: & voluptas magis in quiete est, quam in motu. Mutatio autem rerum omnium dulcissima est ex poëta ob prauitatem quamdam. Sicut enim vir improbus mutabilis est, ita etiam natura indigens est mutationis. Non enim est simplex, neque proba. De continentia igitur, & incontinentia, & de voluptate, ac tristitia dictum est. Et quid vnumquodque; & quomodo hæc quidem bona ex ipsis sunt, hæc verò mala. Quod reliquum autem est, etiam de amicitia differemus.

EXPLANATIO.



DECERNIT in hac vltima capitis parte de quæstione, cuius causa superiora de voluptatibus corporis, & animi disputata iam sunt. Præcipua enim in hoc dubitatio est, optabilioresne sint delectationes corporis, an intelligentis animæ voluptates. Statuit igitur primum, voluptates animi esse meliores, & magis expetendas, quam delectationes corporis. Deinde rerum duarum quæ sæpè in humanis voluptatibus accidunt, edocet nos rationes & causas.

Primum hac ratiocinatione demonstrat. Delectationes quæ sunt absque tristitia, meliores, optabilioresque censeri debent, quàm quæ cum dolore, ac tristitia permistæ sunt. Vbi enim duo inter se contraria conferuntur, illud ex ipsis existimatur melius, ac perfectius esse, quod alteri contrario minus admistum est, vt cernitur in igne, cuius calor ideo perfectissimus est, quia frigoris habet nihil; & in niue, cuius candor item præstantissimus est, quia ex nigro colore nihil habet infusum. Sed corporis delectationes cum tristitia, & dolore permistæ sunt, delectationes autem intelligentis animæ omni dolore, ac tristitia vacant. Id quod Eustratius, aut Aspasius interpres explicat in hunc modum. Si quis esurit, inquit, tristatur primum dum cibum, qui abest, auidè concupiscit, nec tristitiam abigit, nisi cum cibo iam præsente delectatur. Itaque huiusmodi voluptas absque tristitia, dolorisque admistione non est. Voluptates verò intelligentis animæ, quæ ex contemplatione nascuntur, præeuntem tristitiam, doloremque non habent. Neque enim qui contemplatur, antequam contemplationem ipsam aggrediatur, afficitur aliqua tristitia, sicut afficitur ille, qui fame cruciatur antequam edat, & è cibo capiat voluptatem. Aliis quoque rationibus hoc idem ostendit Aristoteles. Quarum prima hæc est. Delectationes, quarum exuperantia non modo non est vituperabilis, sed quo maior est, hoc etiam laudabilior, & melior est, optabiliores; ac meliores iis sunt, in quibus exuperantia damnatur, & prorsus accusabilis est. Sed in delectationibus animi exuperantia non modo accusabilis, vituperabilisque non est, sed etiam est laudabilis: & quo est maior, & amplior, eò laudabilior, atque honestior est; cum nemo in contemplando, atque intelligendo sic delectetur, vt ob exuperantiam reprehendatur, sed quo plus intelligit, & contemplatur, maioremque ex intelligentia voluptatem percipit, hoc melior, atque præstantior sit: nemoque ita fit iustus, aut religiosus, nec tam magnam ex vsu iustitiæ, ac Religionis exercitatione delectationem hauriat, vt eo nomine non modo non vituperetur, sed non eo melior, ac præstabilior sit, quo magis ex ipso virtutis opere delectatur. In delectationibus autem corporis exuperantia facile deprehenditur, ac si magna sit, & supra modum excedens, non modo vituperabilis est, verum etiam infamiam inurit, ac turpissimam ignominiam parit. Famosus enim ac turpis efficitur, despiciturque à bonis viris, atque ab omnibus exploditur qui libidinis, & gulæ notabilem contume-

liam subit. Delectationes igitur animi optabiliores, ac plus expetendæ sunt, quam corporis voluptates.

Secunda ratio. Delectationes animi ex iis capiuntur rebus, quæ iucundæ per se; ac secundum naturam sunt. Sumuntur enim ex intelligentiæ, moraliumque virtutum operibus, quæ propria sunt hominis, qua parte homo est; ac propterea secundum naturam hominis sunt. Vnicuique verò sua ipsius propria, & naturalis actio iucunda est, vt in equo cernimus, cui iucundum est currere, & in cane, cui venatus, & inaue, cui volatus & cantus iucundus est. Delectationes autem corporis in iis positæ rebus sunt, quæ sunt tantum ex euentu iucundæ. Cuiusmodi videmus ea esse, quæ medicamenti vim quandam obtinent, atque indigentiam aliquam tollunt: qua sublata, iucunda non amplius sunt. Qualis est cibus, & potus; qui tamdiu sunt iucundi, quamdiu famem sitimque sentimus, & quoad vtramque indigentiam per satietatem expellimus: adeoque non semper, nec per se, vel secundum suam ipsorum naturam, sed ex euentu, hoc est propter indigentiam iucundi sunt. Quin ipsa quoque adhuc præsente indigentia, iucundi non semper sunt. Vbi enim vis, quæ nos alit ac nutrit, infirmior ex morbo aliquo est, non modo cibus, ac potus delectationem, voluptatemque non affert, sed insuauis etiam est, & amaritie nos, ac tristitia plurimum afficit. Cum ergo delectationes animi ducantur ex iis, quæ per se semper, ac secundum suam ipsorum naturam iucunda sunt, delectationes autem corporis versentur in iis, quæ solum ex euentu, nec semper, sed certo quodam tempore sunt iucunda, planissime constat, delectationes animi esse præstabiliores, optabilioresque, ac magis expetendas, quam corporis voluptates.

Non semper autem idem iucundum.] Explicat nunc quæstiones duas existentes ex iis, quæ humanis voluptatibus accidunt. Prima est. Cur nihil genere idem aut specie, semper, & quocumque tempore iucundum sit. Secunda. Cur hominis ea conditio sit, vt rerum iucundarum varietate delectetur. Prioris solutionem quæstionis ex ipsius natura repetit hominis, quæ minimè simplex est, sed duplex, ex anima videlicet, & corpore composita, adeoque ex vno in aliud subinde mutabilis est. Alio namque modo paratus est homo secundum animam, aliò secundum corpus; fitque propterea, vt quæ illi secundum animam iucunda sunt, velut intelligere, cogitare, contemplari, eadem secundum corpus insuauia, & laboriosa sint ob phantasiam, quę laborat dum subseruit intelligentiæ: contraque illa quæ iucunda secundum corpus sunt, secundum animam sint iniucunda, cuiusmodi est edere vel bibere, vel venereis operam dare. Hæc, enim, quæ suauissima corpori accidunt, sunt intelligenti animæ permolesta, cuius intima vis, & natura contemplationem vsumque virtutis exposcit. Fieri ergo potest, vt opus aliquod agat homo, quod ei secundum eamdem animam sit naturale, sed idem tamen contra naturam corporis sit, agatque contra quod corpori placet, sed displicet animæ. Cur ergo non idem semper, sed nunc vnum, nunc aliud homini iucundum sit, hanc esse causam Aristoteles ait, quod aliud animæ placeat, aliud corpori, nec vtrique idem placere prorsus, & esse iucundum vmquam possit. Nam tum etiam, cum ambæ hominis partes, inquit, animus videlicet, & corpus exequatæ sic sunt, vt vnum ab alio non sit alienum, id quod earum vni est suaptè natura iucundum, alteri non quidem iucundum erit, sed tantummodo non iniucundum & graue. Corpori quippe, quantumuis ab animo in potestatem redacto, iucunda profecto non est contemplatio, sed tamen ne grauis quidem, ac tristis est. Ex quibus id consequens esse vult, vt si alicuius natura simplex sit, ac minime composita, eadem ei semper actio iucunda sit. Eiusmodi solum Deum ab omni concretione, vel compositione solutum ac liberum esse ait, qui propterea vna semper, eademque voluptate, hoc est sui ipsius amore, & cognitione potiatur, in qua simplex, & summa posita oblectatio est. Neque verò dici contra potest aliquid ex eo, inquit, quòd in Deo nulla mutatio, vel motus sit: quia delectatio non solum in motione, sed etiam in quiete consistit. Immo vero magis in quiete, quam in motu videtur esse posita, cum ea, quæ in quiete percipitur, absolutior, & perfectior sit. Quippe nomen ipsum delectationis, eiusque significatio nominis statum quemdam, quietemque cupiditatis indicare videtur: cum in eo adipiscendo quod cupimus, moueamur, & laboremus, sed eo iam adepto quiescamus, quod est voluptatem capere, ac delectari.

Altera fuit quæstio: cur tantopere multiplici rerum iucundarum varietate delectemur. Respondet nunc, & rem decernit ex dicto, sententiaque cuiusdam poëtę, cuius

vox illa fuit, rerum mutationem esse suauissimam, & charissimam homini. Euripidis hoc esse pronunciatum opinantur aliqui: apud quem inducitur Electra, quæ Oresti germano fratri furijs agitato diligenter adsistat, sua eum ope recreans, reclinans, alleuans, impedes erigens, ac sistens. Cum enim illum tandem aliquando sedasset, & ita composuisset, vt quietus iam esset, sic eumdem alloquitur.

Η χρῄζεις γαίας ἁρμόσαι πόδας θέλεις.
Χρόνιον ἴχνος θείς; μεταβολὴ πάντων γλυκύ.

Vis super terram sistere demum pedes
Longum post tempus vestigium ponens? omnium quippe rerum vicissitudo dulcis est.

Quod si explicanda etiam ratio sit, cur mutatio, & rerum quantumuis iucundarum vicissitudo dulcissima homini sit, ait esse referendam in vitium, imperfectionemque naturæ. Sicut enim vir vitiosus ingenio mobili, ac mutabili semper est, sic ea natura, quæ mutationem ac vicissitudinem postulat, vitiosa, atque imperfecta est. Vitium autem eiusmodi atque imperfectio nascitur ex eo, quod non simplex, sed composita sit. Vbi enim compositio est, non mutatio solum, sed interitus & corruptio est.

EPILOGVS.

1. *Necessariæ voluptates, bonæ dicendæ sunt; quia quòd non est malum, videtur bonum, & quia ad certum vsque terminum vsurpatæ, vituperabiles minime sunt, nec in ipsis aliud, quam exuperantia reprehenditur & nimium, à quo solum vir bonus abhorret.*
2. *Vir autem prauus contra in dolore se habet. Non enim solum doloris exuperantiam sed omnino dolorem ipsum, ac tristitiam fugit.*
3. *Cur autem corporis voluptates optabiliores, & magis expetendæ videantur, quam delectationes animi, ea ratio est, quod dolorem depellant, sintque validæ quædam vehementesque dolorum medelæ.*
4. *Sed optabiliores non sunt: quia ex euentu, hoc est ob indigentiam tantummodo bonæ sunt, & optabiles; qua sublata, non amplius expetuntur: ac sine tristitia, & dolore non sunt.*
5. *Delectationes animi meliores, optabilioresque sunt, quam corporis voluptates. Sunt enim absque tristitia, nec exuperantiam habent.*
6. *Nulla res, quantumuis iucunda, perpetuò nos, assiduéque delectat. Quia nostra ipsorum natura simplex non est, mutationique, ac vicissitudini est exposita.*

QVÆSTIO VNICA.

IN CAPVT XIV. LIBRI VII.

An corporis voluptates meliores, atque optabiliores sint delectationibus animi.



DMIRARI quispiam possit, cur id quasi dubium proponatur, quod explicatissimum videtur esse, atque omnibus in confesso. Nemo enim super hac re rogatus, non illico responderit, intelligentiæ voluptates longe meliores atque optabiliores esse quam delectationes; quarum corpus, ipsiusque sensus corporis participes sint. Sed res tamen quæstionem & disputationem postulat, vt aliquæ rationes ostendent, quas via & ordine sic proponemus.

Prima. Id quod naturæ videtur esse, naturæque consentaneum opus, optabilius, ac melius est, quam quod videtur accidere præter naturam, ipsique naturæ dissentaneum esse. Delectationes autem intelligentis animæ præter naturam euenire videntur: voluptates corporis ac sensuum, opus quoddam naturæ, ipsique naturæ consentaneæ videntur esse. Illud namque præter naturam accidit, aut casu, quod paucioribus, aut paucissimis hominibus euenit: illud vero secundum naturam, quod euenit pluribus, aut vniuersim omnibus. Sed pluribus, &

omnibus vniuersim id euenit, vt voluptatibus delectentur corporis, paucioribus, siue paucissimis, vt delectentur voluptatibus animi. Ergo voluptates corporis opus naturæ sunt, naturæque magis consentaneæ quam voluptates intelligentis animi. Secundæ Id quod potentius est videtur esse melius, & optabilius; cum id quod in aliquo rerum genere potentissimum est, sit in eodem genere etiam optimum, vt cernimus in omnibus rebus, quæ principatum obtinent, ac dominantur. Fortiores enim sunt, & potentiores iis, in quas ipsæ dominatum habent, & potestatem Sed voluptates corporis potentiores, quam delectationes intelligentis animi sunt. Dictum enim supra est ex Homero ab Aristot. in hoc septimo libro, venereas voluptates furari mentem hominis quantumuis accurati, & sapientis: & in earumdem vsu voluptatum nihil prorsus homines intelligere, vel cogitare, sed à mente, ac ratione quodammodo abalienari, iisque similes esse, qui Epilepsia, seu morbo comitiali corripiuntur. Nihil autem eiusmodi possunt agere delectationes animi, nec tantam habent efficacitatem, ac vim. Igitur voluptates corporis optabiliores, & meliores sunt, quam animi delectationes, cum maiores, ac potentiores sint vt intelligitur ex effectu, & ex eo, quòd id, quod maius in aliquo genere, ac potentius est, melius etiam in eodem genere, atque optabilius sit.

Sed aliter hîc & in lib. 10. decernit Aristoteles. Docet enim, animi voluptates esse præstabiliores, optabilioresque, quam corporis. Itaque plurimi simpliciter, ac plane quæstioni respondent, id affirmantes, quod apud Aristotelem expressum vident. Sed Buridanus mauult rem totam ita distinguere & explanare. Intelligentis animæ cognitio latissime patet: pertinet enim ad ea quoque, quæ percipit anima sentiens, atque ad alia longe plurima; nec sua solum intelligit, sed complectitur etiam aliena. Duplex igitur esse potest intelligentis animę delectatio: vna quidem in iis posita, in quibus ipsa quoque sentiens anima versari cognoscendo potest, altera versans in iis, ad quæ sentientis animæ cognitio non accedit. De prioribus intelligentis animæ delectationibus, hoc est de iis, quæ percipit intelligentia ex illis quoque rebus, quæ ab anima sentiente cognoscuntur, duo pronuncianda videntur: quorum

Primum est. Huiusmodi delectationes animę intelligen[illegible] in homine probo, ac virtute prædito sint, [illegible]es profecto sunt, quam sint in eodem hom[illegible] voluptates corporis, vt multiplici demonstrari ratione facile potest: quarum prima petitur à cognitione, ex qua delectatio sequitur, & à facultate siue potentia, quę ex cognitione delectationem capit. Cognitio enim intelligentis animæ præstantior, & melior est cognitione sentientis, quia perfectio quædam est præstabilioris potentiæ. Secunda ratio ducitur ab ipsius natura delectationis & cognitionis, ex qua delectatio nascitur, & à potentia, quę delectationem percipit. Illa quippe delectatio melior, atque optabilior est, quæ minus est contraria dolori, tristitiæque permista. Sed intelligentis animæ delectatio non habet sibi coniunctam, aut ex se consequentem vllam tristitiam propter defatigationem aliquam, & laborem, qui subeundus in delectatione percipienda, vel post delectationem perceptam sentiendus sit. Nam intelligentia, quoniam abstracta quædam facultas est, non laborat cognoscendo, nec fatigatur. Delectatio verò sentientis animæ necessario habet ex defatigatione, ac labore, vel sibi connexam, permistamque, vel consequentem saltem ex se tristitiam & dolorem, vbi præsertim diutius perseueret, ac perpetua sit. Sensus enim sentiendo laborat, ac lassescit, ideoque requiete indigemus aliqua per somnum, ac ludum, vt supra diximus. Tertia sumitur ex eius conditione rei, quæ dominatur, & ex eius, quæ dominanti subijcitur. In bonis quippe rebus semper id, quod dominatur, & dirigit, melius eo est, quod subijcitur imperanti, ac dirigenti. Constat autem, apud probos, & virtute præditos homines intelligentiam atq; intelligentem appetitum obtinere principatum in sensus, atque in sentientem ipsam animi facultatem, ac propterea dirigere, moderari, atque in officio habere delectationes corporis, ac sensuum. Cum ergo in bonis viris, intelligentis animę cognitio ex qua delectatio nascitur, sentientis animæ cognitione sit melior, & delectatio quidem intelligentię sit eius expers doloris, atque tristitię, cuius ipsa delectatio sensuum necessariò particeps est; cumque delectationes animi, quæ percipiuntur à bonis dominentur iis, quæ percipiuntur à sensibus, consequens est, in iisdem probis, ac bonis viris delectationes intelligentiæ meliores, & præstantiores esse voluptatibus corporis.

Dicendum contra deinde est; in vitiosis hominibus delectationes intelligentiæ prauas, malasque peiores esse, quam corporis, ac sensuum voluptates prauas item ac malas. Id enim de vtrisque delectationibus improbis accipiendum est. Nam alioqui potest in vitioso esse aliqua intelligentię corporisq; delectatio minime mala, ideoq; monendū videtur, comparationem hîc esse nominatim inter vtrasq; delectationes accusabiles, & malas, cum quęritur vtra sit peior. Dicimus igitur, intelligentię, siue intelligentis animę delectationes improbas in homine vitioso deteriores esse voluptatibus corporis itē malis, quę ab eodē homine vitioso percipiuntur: quod demonstratur hac ratione. In iis, quę mala sunt, semper id, quod est pręcipuum, ac principatū habet in alia, peius est, ac deterius, quam ea, quę illi subijciūtur, & quodammodo subseruiunt Sed intelligentia, & voluntas principatum obtinent in appetitionem ac sensus. Igitur intelligentia, & voluntas si aliquando improbę fiant, peiores, ac deteriores sunt, quā sensus, & appetitio. Ex quo illud est consequens, vt earum actus, delectationesq; deteriores etiam sint, quam actus, delectationesq; animę sentientis, & appetitus. Quod si dicas, in vitiosis hominibus omnem peruerti ordinem, animęque sentientem atq; appetentem partē imperare intelligenti, & in eam dominatum exercere, adeoq; ex proposita ratione non sequi, in hominibus improbis, ac vitiosis sensum esse deteriorē quam intelligentiam. Sensus enim in ipsis, intelligentię dominatur, & voluntati. Si hoc, inquam, contra dicatur, respondendum id erit; in iis, qui vti ratione possunt, hoc est

ratione

ratione non impedita prædite sunt, numquam re vera dominari sentientem animæ partem intelligenti; cum nostræ ipsorum actiones semper sint in potestate voluntatis: quia semper ratio, & voluntas verè, ac re ipsa possunt sensum & appetitionem in officio continere. Dicimus tamen ex similitudine quadam, in viris improbis, ac vitiosis appetitionem, ac sensum dominari, & principatum in voluntatem, ac rationem habere: quia re ipsa eiusmodi homines appetitionis, sensusque iudicio ducuntur. Sed hoc ita fit, intelligente anima illud imperium sentienti, & appetenti permittente, libenterque imminutioni suæ dignitatis, & potestatis assentienti, eo prorsus modo, quo rex aliquis qui cum corrigere malos ciues imperio possit, sinat tamen eos iniuriam facere, legesque pro arbitratu violare.

Atque hinc alia nascitur ratio, quę idem melius ostendit, & planius. Ex iis enim quæ dicta sunt, licet ita disserere. Qui primarius alicuius criminis author est, & magis est culpæ particeps inter malos, peior ac deterior est, quam ille, qui principes in scelere partes non agit, & minus est particeps culpæ, vel eiusdem culpæ nullam partem attingit. Sed animæ pars intelligens primas in crimine partes obtinet, culpæque magis est particeps, quam sensus & appetitio, cum sensus, aut nihil, aut parum affinis sit culpæ. Si enim rationis vsus ab aliquo tollatur homine, ob nullam plane sensus appetitionisque delectationem est accusandus aut puniendus, sed si rationis obtinet vsum, omnino reprehenditur, ac plectitur eo nomine, quod in eo animæ pars intelligens permittit, ac patitur ita sensum agere, ac veluti dominum imperare. Quod si pars intelligens primas in culpa partes obtinet, ideo solum, quod sinit sensum, appetitumque dominari, & agere quod agendum non esset, quanto maiori culpa tenebitur ex eo, quod vnà cum sensu delectationem ex prauo percipiat opere? Hoc autem in vitioso illo cernitur homine, in quo tam intelligentis, quam sentientis, & appetentis animæ delectationes improbæ sunt. Id quod amplius explicari similitudine potest, ab eo petita, cuius naturalis, & insita vis ad aliquid agendum definita, & constituta sic est, vt quotiescumque nullo detinetur impedimento; id, ad quod suapte natura fertur, confestim, ac prorsus agat, nec possit vlla ratione non agere, quemadmodum in lapide cernimus, qui deorsum natura defertur, ac descendit, nec potest non descendere, nisi obice detineatur aliquo, & eò delabi vetetur, quò eum vis innata compellit. Hinc enim ducta similitudine confirmari quod supra diximus ita potest. Nulla naturæ vis, ac potestas, quæ ad aliquid necessariò faciendum est definita, culpanda est, si faciat id ad quod agendum est definita natura. Id enim omnino, ac necessariò facit, nec potest non facere, nisi alia vi superiore contineatur. Quod autem necessariò fit, nec potest non fieri, culpa vacat. Nam quis accusandum, aut culpandum ac puniendum putaret lapidem, si nulla impeditus, & detentus vi, decideret, & interficeret hominem. Sed appetitio, & sensus cum liber, suique iuris non sit, inductione, ac definitione naturæ sic factus est, vt necessariò ad id, quod iucundum est, concitetur, & moueatur, nec possit non concitari, & moueri, nisi ratione imperatrice coërceatur, ac teneatur. Igitur appetitio, & sensus ab intelligentia, & ratione minime coërcitus, ac detentus, cum rem iucundam, & voluptatem obiectam præsentemque persequitur, non est culpandus, sed accusanda potius, ratio, atque intelligentia est, quæ labi sensum patitur, & peccare, quemadmodum non lapis, qui naturali, & indito cadit impetu atque hominem interficit, in culpa est, sed is qui lapidem aut non continet, aut prolapsionis impedimentum tollit, primariam principemque sustinet culpam.

De voluptatibus, ac delectationibus illis intelligentis animæ, in quibus ipsa quoque sentiens anima versari potest, iam diximus. Sequuntur illæ, quæ ipsius intelligentiæ propriæ sunt, nec ab anima sentiente percipi queunt; de quibus dicendum vltimo loco est, longè meliores esse, quam voluptates sensus, & corporis, vt rationibus demonstrari pluribus potest. quarum prima ducetur ab eo, quod appellamus obiectum. Illa enim, quorum cognitione per se, propriéque delectatur intelligentia, vel omnia, vel pleráque rebus hisce mortalibus, caducisque superiora sunt, qualis est Deus, & cœli mentes illæ beatæ concretionis expertes. Est igitur eiusmodi delectatio longè præstantior, quam ea, quæ capitur ex rerum cognitione mortalium, quæ sensibus corporis obiiciuntur. Secunda peti potest ex ipsa facultate, qua voluptas, & delectatio capitur. Præstabiliori enim facultati delectatio debetur excellentior, & melior. Intelligentia vero est facultatum omnium præstantissima, ideoque longè superat excellentia sensus, omnesque corporis facultates. Tertia ratio ex ipsa cognitione vnde voluptas existit, petenda est. Neque enim vlla esse delectatio absque præeunte cognitione potest. Cognitio verò, ex qua delectatio intelligentis animæ nascitur, primo quidem altioris gradus, & ordinis est. Deinde interior, siue magis intima est intelligentiæ, quam cognitio sensuum animæ sentienti. Quarta ratio sumi potest ex habitu. Nam habitus optimus, qui versatur in rebus sub sensum cadentibus est, vel agendarum, vel naturalium scientia rerum, hoc est, vel Prudentia, vel Physica disciplina. Sed sapientia, cuius actio, & delectatio ex actione profecta, posita prorsus in rebus est minime cadentibus in sensus, excellentia præstantiaque vincit vtramque, vt alibi dictum est. Ergo delectatio intelligentiæ melior est, quam voluptas, ac delectatio sensus. Quinta demum ex earum complexione proprietatum educitur quæ delectationem intelligentię comitatur. Quippe in bonis illud est melius, quod maius, purius, & firmius est. Huiusmodi verò ac tales delectationes intelligentiæ sunt. Sunt enim primo maiores, quia capacioris sunt facultatis, & obiecti potentioris; maiores inquam, tum ob eam magnitudinem, quæ magnitudo perfectionis appellatur, tum ob eam, quæ duratio & longitudo temporis appellatur. Nam delectatio sensus cito satietatem, ac fastidium parit; intelligentię verò voluptas est diuturna, nec fastiditur,

Deinde sunt puriores, quia puræ facultatis sunt, & versantur in rebus ab impura materia, atque à tristitia segregatis. Non enim delectationes intelligentis animæ permistæ cum tristitia sunt, sicut illæ, quæ gustatu percipiuntur, & tactu; quemadmodum supra docuimus, & explicabimus alibi. Denique sunt firmiores; quia si spectetur id, in quo sunt, firmissimum est, cum ipsa sit intelligentia minime corruptioni obnoxia; si res attendantur, ex quibus hauriuntur, & percipiuntur, etiam firmæ prorsus, ac stabiles sunt; cum sint immutabiles, & æternæ.

Superest, vt rationes illæ refellantur, quæ principio disputationis expositæ, videbantur ostendere, corporis, ac sensus voluptates esse maiores, ac meliores, quam delectationes intelligentiæ. Sed eiusmodi confutatio postulat, vt ante cognoscamus quid causæ sit, cur hominibus videantur, dicanturque vulgo maiores esse, melioresque corporis, quam intelligentiæ voluptates. Duas huius rei docet esse causas Aristoteles. Quarum prior ea est, quod delectatio corporis, ac sensus aduersarium habet dolorem, quem protinus extrudit, cuique contraria maxime ipsa delectatio est, & a qua vehementer abhorret; vt in vsu cibi potusque facile cognoscitur; ex quibus accepta delectatio, confestim atque citissimè tristitiam famis, ac sitis expellit. Itaque delectationes corporis summè, ac maxime videntur optabiles, quia non solum appetuntur ex eo, quod delectationes sint, & sensuum iucunditates, sed potissimum ideo, quod tristitiæ, dolorisque sint celerrimæ quædam expultrices. Cernimus adeo, tunc existere voluptatem ex cibo, potuque maximam, cum fame, sitique maxima cruciamur, ita prorsus, vt quemadmodum Aristoteles ait, aliqui suo sibi iudicio famem, ac sitim accersant, seque per eiusmodi tristitias quodammodo preparent, vt maiorem ex cibo, potuque sentiant voluptatem. Vsque adeo verum est, delectationes corporis ex propinquitate doloris apparere maiores. Delectationes intelligentiæ, quia eiusmodi aduersarium, contrariumque non habent hostem, vulgo minores apparent, ac minus optabiles, & eligendæ. Posterior huius rei ex Aristot. causa est, quod plurimi, cum sint scientiæ contemplatricis ignari, vsurpare delectationes intelligentiæ nequeunt, sed solum eas, quę corporis sunt & cadunt in sensum: vt mirum non sit, si hæ tantummodo voluptates illis optimæ videantur, ac maximæ. Neque enim qui mel gustatu non senserit, de mellis dulcedine iudicat, vt vulgo iam dicimus. Sed quantopere decipiantur, & errent hi, apparet primum ex eo, quod simpliciter, ac verè iucundum putari, appellarique non debet id, quo delectatur ægrotus ob morbum, & ex ea parte, qua ægrótus est, sed illud, quo delectatur homo valens, ac probe sanus. Voluptates autem corporis oblectant solum eos, qui aliqua laborant indigentia, & natura sunt ægrota quodammodo, atque infirma. Famis enim, ac sitis, laboris, vigiliæ frigoris calorisque perpessiones, morbi quidam, ęgrotationesque naturæ videntur esse, quoniam ex eiusdem naturæ nascuntur indigentia; adeoque cibum sumere non omnibus quidem hominibus, sed solum esurientibus est iucundum; saturis, expletisque non item. Intelligentiæ vero iucunditates, & delectationes indigentis naturæ non sunt, sed expletæ, statuque viventis optimo, atque perfecto. Apparet secundo loco, istos errare, propterea quod delectationes corporis, quia medicinæ locum, & vicem obtinent vtiles, probęque non sunt, cum exuperantiam prauam, ac vituperabilem habeant. Expleta enim indigentia, & veluti sanata, suæque valetudini restituta natura, noxię sunt, obsuntque, si capiantur, haud minus, quam ipsum obsit medicamentum, quod sumatur ab homine valente, ac probe sano. Sed voluptates intelligentiæ nullam habere possunt accusabilem exuperantiam; cum eo meliores, atque optabiliores fiant, quo magis exaggerantur, & fiunt auctiores. Apparet tertio eadem vulgi deceptio; quia Deus delectatione fruitur sua, hoc est diuina, quam nemo non fatebitur esse summam, & optimam. Eiusmodi verò delectatio non est indigentis naturæ, sed diuinis absolutæ numeris, infinitéque perfectę. Sunt ergo delectationes illæ maiores, & meliores, quę naturæ perfectę sunt, quam quę sunt indigentis, & imperfectæ. Voluptates autem intelligentię sunt naturę non indigentis, & ægrotantis, sed plenè, rectéque valentis, hoc est perfectę.

His adeo sic explicatis, argumentatio illa prima, quęstionis initio proposita facile corruit. Quod enim in ea contenditur, omnes homines persequi voluptates corporis, paucos, ac prope neminem delectationes intelligentię persequi, non demonstrat, intelligentię voluptates minus esse naturales, quam delectationes corporis. Omnes quippe natura scire percupiunt, sed non omnes re ipsa scientiam persequi possunt, & gustatu percipere, cum impediantur eiusdem imbecillitate naturę, quominus eam degustent, & quam iucunda sit, ipso comprobent experimento. Nisi enim impedirentur, aut omnes, aut plurimi voluptates intelligentię anteponerent voluptatibus corporis, easque meliores, & optabiliores esse iudicarent. Sed nec omnibus idem ingenium inditur, nec omnibus eadem institutio est

In altera verò argumentatione ponitur id quod potentius est, melius esse; potentiores vero voluptates corporis esse. Sed hęc apud eos valent, qui solas corporis delectationes percipere possunt. Qui enim vtrasque percipiunt, contra iudicant, & sentiunt; cuiusmodi ait Aristot. in lib. de morte esse verum, perfectumque philosophum, qui corporis cupiditatibus fractis, ac propemodum extinctis, earum delectationes infirmas, voluptates intelligentię firmissimas, ac potentissimas experitur.

T. ARQVINII

GALLVTII

SABINI

E SOCIETATE IESV,

IN

ARISTOTELIS

LIBRVM OCTAVVM

MORALIVM

AD NICOMACHVM,

NOVA INTERPRETATIO, EXPLANATIO, QVÆSTIONES.



EMINENTISSIMO,

AC REVERENDISSIMO PRINCIPI

CARD. ANTONIO BARBERINO S. R. E. CAMERARIO.

TARQVINIVS GALLVTIVS SABINVS F.



VIVS dono voluminis instructa, Princeps Eminentissime, salutere nomine meo te iubet Amicitia; virtus illa, quæ totius humanæ societatis est nexus & anima. Solem è mundo tollere qui tollat amicitiam tam verè dictum à sapientibus est, vt videatur oraculum; cum vna sit, quæ omnes hominum ordines, omnesque partes ætatis exhilarat aspectu, illustrat lumine, calore confirmat. Non enim tantummodo pauperum, infimorumque, sed diuitum quoque, atque potentium, desertam esse vitam, & elumbem oportet, quæ aliorum beneuolentia careat, nec vllo amicorum stipata præsidio sit. Iuuentus ad errorem procliuis, amicitia locum periculi non præmonstrante, casum, prolapsionemque non fugiet, nec lapsa iam referetur in gradum, eadem amicitia manum opemque non porrigente. Ætas illa media, virilis, & firmior, suscipiendisque, ac perferendis pro Republica laboribus aptior, adiutores ab amicitia non dubiè postulat, si Diomedes ab Homero iure laudatur; quod ad Troianorum exploranda castra profecturus, binos aut plures itineris vellet comites, quorum opera, consilioque ad agendum redderetur, atque ad intelligendum instructior. De postrema verò ætate, quæ senio torpet, & effœta iam est, silentium sit; cum necesse habeat plus amicitia, quàm fulcimento vllo, vel baculo sustentari. Accedit opportunitatibus ita multis ac varijs ipsa iucunditas, quæ supra modum, ac

per exuperantiam amplificat vtilitatem. Habent quidem aliæ quoque virtutes iucunditatem in agendo suam; sed tum habent, cum partæ iam, genitæque laboribus, & cruciatibus sunt. Temperantia quippe nisi difficili partu, nixuque non gignitur: & fortitudo nata iàm, & adulta numquàm habitu tam altè firmatur, vt funditus amoliri dolorem omnem, totamque prorsus abstergere tristitiam ab opere possit. Vna est amicitia, quæ ipsum etiam ortum, ac partum sui periucundum habeat, quæque parientem matrem non dolore conficiat, sed voluptate perfundat. Procreat enim eam animus amando: amor autem insuauis esse iniucundusque non potest.

Hæc ergo te virtus huius ornata libri munusculo conuenit, vbi leges expositę benignitatis ac beneficentiæ sunt, quibus ipsa coli obseruarique se velit: quatum tu functiones ac munera sic obis & exequeris omnia, vt videaris hæc facere, non solum institutione doctrinæ, sed inductione quoque animi, atque anticipatione naturæ. Neque enim alius vllus character, aut nota est alia, qua velit amicitia magis insigniri, clariusque cognosci, quàm ipsa benignitas, ac beneficentia; cum sine his comitibus in publicum se committere solita non sit. Hæ verò comites ita familiariter apud te sunt, vt tecum natæ ac tecum eodem pabulo nutritæ videantur. Multæ sæpius inter amicos expostulationes existunt, sed nullæ crebriores, quàm quæ ab amicitiæ sterilitate nascuntur; cum omnes eam sibi frugiferam velint & fructuosam. Sed eiusmodi querimoniæ apud te nec fuerunt vnquam, nec sunt, aut erunt, cum benignitas ita tibi penitus innata sit, nihil vt magis habere videaris odio, quàm amicitiam infœcundam. Intelligis tu rectissimè nimirum id quod res est, amicitiam Principum esse non posse aliam, quàm quæ dicitur excellentiæ, quęque inter impares ac minus æquales intercedere cernitur. Cuius ipsa functio muneris ita beneficentia continetur, vt amicus impar, & minor se non sentiat amicum esse, nisi cum in se excellentioris amici beneficium sentit. Hac tu via graderis ad gloriam, & sic ingredi pergis, vt incitari necesse non habeas, sed tuo merito potius ac iure laudari. Quod quia pro dignitate rei non possum efficere, hunc ego ad te de Amicitia librum Aristotelis elegantissimum atque pulcherrimum allegaui; quem tu quoniam Princeps humanissimus, ac beneficentissimus es, non officij monitorem, sed laudatorem existimabis amoris, ac beneficentiæ tuæ.



IN ARISTOTELIS LIBRVM OCTAVVM DE MORIBVS AD NICOMACHVM.

ARGVMENTVM.



ICVT in libro proxime superiori, quædam Aristoteles exposuit, quæ tametsi virtutes haud sunt, speciem tamen obtinent formamque virtutis, quæque ad absolutam, expletamque felicitatem hominis æquè propemodum conducere videntur, atque ipsæ virtutes, ita nunc ad amicitiæ rationem omnem, ac vim explicandam aggreditur, quæ vel virtus, vel similis ipsi virtuti, vel cum virtute coniuncta qualitas animi laudabilis est; vt nihil indictum intractatumve relinquat, quod humanæ beatitudini conferre ponderis aliquid, aut gratiæ videatur. Nullus quippe mortalium se planè beatum absque amicorum præsidio putat, nec vlla perfectæ vitæ societas est, quæ alio prorsus vinculo, quàm amicitiæ nexu, & copulatione se teneat. Ne illi quidem, qui suo iudicio solitudinem optant, amicitiæ penitus expertes sunt; cum ad salutem ipsam corporis, vitamque tuendam, alienis vti manibus, & opera necesse habeant; quod sine aliquo amicitiæ genere præstari non potest. Neque enim illa sola coniunctio, quam, aut ciuitatis, aut familiæ regendæ ratio peperit, sed omnis humanæ vitæ necessitudo continetur hoc nomine: quæ profectò tam multiplex est, ac tam varias efficit amicitiæ formas, vt in ijs, & recensendis, & pertractandis octauus hic liber, & nonus exinde consequens positus sit. Est igitur huius argumentum, & summa libri tota illa siue inter priuatos, ac singulos inter se, siue inter vnius Reipublicæ ciues, siue inter eiusdem incolas domus, obligatio, & nexus, quo generis humani communio continetur. Distingui adeo, diuidique potest in partes omnino tres: quarum prima complectitur illud amicitiæ genus, quod est inter æquales, altera quod inter inæquales, atque impares est, tertia querimonias & accusationes exponit, quæ sæpe inter amicos, & vita coniunctissimos oriuntur.

CAPVT I. LIB. VIII.

DE AMICITIA.

SVMMA.

Philosophi munus esse de Amicitia disserere. Quid primum sit, quod de Amicitia quærendum videatur.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Disputatio de Amicitia num eius Philosophi sit, qui de moribus, an eius qui de naturalibus agat.*
2. *Quæstiones de Amicitia quædam proponuntur, & profligantur.*

PARS PRIMA CAPITIS I.

Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἕποιτ᾽ ἂν διελθεῖν. ἔστι γὰρ ἀρετή τις, ἢ μετ᾽ ἀρετῆς· ἔτι δ᾽ ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον· ἄνευ γὰρ φίλων, οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα. καὶ γὰρ πλουτοῦσι, καὶ ἀρχὰς, καὶ δυναστείας κεκτημένοις δοκεῖ μάλιστα φίλων εἶναι χρεία. τί γὰρ ὄφελος τῆς τοιαύτης εὐετηρίας, ἀφαιρεθείσης εὐεργεσίας, ἣ γίγνεται μάλιστα καὶ ἐπαινετωτάτη πρὸς φίλους· ἢ πῶς ἂν τηρηθείη, καὶ σώζοιτο ἄνευ φίλων; ὅσῳ γὰρ πλείων, τοσούτῳ ἐπισφαλεστέρα. ἐν πενίᾳ τε, καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις, μόνην οἴονται καταφυγὴν εἶναι τοὺς φίλους. καὶ νέοις δὲ πρὸς τὸ ἀναμάρτητον, καὶ πρεσβυτέροις πρὸς θεραπείαν, καὶ τὸ ἐλλεῖπον τῆς πράξεως δι᾽ ἀσθένειαν βοηθεῖ, τοῖς τ᾽ ἐν ἀκμῇ, πρὸς τὰς καλὰς πράξεις σύν τε δύ᾽ ἐρχομένω· καὶ γὰρ νοῆσαι, καὶ πρᾶξαι δυνατώτεροι. φύσει τ᾽ ἐνυπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι, καὶ οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ ἐν ὀρνέοις, καὶ ἐν τοῖς πλείστοις τῶν ζώων, καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώ-

Post hæc autem sequitur, vt de amicitia differatur. Est enim virtus quædam, aut cum virtute, & præterea quiddam maxime necessarium ad vitam: sine amicis quippe nemo velit viuere quamuis habeat reliqua bona omnia. Etenim diuitibus, & principatus, ac potestates obtinentibus videtur maxime amicis esse opus. Quæ namque vtilitas est eiusmodi prosperitatis, sublata beneficentia, quæ potissimum existit, maximéque laudabilis est aduersus amicos? aut quomodo custodiretur ac seruaretur absque amicis? Quanto enim est amplior, tanto periculosior est. In paupertate vero, atque in reliquis infortunijs vnicum putant perfugium esse amicos. Iuuenibus autem conducit ad non peccandum, & senioribus ad obsequium, atque ad supplementum actionis ob imbecillitatem virium deficientis; ijsque qui sunt in statu, ad præclaras actiones: Etenim duo simul euntes ad intelligendum, & agendum sunt potentiores. Natura etiam inesse videtur erga genitum genito; ac non solum in hominibus, verum etiam in auibus, & plurimis animantium, & ijs, quæ sunt eiusdem generis inter se, ac maxime homi-

πους· ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν. ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις, ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν, ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἡ γὰρ ὁμόνοια, ὅμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι. ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται, καὶ τὴν στάσιν, ἔχθραν οὖσαν, μάλιστα ἐξελαύνουσι. καὶ φίλων μὲν ὄντων, οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης· δίκαιοι δὲ ὄντες, προσδέονται φιλίας. καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. οὐ μόνον δὲ ἀναγκαῖόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ καλόν· τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν, ἥ τε πολυφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἕν τι εἶναι. ἔτι καὶ ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας οἴονται ἀγαθοὺς εἶναι, καὶ φίλους.

nibus: vnde hominum amantes laudamus. Cernat etiam quispiam in erroribus quàm familiaris res sit omnis homo homini, & quam amica. Videtur autem etiam ciuitates continere amicitia, & legislatores magis de ipsa laborare quàm de iustitia. Nam concordia simile quiddam amicitiæ videtur esse: hanc autem maxime appetunt, & seditionem inimicam summopere depellunt. Et ijs, qui sunt amici, nihil opus est iustitia: sed qui iusti sunt, indigent amicitia. Et quod ex iuribus maxime ius est, amicitiæ conficiens esse videtur. Non solum autem necessarium est, sed etiam honestum: amantes enim amicorum laudamus, amicorumque copia videtur ex honestis quiddam esse. Præterea quidam eosdem viros opinantur bonos esse, atque amicos.

EXPLANATIO.



DVABVS hoc primum Caput absoluitur partibus, in quarum prima contendit, moralis esse Philosophi de Amicitia differere; in secunda quæstiones exponit, & controuersias aliquot ad amicitiam pertinentes. Primum illud, hoc est, Philosophi, qui de moribus agit, esse partes, de Amicitia disputare, rationibus ostendit omnino quinque. Prima est, huiusmodi. De quolibet genere moralis virtutis, ac de iis, quæ cum qualibet morali virtute connexa necessariò sunt, agere, ac disputare ad eum Philosophum pertinet, qui mores tractat, & actiones humanas. Inuestigat enim beatitudinem hominis, quæ morali potissimum virtute continetur, & iis, quæ cum morali virtute coniuncta sunt. Hæc autem in moribus sunt posita, & in actionibus consistunt humanis. Sed Amicitia, vel moralis quædam est virtus, vel cum morali virtute necessariò coniuncta sic est, quemadmodum effectus est cum causa connexus. Quippe moralis virtus amicitiæ veræ causa conficiens est, vt hoc loco docuerunt Interpretes. Inter quos Aspasius, affirmat, Amicitiam propterea dici posse virtutem, quòd in animi quodam affectu componendo & moderando versatur, eumque tenet in officio, ne plus nimio, vel amet, vel habeat odio quod aut amandum, aut habendum odio videatur. Est enim, inquit, furiosus quidam amor, est moderatus, atque compositus: illum iure vitium, hunc virtutem, appellamus. Quin eamdem amicitiam ait esse mediam inter assentationem, & vitium quoddam assentationi contrarium nomine vacans proprio, sed quòd dici posse rusticitatem putat. Adulatio quippe blandum veluti mendacium est hoc est plus nimio blanditur, & palpat, idque semper agit, & sequitur, vt placeat omnibus; rusticitas autem aliorum voluntati, voluptatique se numquam accommodat, ac placere prorsus gratificarique vult nemini. Itaque Amicitia dicenda videtur virtus, cum intermedia duobus extremis vitiis sit. Dici verò posse amicitiam esse quiddam cum virtute coniunctum, vel, vt loquitur Aristot. non sine virtute, demonstrat Aspasius ex eo, quòd Amicitia videatur esse Iustitiæ comes, cum sequatur æqualitatem, & solum esse velit inter æquales: & quod eadem Amicitia bonis, & perfecta virtute præditis hominibus insit, nec propriè vereque dicatur inesse vitiosis & improbis.

Cum igitur Amicitia, vel moralis virtus, vel adiuncta virtuti morali necessariò sit, consequens est, eius tractationem illius esse Philosophi propriam, qui de moribus agit.

Etenim diuitibus, &c.] Secunda ratio. Morali Philosopho quicquid est laudabile, & quicquid humanæ vitæ, seu vitæ beatæ necessarium est, tractandum, explicandumque proponitur. Sed amicitia quiddam est, & laudabile plurimum, & humanæ, siue beatæ vitæ summopere necessarium. Quod enim ad laudem attinet, vix aliud inuenitur ab antiquis authoribus, atque à populis omnibus æquè laudatum. Sanctâ quippe res existimata semper ab omnibus amicitia est, cum qui eam integrè, castèque colerent, pro Diis interdum, ac Numinibus haberentur. Feritate atque immanitate cæteros barbaros Scythæ vicerunt: sed tamen Orestem, ac Pyladem, quasi Deos eo nomine venerati sunt, quod amicitiæ iura tam sanctè, constanterque retinuissent. Itaque sua ipsorum lingua Coracas eos appellarunt, hoc est Deos, amicitiæ præsides: & eorum exemplo commoti, in animum induxerunt suum, nihil antiquius homini esse debere, quàm amicis opitulari, quod scribit Lucian. in Toxari. Nullus Tyrannorum æque, ac Phalaris est crudelitate nobilitatus, qui tamen vt testatur Aelian. in lib. 2. Caritonem & Menalippum de medio tollere non est ausus, ne insigne quoddam, ac pene diuinum amicitiæ, quæ inter eos intercedebat, violare videretur exemplum. De Tyranno Dionysio nihil dicatur, cui quantumuis occæcato, tantus tamen affulsit ab amicitia splendor, vt à Damone ac Pythia, à quibus odio se haberi pro compertò iam sciret, in societatem recipi, ac duobus illis amicis addi se tertium peroptaret. Quod autem ad eiusdem amicitiæ necessitatem attinet, eam ex omni hominum vel ordine, vel ætate, vel conditione demonstrat esse maximam. Ait enim primum, esse necessariam æquè copiosis, potentibusque viris, ac pauperibus, & priuatis; illis quidem, quia diuitiarum, potentiæ, principatus, vniuersimque prosperitatis omnis haud vllus est vsus, si cæteris præsentibus, abundeque suppetentibus bonis, cum amicis vitæ communicatio desideretur. Sunt enim eiusmodi fortunæ bona ad benefaciendum instituta: benefacimus autem in primis, atque potissimum amicis, & vita coniunctis. Nullus igitur est reliquus benefaciendi locus, vbi coniunctos, amicosque sustuleris. Similis in re dissimili apud Ciceronem est locus, in lib. 1. Officiorum extremo: vbi quæstione illa proposita, quæ inter Dicæarchum, & Theophrastum fuit, actione, an contemplatio præstantior esset, ex eiusdem Dicæarchi sententia respondete non dubitat Cicero, actionem esse cognitioni, contemplationique anteponendam: quia si quis omni doctrinæ genere, omnibusque disciplinis, ac literis affluat, in solitudine tamen positus haud habeat qui cum communicet cognitionem illam multiplicem, præclaramque scientiam suam, vitam eiusmodi duram, & acerbam putabit? Simile, inquam, id est; quia eodem plane modo, nec locupletem se, nec potentem, aut fortunatum putabit qui careat amicis, quibus cum opes illas suas, prosperitatemque communicet, ac partiatur. Quin amicitiam ipsam opulentis hominibus esse necessariam ostendi etiam ait ex eo, quòd diuitiæ, cæteraque fortunæ bona cum magna præsertim sunt, absque amicorum subsidio seruari non possunt: quo enim ampliora sunt, inquit, eo maioribus exposita casibus, ac periculis sunt. Amicus quippe, si verus est, amici pericula censet sua, & cum eum in fortunarum, aut vitæ discrimine versantem videt, in eodem plane periculo versari se putat; cum amicorum vnus animus, & communia dicantur esse omnia. Nullum adeo certius est præsidium, quàm quod in amicorum multitudine positum est. Et Gerion ille, cui corpora, & brachia plura fuisse dicuntur, ac Briareus etiam ipse centimanus, haud aliud fortassis illo figmento subindicant, quàm locupletem hominem amicorum copia circumuallatum pluribus ad agendum corporibus, ac manibus vti. Rectè itaque Dion Dionysium admonuisse fertur, vt id sæpe reputaret animo, & sic censeret, plerosque Principes non quidem pecuniæ, sed amicorum inopia solitos esse de statu, ac fortuna decidere. Quin Dionysius ipse filium sæpe reprehendebat, quod ex aureis poculis acceptis à patre tam multis, ac magnis, nullum alicui largitus esset, ac nullum eorum largitione sibi parasset amicum. De potentibus ac locupletibus hominibus diximus, sequuntur pauperes, ac miseri, quibus æquè necessariam esse amicitiam dixit. Haud pluribus ostendendum id putat cum notissimum sit; sed satis habet dicere, omnes in calamitate vnicum putate perfugium esse positum in amicis: vt non malè, nec barbaro sensu Scythæ veras diuitias haud in pecunia, nec in latifundiis, sed in amicorum copia, & multitudine collocandas existimarint. Fortunis enim, diuitiisque dilabentibus, & calamitatibus ingruentibus omnibus, amici supersunt, & adsunt, in quorum sinum portumque confugiant: quippe

Amicus certus in re incerta cernitur.

vt ait Ennius apud Tullium. Qui deinde id etiam addit, hanc vnam esse veræ, solidæque notam amicitiæ, si amicus in re mala non deserat. Hæc duo leuitatis, inquit, & infirmitatis plerosque conuincunt, si aut in bonis rebus contemnunt, aut in malis deserunt: qui igitur vtraque in re grauem, constantem, stabilemque se in amicitia præstiterit, hunc ex maximè raro hominum genere iudicare debemus, ac pene diuino. Tractat hoc argumentum alibi Cicero, vbi contendit, omnibus quidem amicitiam esse percommodam, sed iis potissimum, qui, vel paupertate, vel alio laborent infortunio. Principio, inquit, quæ potest esse vita vitalis, vt ait Ennius, quæ non in amici mutua beneuolentia conquiescat? Quis esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes, qui illis æquè, ac tu gauderet? Aduersas verò ferre difficile esset sine eo, qui illas grauius, etiam, quàm tu ferret. Et paulo post: Secundas res splendidiores facit amicitia, & aduersas patiens, communicansque, leuiores: Laudat etiam Plutarch. in lib. de Adulatore, & amico, Senarium Euripidis, cuius sententia est, ei, qui in calamitate versatur aliqua, amici hominis, ac beneuoli vultum Intueri iucundissimum esse.

Restat hominis ætas; quæ cum varia sit, in omni varietate postulat amicitiam summamque ab ea percipit vtilitatem. Ætas autem hominis alio, atque alio modo diuiditur à pluribus, quibus alius aliusve propositus est finis. Sed Aristoteles hîc videtur secutus esse Politicos. Politici quippe ex Politicis actionibus diuisione petita, tres hominis fecerunt ætates: iuuentutem, statum, ac Senectutem. Ac iuuentutem quidem ab anno vigesimo primo ad quintum siue ad sextum & trigesimum vsque constituerunt, quæ pars ætatis apta militiæ est: Statum quem Aristoteles hîc appellat *ἀκμὴν*, à quinto vel sexto ac trigesimo ad quinquagesimum annum eoque amplius produxerunt. Quamquam enim *ἀκμὴ* non semel apud scriptores ipse flos est, & vigor ætatis, qui videtur iuuentute contineri, hîc tamen ab Aristot. pro ea ponitur ætate, quæ virilis est, atque consistens, eoque termino definitur, à quo prima Senectus initium habet. Habet autem initium post annum quinquagesimum. Quæ pars ætatis extrema, Magistratibus honoratioribus & grauioribus aptior est. Illa enim, quæ status dicitur aut ætas virilis, & consistens, laboribus est magis idonea, & muneribus illis, quæ robur, ac vires efflagitant. Itaque Aristoteles ipse in octauo libro Politicorum anno quinto ac trigesimo vult vxores ducere, atque ad Rempublicam capessendam ciues accedere. His ergo tribus ætatis humanæ partibus ait amicitiam esse pernecessariam. Adolescentibus quidem, *πρὸς τὸ ἀναμάρτητον*, hoc est, ad non peccandum: perinde ac si dicat, amicitiam adolescentibus esse perutilem, ac necessariam, quia ab amicis admoniti, à peccato se continent, ad quod ætas illa procliuior est. Senibus verò, *πρὸς θεραπείαν, καὶ τὸ ἐλλεῖπον τῆς πράξεως δι' ἀσθένειαν βοηθείας*, hoc est ad id, vt colantur ab amicis, obsequiumque, quo maximè digni sunt, ab iisdem accipiant atque vt amicorum ope defectum suppleant earum vitium, quæ quoniam imbecillæ ipsis sunt, minus sunt ad agendum idoneæ: iis denique, qui firmata iam, & constanti sunt ætate, *πρὸς τὰς καλὰς πράξεις*, hoc est ad honestas exercendas actiones: quia hæc vitæ pars ad præclara facinora censetur, & est accommodatior: in quibus tamen patrandis amici peropportuni sunt, ac prosunt plurimum. Profert ad id demonstrandum Homeri locum ex Iliad. lib. 10. vbi Diomedes noctu ad exploranda castra Troianorum iturus, à Nestore itineris & periculi socium sibi deposcit, cuius consilio subsidioque ad rem tam arduam peragendam vtatur. Cuius postulati rationem reddens ait, *σύν τε δύω ἐρχομένω*, &c. hoc est, si duo simul ibunt, successum industria feliciorem est habitura. Homerici versus hi sunt:

Νέστορ, ἐμ' ὀτρύνει κραδίη, καὶ θυμὸς ἀγήνωρ
Ἀνδρῶν δυσμενέων δῦναι στρατὸν ἐγγὺς ἐόντα
Τρώων. ἀλλ' εἴ τίς μοι ἀνὴρ ἅμ' ἕποιτο, καὶ ἄλλος,
Μᾶλλον θαλπωρὴ καὶ θαρσαλεώτερος ἔσται.
Σύν τε δύ' ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν
Ὅπως κέρδος ἔῃ. μοῦνος δ' εἴπερ τε νοήσῃ,
Ἀλλά τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις.

Est animus, Nestor, mihi pectoris alti
Prompta voluntatis ratio est vicina subire
Quae tu castra mones hostilia, & omnia certis
Explorare modis quae nunc ante omnia Troës
Consilia expediant cum tam prope castra locarint,
Si modo consilij comitem, sociumque laboris
Des aliquem. Nam maior adest, & plena duobus.
Pectoris atque animi praestantia, copia rerum
Vberior, vis consilij praesentior omnis
Dum nunc hic, nunc ille aliquid quod & vtile credat
Inuenit, alter & alterius saepe indigat vsu.
At qui solus erit si forte quid vtile rebus
Cogitet, inueniatque animo persaepe labanti
Deficit, & timidum fugit omnis consilij vis.

Sed ex his versibus tria solum illa verba pronunciat Aristoteles: σύν τε δύ' ἐρχομένω: sed duo simul euntes: quia locus Homeri celeberrimus erat & veluti prouerbium vsurpabatur ab omnibus. Itaque transijt etiam ad Latinos vt Cicero subindicare videtur in epist. 7. lib. 8. ad Varronem, vbi ait, optare se propinquum eumdem Varronem, vt si nuncius afferretur de victoria Caesaris, & bonae salutis ab eodem Caesare, signum aliquod affulgeret, simul ambo victori obuiam irent. Volebam, inquit, prope alicubi te esse, si quid bonae salutis, σύν τε δύ' ἐρχομένω. Et in epist. 4. lib. 9. ad Atticum planius. Me miserum, inquit, quod tu non valuisti. Vnà fuissemus: consilium certè non defuisset: σύν τε δύ' ἐρχομένω.

Natura etiam inesse videtur &c.] Tertia haec est ratio, qua demonstrat, partes esse Philosophi moralis de amicitia explicare. Ratio verò summatim proponi sic potest. Quae natura ipsa sunt homini bona, eique ad vitam bene, beatéque ducendam insita penitus sunt, morali Philosopho tractanda permittuntur. Morum quippe doctrina complectitur omnia, quae ad bene beatéque viuendum indita, atque innata sunt homini. Sed secundum naturam inest, atque indita est rebus omnibus amicitia illa, quae inter gignentia, & genita prorsus apparet; & ea, quae in auibus congregabilibus, cuiusmodi columbae, turturesve sunt, cernitur, & in animantibus vniuersis eiusdem generis, inter quas beneuolentia, siue quidam amor natura conciliatus intercedit; & ille potissimum, qui viget, ac floret in hominibus naturae inductione se mutuo diligentibus. Quae causa est, vt maxime laudemus eos, qui φιλάνθρωποι, hoc est humani, siue hominum amatores appellantur. Obtemperant enim naturae praecipienti, quae tam praeclarum instinctum inseuit in homine. Hunc amorem, siue amicitiam inter homines esse naturalem ostendit exemplo rei quae communiter in homine cernitur. Insitum enim homini à natura est, vt si quempiam aberrantem aspexerit, illicò demonstret erranti viam, eumque in institutum iter ab errore deducat. Idque tam sanctè Athenienses obseruandum putarunt, vt si qois apud illos erranti non indicaret viam, aut aliam quam rectam commonstraret, sacris ei protinus interdiceretur, cum execrationibus & diris, vt illa Diphili Comici testantur. Scis in execrationibus illud adijei. Si quis non rectè monstrauerit viam, si ignem soccenderit, aut aliquam corruperit &c. Commemorat haec etiam Cicero. Sed rem amplificat, & quod propriè dicitur, ad metaphoram quoque detorquet; vt velit hac Atheniensium, & naturae lege, non viatorem modo, sed quemlibet in vita rebusque aberrantem & peccantem suis, errore liberari. Sic enim in lib. 3. de officiis disserit. Vendat edes vir bonus propter aliqua vitia, quae ipse norit, caeteri ignorent: pestilentes sint, & habeantur salubres: ignoretur in omnibus cubiculis apparere serpentes; male materiatae, ruinosae; sed hoc nemo praeter dominum sciat: quaero si hoc emptoribus venditor non dixerit, aedesque vendiderit pluris multo, quam se venditurum putarit, num id iustè an improbe fecerit. Ille verò inquit, Antipater improbe facit. Quid enim est aliud erranti viam non monstrare, quod Athenis execrationibus publicis sancitum est, si hoc non est, emptorem pati ruere, & per errorem in maximam fraudem incurrere? Plus etiam est, quam

viam

viam non demonstrare. Hæc, inquam, eo loco Cicero, sed nec illud alienum putauerim hic recensere, quod lege diuina præcipitur in Deuter. 18. & 21. Iubet enim ea lex, pecus etiam inimici vagans & errans domum reduci, eique malè precatur, qui cæcum in errorem inducit. Monet autem hic Eustratius, siue Aspasius, amicitiam hanc amorem quemdam esse naturalem, à quo principium habet amicitia, quæ iudicio, & cum delectu diligit, amatque redamantes: quod planius in quæstionibus explicabitur.

Videtur autem etiam Ciuitates amicitia continere, &c.] Quarta hæc est ratio, quæ demonstrat, moralis officium Philosophi esse amicitiæ leges, & præcepta describere. Demonstrat autem ex eadem humanæ vitæ vtilitate, vel necessitate, cui consulit amicitia. Sed hæc vtilitas, & necessitas est publica, non priuata, sicut superior illa, de qua diximus. Est enim ea, quæ non vitam modo singulorum priuatam, sed quæ publicam omnium salutem, statumque ciuitatum tuetur, & continet. Sic ergo disputat Aristoteles. Ad moralis doctrinæ scientiam id nosse pertinet, quo Ciuitates in statu seruantur, & retinentur suo. Tota enim eiusmodi scientia id demum præceptionibus suis agit ac sequitur, vt perficiendis ciuibus, atque hominibus vniuersim ipsam quoque perficiat, & beatam faciat ciuitatem. Sed amicitia humanæ vitæ præsidium quoddam est, quo ciuitatum, & Rerumpublicarum omnium felix continetur & conseruatur status: vt ipsi nobis ostendunt legum conditores, quibus publicæ beatitatis procuratio demandata est. Hi enim cum leges, & ciuitatum instituta describunt, longe plus amicitiæ, quàm iustitiæ student, maioremque in amicitia, quàm in iustitia conseruanda videntur operam ponere. Summum quippe studium adhibent, inquit, in fouenda, & seruanda concordia; cum vix vllus esse iustitiæ videatur vsus iis, inter quos animarum consensio, & concordia sit, iis autem videatur esse maximus, inter quos tametsi iustitia versatur, & æquitas, concordia tamen ex animorum aliqua dissensione non est. Nam inter concordes, quia nullæ intercedunt iniuriæ, & communia pene sunt omnia, nulla quoque iustitia propriè dicta cernitur, quemadmodum nec cernitur inter Deos, inquit Aristot. in lib. 10. Sed inter eos apud quos est iustitia, sæpe concordia desideratur. Denique Legislatores cum leges diligentius de concordia, quàm de iustitia ponunt, id intuentur, animoque perpendunt, plerasque Respublicas, ac ciuitates ex discordia corruisse, quod Cicero his planè verbis ostendit in Laelio. Id si minus intelligatur quanta vis amicitiæ, concordiæque sit, ex dissensionibus, atque discordiis percipi potest. Quæ enim domus tam stabilis, quæ tam firma ciuitas est, quæ non odiis, atque dissidiis funditus euerti possit? &c. Sed concordia nihil est aliud, quàm amicitia. Legislatores igitur ipsi quoque iustitiæ anteponunt amicitiam, quia seruandis ciuitatibus eam longè commodiorem existimant. Quæ verò seruandis ciuitatibus opportuniora, & commodiora sunt, morali Philosopho tractanda, & consideranda proponuntur. Cuius argumenti vis ex eo pendet, quòd si aliqui sint amici, iustitiam non desiderant, cum inter amicos æqualitas sit. Sin autem iusti sint, non confestim amici etiam sunt, possuntque in ipsa iustitia ad explendam beatitudinem, ipsam quoque amicitiam desiderare. Diuites enim, ac pauperes, iuuenes, senes, viri, quos supra distinximus, iusti fortasse sunt; & tamen ad bene, beateque viuendum, amicis indigent, vt Aristoteles paulo apte demonstrauit.

Non solum autem necessarium, &c.] Quinta ratio, & quidem postrema hæc est, quæ disputationem de amicitia, morali Philosopho per hanc argumentationem adiudicat, haud differentem à prima, sed explicatiorem tamen, & planiorem. Est autem huiusmodi. Moralis Philosophus, non id solum tractare debet, quod humanæ, ciuilique vitæ necessarium est, sed id quoque quod est honestum. Quicquid enim eiusmodi est, ad moralem pertinens virtutem est. Moralis autem virtus moralis Philosophi propria materia est. Amicitia verò honesta res maxime est, sic, inquam, vt ipsam laudare soliti simus polyphiliam, hoc est multitudinem amicorum, eosque qui plurimos habeant amicos. Nisi enim amicitia esset honesta, amicorum illa multitudo accusabilis esset, iique reprehenderentur, qui plurimos habent amicos. Ponendam quippe ac legendam hic esse non φιλοτιμίαν, & φιλοτίμους, vt sit in quibusdam codicibus, sed πολυφιλίαν, & πολυφίλους, Lambinus ex libris Floren-

tinis, Venetis, Germanicis docet. Quamuis enim Polyphilia infra in lib. 9, cap. 10. reprehendatur, dicaturque amicitia vera cum pluribus suscipi, & esse non posse, ac propterea φιλέταιρος hoc loco videatur esse congruentior, Aristoteles tamen ex vulgi sententia loquitur. Multis autem amicum esse præclarum ac laudabile vulgò putatur. Denique tam honesta censetur amicitia res esse, inquit, vt plurimi eosdem esse putent amicos, ac viros bonos. Itaque amicitia non solum honesta est, sed ipsa quoque videtur honestas, cum nemo probus, aut bonus sit, quin idem etiam amicus sit.

PARS II. CAP. I. LIB. VIII.

Διαμφισβητεῖται δὲ περὶ αὐτῆς οὐκ ὀλίγα· οἱ μὲν γὰρ ὁμοιότητά τινα τιθέασιν αὐτήν, καὶ τοὺς ὁμοίους φίλους. ὅθεν τὸν ὅμοιόν φασιν ὡς τὸν ὅμοιον, καὶ κολοιὸν ποτὶ κολοιόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα. οἱ δ' ἐξ ἐναντίας, κεραμεῖς πάντας τοὺς τοιούτους ἀλλήλοις φασὶν εἶναι, καὶ περὶ αὐτῶν τούτων, ἀνώτερον ἐπιζητοῦσι, καὶ φυσικώτερον. Εὐριπίδης μὲν φάσκων, ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν ξηρανθεῖσαν. ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου, πεσεῖν εἰς γαῖαν· καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον. καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν. καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι. ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις, ἄλλοι τε, καὶ Ἐμπεδοκλῆς. τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι. τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων, παραφείσθω· οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρούσης σκέψεως. ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικά, καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἤθη, καὶ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα. οἷον πότερον ἐν πᾶσι γίγνεται ἡ φιλία, ἢ οὐχ οἷόν τε μοχθηροὺς ὄντας, φίλους εἶναι. καὶ πότερον ἓν εἶδος τῆς φιλίας ἐστίν, ἢ πλείω. οἱ μὲν γὰρ ἓν οἰόμενοι, ὅτι ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον, καὶ τὸ ἧττον, οὐχ ἱκανῷ πεπιστεύκασι σημείῳ. δέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον, καὶ τὸ ἧττον, καὶ τὰ ἕτερα τῷ εἴδει. εἴρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἔμπροσθεν.

Vocantur autem in controuersiam de ea non pauca: nam alij quidem similitudinem quamdam statuunt ipsam, & similes amicos: vnde similem aiunt ad similem, & graculum ad graculum, & quæ sunt huiusmodi. Alij contra figulos omnes tales inter se dicunt esse, ac de his ipsis altius inquirunt, & naturalius: Euripides quidem, inquiens, amare profectò imbrem terram arefactam, amare vero tumidum cœlum plenum imbrem decidere in terram, & Heraclitus contrarium dicens esse conducibile, & ex differentibus pulcherrimam harmoniam, atque omnia ex discordia fieri: Ex aduerso autem his tum alij, tum Empedocles. Simile enim simile appetere. Igitur Physicæ dubitationes omittantur: non enim propria sunt huius considerationis. Quæcunque autem humana sunt, & pertinent ad mores, atque affectus, eas inspiciamus. Veluti: num in omnibus amicitia sit, aut fieri non possit, vt praui sint amici: & vtrum vna species amicitiæ sit, an plures. Qui enim vnam opinantur, quòd admittat magis, ac minus, non idoneo crediderunt argumento: nam magis & minus etiam cætera, quæ specie diuersa sunt, admittunt. Dictum vero de ipsis est ante.

EXPLANATIO.



VM supra demonstrarit, amicitiæ tractationem, deque cadem disputationes, & controuersias ad moralem Philosophum pertinere, incipit hic aliquot de ipsa quæstiones veluti proludendo, & velitando proponere. Proponit autem duas: primam quidem de amicitiæ definitione, alteram verò de partibus amicitiæ. Ait ergo primum, de hac ipsa Amicitia multa esse à morali Philosopho disputanda, illudque potissimum, in quo posita vis eius sit, & quibus oriatur ex fontibus. Sunt enim, inquit, qui amicitiam esse volunt similitudinem quamdam, omnesque, qui pares ac similes inter se sint, mutuò se amare. Quam opinionem Plato pluribus locis indicauit, ac præsertim in Lyside. Sic enim in eo colloquio disserit. Sed iter, quod nunc ingressi sumus, poëtarum adminiculis est peragendum. Hi namque nobis tamquam patres atque duces sapientiæ sunt. Dicunt profectò non male, dum qui amici sunt, admonent: homines præterea, conciliatoris Dei ductu amicos fieri volunt: sic enim aiunt. Deus semper similem ducit ad similem. An in hæc aliquando carmina incidisti? Fortasse & in Sapientissimorum scripta, in quibus eadem hæc affirmant, simile simili necessariò semper amicum esse: atque hæc est eorum sententia, qui de natura, & vniuerso disseruerunt. Hæc eo loco Plato: qui cum Poëtas nominat, Homerum significat, qui in Odyss. 9. illam de Deo amicitiæ conciliatore, similemque ad similem perducente sententiam protulit. Idemque tradit in 8. lib. de legib. potissimumque in Gorgia: vbi Socratem inducit affirmantem, singulos homines singulis hominibus amicos esse, quia similes sunt. Quam ad rem confirmandam, docendumque planius, opinari permultos amicitiam nihil aliud, quàm similitudinem, ac paritatem esse, commune prouerbium adijcit Aristoteles, quo vulgo dicebatur: graculum ad graculum facile se adiungere. Auis hæc est ex genere gregariarum, & socialium, quæ simillimæ inter se sunt: aliqui putant, esse monedulam. Monedulæ verò & gregariæ sunt, & maximè inter se similes. In lib. 7. ad Eudem. eamdem quæstionem, idemque pertractans argumentum, aliud prouerbium commemorat huiusmodi. Cognouit fur furem, lupus lupum. Similia sunt apud Cicer. illa vulgata: pares cum paribus facile congregantur. Denique dicitur ab omnibus similitudo mater amoris, & maxima maximi. Alios his protsus oppositos esse ait, qui longe aliter de similitudine iudicent, eamque non amicitiæ, sed odij, dissidijque stirpem, ac parentem faciant. Huius sententiæ principem, autoremque præcipuum producit Hesiodum, qui cum id ostendere vellet exemplo multorum eiusdem artis opificum, initium duxit à figulis, ac deinde ad singulos progressus opifices, atque ad alios homines est, quorum persimile studium vel artificium sit. Eius versus sententiam hanc Latine facti præ se ferunt:

Semper vicinus vicino est æmulus, hunc vt
Condere cernit opes.
Inuidet atque faber fabro, figuloque molestus
Est figulus semper, mendicoque inuidet alter.
Mendicus: cantor cantorem liuidus odit.

His expositis, alios esse confirmat, qui ab omnium opinione longius abeuntes id etiam velint, non solum amicitiam ex similitudine non existere, sed oriri potius ex dissimilitudine, atque ex qualitatibus inter se dissitis, & contrariis: Idque demonstrare conabantur, ex rebus Physicis argumentationem altius repetentes atque ab ipsa natura. In naturalibus enim id euenit, vt ex rebus inter se pugnantibus amicitia nascatur, atque inter res omnino contrarias summus amor intercedat. Euripidem testem appellat, cuius ex versibus aliquot verba producit, à nonnullis Latine sic reddita:

Tellus quidem imbrem amat vbi campus aridus
Ob siccitatem sterilis humore indiget.

Cœlum at beatum cum refertum est imbribus
Ardet cadendi mira in humum libidine.

Qui sanè versus Græcè leguntur apud Athen. in lib. 13. A Poëtis ad Physicos ipsos accedit, in primisque ad Heraclitum Ephesium, qui dicere solitus esset, ex sonis inter se discordibus existere pulcherrimam harmoniam, & omnia ex contentione pugnaque progigni. Ex qua similitudine Plutarchus etiam conatur ostendere in ipsa Republica oportere aliquam esse repugnantiam, à qua ciuilis exinde concordia nascatur. Eam enim ob causam institutum Lacedæmone fuisse putato, vt Ephori opponerentur Regibus, eisque vbi per nimiam potentiam insolescerent, aduersarentur. Verumtamen alios etiam ex Physicis fuisse Philosophos ait, qui contra senserint. Empedoclem in his potissimum numerat, qui de tota rerum natura versibus explicauit. Hunc ergo putasse tradit, simile appetere sibi simile, nec à natura discordiam vllam, aut inimicitiam amari: adeoque non discordiam, litemque, vt Heraclitus, sed amicitiam concordiamque rerum omnium faciebat originem, vt est in 2. Metaph. & in 3. de Ortu & Inter. & in 1. de Cœlo.

Igitur Physica dubitationes, &c.] Sed cum videat, fuisse fiuibus egressum à moralibus in Physica repente conuolasse; purgat quodammodò fugam suam, aitque, sibi deponendas esse huiusmodi quæstiones, quæ ab instituto sunt alienæ, ac reuertendum ad suas; hoc est ad eas, quæ humanæ vitæ, ciuilique propriæ sunt, conducuntque moribus, & motibus animorum componendis. Quibus ex quæstionibus, exempli gratia, perstringit, & indicat aliquas: veluti: num in omnibus hominibus, an in solis probis, ac bonis amicitia locum habeat, & vtrum amicitiæ genus vnum tantummodo sit, an eiusdem speciei, formæque numerentur plures. Et aliquos quidem fuisse ait, qui censuerint, vnum tantum amicitiæ genus oportere constitui, nec plures amicitias esse specie differentes: quos tamen errasse subiungit, deceptosque fuisse argumento minus probabili, cui plus nimio fidem habuerunt. Argumentum verò, quo ducti sunt, fuit eiusmodi, quod amicitia id quod est maius aut minus admittat, ac per comparationem crescere videatur & decrescere. Dicimus enim, amicitiam honesti siue amicitiam ex honesto profectam esse meliorem, quam quæ nascitur ab vtili, eodemque modo, notaque distinguimus alias: quare diuersas inter se amicitias eo solum nomine differre putamus, quòd altera maior, siue melior, altera minor, ac deterior sit: quæ autem ita solum inter se discrepant, non discrepant specie. Reprehendit igitur hos, sed summatim & cursim, pronuncians, eos argumento fidem habuisse minus idoneo, cùm etiam ea, quæ specie inter se differunt magis, ac minus admittant. Nam vt Metaphysici loquuntur, actus, & potentia discrepant specie. Et tamen inter se differunt etiam ideo, quòd magis, ac minus admittant, cum actus longe melior, quàm potentia sit. Sed de hoc ait se ante disseruisse. Quo tamen id fecerit loco non liquet. In his certe de moribus libris haud videtur vnquam eiusmodi quæstionem attigisse. D. Thom. existimat, Aristotelem hîc affirmare, se non iam ante de his disseruisse, sed infra de iisdem se disputaturum esse. Sed Aristotelis verba planiora sunt, quam vt eiusmodi possint explanationem admittere: εἴρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἔμπροσθεν.

EPILOGVS.

1. *Agere de Amicitia, Moralis Philosophi est, cum vel sit virtus, vel aliquid virtuti simile, ac ciuili, beataque vitæ summopere necessaria.*
2. *De Amicitia porro plures opiniones & controuersiæ sunt. Sunt qui amicitiam in similitudine ponant, sunt contra qui similitudinem inimicitiæ parentem faciant. Sunt qui velint ex contrariis, ac dissimilibus amicitiam gigni. Sed videndum præsertim est, num inter bonos tantum amicitia esse vera possit: & an plures, speciéque differentes amicitiæ sint.*

QVÆSTIO PRIMA.

IN CAPVT I. LIBRI VIII.

Differere de Amicitia cuiusnam sit: & an Amicitia Iustitiæ videatur anteponenda?



EVIS esse videtur hæc quæstio, sed eam ad differendum proponere Aristoteli grauissimo Philosopho leue non fuit. Igitur vt eam taciti non omittamus, initio recensebimus argumentationes haud sane validas eorum qui contendunt, ad alias pertinere disciplinas, de Amicitia disputare.

Primam quidem repetunt à Politica; cuius videlicet est, iis de rebus agere, quæ continent seruantque ciuitatem, & de quibus summopere laborant legislatores. Sed Amicitia vna potissimum res est, quæ maxime ciuitates retinet, & in qua summum legislatores studium & curam ponunt. Ait enim Aristoteles, ciuitates in primis amicitia conseruare, & legislatores ad eam excolendam, augendamque præcipuam curam adhibere; sic prorsus, vt de amicitia magis, quàm de iustitia videantur esse solliciti. Quin idem Aristot. in huius lib. 8. cap. 10. amicitiæ tria genera petiuit ex tribus ipsius Politicæ formis; voluitque aliam in Monarchia, aliam in Aristocratia, aliam in Democratia speciem amicitiæ reperiri. Secundam sumunt ab Oeconomica: quæ posita est in tribus amicitiæ formis: quarum prima est patris erga filium: secunda coniugis in virum: tertia domini erga seruum: quæ videlicet diuisio demonstrat, disputationem de Amicitia ad Oeconomicam pertinere. Tertiam ita proponunt. Ea de re agere, quæ bestiarum, hominumque naturæ communis est, ad hanc morum disciplinam haud pertinet, sed ad Physicam. Amicitia verò eiusmodi est ex Aristotele, vt inesse natura videatur omnibus, non hominibus solum; sed belluis etiam, auibus, & cæteris animantium. Id quod etiam tradit Tullius in dial. de Amicitia: Sed longe aliter huius initio capitis docet Aristoteles: idque verissimum est: atque, vt planius fiat, amicitiam sic partiamur. Amicitiæ nomen maxime commune, ac latissime patens rebus tribuitur omnibus huius vniuersitatis: quia proportionem obtinent inter se, sibique quodammodo inuicem consonant, concordiaque & conuenientia partium apta constituunt mundum. De huiusmodi verò amicitiæ genere agere ac differere Metaphysici, vel Physici est. Hæc enim est illa Empedoclis amicitia, quam rerum omnium causam volebat, ac principium esse. Aliquanto magis propriè interdum amicitia est, vt dicitur ea concordia naturalis & communicatio, quæ inter expertia rationis animantia ex eodem genere intercedit. Quæ sane amicitia, eiusque tractatio ad naturalem quoque scientiam pertinet, in primisque ad eum Aristotelis librum, qui de animantibus inscribitur. Maximè demum propriè amicitia dicitur ea contentio, & beneuolentia hominum inter se, quæ non modo natura, sed recta ratione conciliatur, consuetudine perficitur, ac perducitur ad habitum. Atque hæc omnino est ea, quam Aristoteles adiudicat huic scientiæ morali, cum ponit, eius esse partes proprias de Amicitia disputare, atque præcipere. Quod pluribus conatur vincere rationibus, à nobis iterum hîc recensendis, & multo magis explicandis; vt earum appareat vis.

Prima hæc est, atque in hunc modum proposita. Ea de re, quæ vel est virtus, vel aliquid annexum copulatumque virtuti, moralis scientia præcipit. Sed Amicitia, vel est virtus, vel aliquid cum virtute coniunctum, vt demonstrabitur alibi. Secunda. Differere de actionibus humanis, aut habitibus ad vitam idoneam & suis instructam præsidiis traducendam necessariis, Philosophiæ moralis officium est, si præsertim actus eiusmodi, vel habitus ratione regantur: id quod addendum, & præmonendum est, ad motiones quasdam, actusque omnino naturales excipiendos, cuiusmodi respiratio est, aliique plures naturæ motus, sine quibus haud potest naturalis vita consistere. At Amicitia quidam est actus, habitusque ad vitam omnem bene, beatéque ducendam necessarius. Absque amicis enim haud vllus est, inquit Aristoteles, qui velit viuere, tametsi cæteris corporis, & fortunæ bonis abundet omnibus: idque diuitum, virorum principum, priuatorum, pauperum, iuuenum, seniorum, aliorumque plurimorum exemplo demonstrat, qui absque amicorum præsidio vitam prorsus exigere non possunt, vt supra vidimus. Tertia. Moralis Philosophus id potissimum, ac maximè tractat, quod seruat, retinetque ciuitates, idque, in quo legislatores summam operam, ac studium nauant. Seruat autem, & continet ciuitates in primis amicitia, deque ea laborant potissimum legislatores. Quarta est tertiæ similis, aut prorsus eadem. Id considerandum scientiæ morali proponitur, quod ciuitati, ciuilique communicationi seruandæ magis est necessarium, quàm ipsa iustitia: sed ciuitati, ciuiliq; coniunctioni atq; concordiæ seruandæ amicitia magis est necessaria, quàm iustitia. Si enim omnes in ciuitate amicitia sint inter se, beneuolentiaque coniuncti,

nihil est de iustitia laborandum; cum nulla intercedere iniuria possit inter eos, qui mutuo illo inter se amicitiæ nexu teneantur. Sed si iusti sint, possunt adhuc communicationem, & communicationem inter se desiderare; quæ nulla est vbi amicitia deest. Fit adeo, vt sæpe iustitia remittenda sit, aut omittenda in ciuitate seueritas, ne seditio suboriatur aliqua, atque animorum illa coniunctio, & concordia ciuium aliquid detrimenti patiatur. Quinta. Eius explicatio rei, moralis Philosophiæ propria est, quæ moribus hominum, vitæque ciuili, non vtilis modo, sed honesta est, eoque nomine laudatur ab omnibus. Amicitia vero & vtilis est, & honesta, & his nominibus ab omnibus exornatur, ac summis afficitur laudibus; in primisque à M. Tull. his planè verbis. Est enim amicitia nihil aliud, nisi diuinarum & humanarum rerum cũ beneuolentia, & charitate consensio; qua quidem haud scio, an excepta sapientia, quidquam hominibus melius sit à Dijs immortalibus datum. Certè res, quæ expetuntur, opportunæ sunt singulæ fere rebus singulis; diuitiæ, vt vtare; opes, vt colare; honores, vt lauderis; voluptates, vt gaudeas; valetudo, vt dolore careas, & muneribus fungare corporis. Amicitia verò res plurimas continet, quocunque te verteris, præsto est, nullo loco excluditur, numquam intempestiua, numquam molesta est. Itaque non aqua, non igne, vt aiunt, pluribus locis vtimur, quàm amicitia. Hęc Cicero.

Sed Aristotelis hæ rationes, quas percensuimus, si minus omnes, certe aliquæ dubitationis nobis, quæstionisque nonnihil exhibent. Quod enim ad eam attinet, qua dicitur, neminem id sibi delecturum, & optaturum, vt vitam absque amicis degat, etiam si cæteris abundet bonis omnibus: nullumq; prorsus esse, qui amicitiam bonis non anteponat omnibus, aut omnia bona sibi grata esse non putet, si desiderentur amici, falsum videtur esse: Consequens enim esset neminem esse, qui vitam solitariam, ac destitutam amicitia deligat; quæ tamen à multis eligitur, & sapientum iudicio commendatur. Sed hac argumentatione illa perstringi vita videtur, quam aliqui religionis, & prætandæ virtutis gloriæque cœlestis ergo, sibi deligunt in solitudine; de qua decernere quicquam, aut disserere, facultatis huiusce non est. Quod si de solitudine quoque illa sit sermo, quam philosophorum nõnulli, atque alij olim sibi delegerunt, responderet fortasse Philosophus aliquis antiquorum, neminem prorsus eiusmodi vitam deligere debere, nisi ex aliquo mortis metu, aut vi Tyrannorum: quia careret iis, à quibus in ægrotationibus, aut alijs ærumnis, & senectutis incommodis opem efflagitaret: nec haberet quibus opere virtutis, & actione prodesset. Sapiens enim & beatus, quem Seneca describit, eiusmodi est, vt se ipso quidem contentus sit, sed tamen amicum habere velit & vicinum, & contubernalem epist. 9. lib. 10. Quod autem de comparatione illa iustitiæ cum amicitia subiungitur, id quoque minus rectè, vereque dici videtur. Neque enim plus amicitia, quàm iustitia ciuili communicationi conducibilis est, nec magis tuetur, ac seruat ciuitates. Iustitia quippe seruat, retinetque in ciuitate mercaturas omnes, pactionesque, & conuenta probabilia, vetatque vim fieri, efficitque propterea vt sibi quisque priuato studio consulere possit, & quietam omnes in Republica vitam agant: Sed amicitia sæpe veritatem obnubit & occulit, caussaque est, cur interdum publicè, ac priuatim iniuriæ fiant. Aristoteles enim ipse in primo lib. Rhetorices ait, Iudices haud raro propter amorem, odiumque, quo teneantur, æquum, rectumque satis videre non posse; & Auerr. in primo cœli dicere non dubitat, caussam omnem varietatis, quæ in iudiciis apparet, ab amore, odioque proficisci. Itaque iustitia quæ veritate continetur, ab amicitia, quæ fucum veritati facit, sæpissimè tollitur, adeoque verum non est, nihil opus esse iustitia, si omnes inter se sint amici. Quin sublata iustitia, omnes omnino tollerentur morum virtutes, & ipsa prudentia, propter nexum illum, qui continet omnes. Absque virtutibus autem moralibus, & prudentia, nulla optabilis esse vita potest, etiamsi omnes inter se amicissimi in Ciuitate sint. Ergo quacumque amicitia posita, necessaria tamen ipsa iustitia est.

Ad hæc diluenda, videndum est, & memoria recolendum quod diximus in lib. 5. iustitiam esse duplicem; vnam quæ generalis sit, dicaturque legalis, quia leges omnes, & omnesomnino virtutes amplectitur: alteram peculiarem, & quodammodo priuatam, ac propriam, quæ ius vnicuique tribuit singulatiter, & nominatim. Generalis illa, quæ nihil aliud est, nisi vniuersa, & tota virtus, omnia legis præcepta continet, ac propterea præclarissima est, ipsique legum conditores nihil antiquius habent, quam vt hæc in Ciuitate floreat, colatur, & retineatur ab omnibus. Iustitia verò peculiaris omnia legis præcepta non continet, adeoque ab iisdem legumlatoribus æque, atque illa communis, & generalis haud æstimatur. Itaque cum Aristoteles in ea comparatione amicitiam anteposuit iustitiæ, iustitiæ nomine non illam generalem, legalemque, sed peculiarem hanc intelligi voluit. Sed quoniam amicitia, cum qua conferri iustitia potest, etiam est duplex, quærendum id etiam est, quænam amicitia è duabus ab Aristotele iustitiæ anteferatur. Est enim amicitia quædam propriè ac verè, quæ nec inter multos, nec inter malos esse potest, sed rara, & inter aliquos bonos solum est, vt infra demonstrabitur. Hæc autem incolumitati ciuitatis haud est necessaria; & absque huiusmodi amicitia seruari communitas, & coniunctio ciuium potest. Alia verò est Amicitia communis, & minus propria, hoc est illa ciuium inter se concordia, & beneuolentia, quæ cernitur inter eos, quorum cætus, & conuentus est vnus. Hæc profecto & inter multos esse potest, & non solum inter bonos, verum etiam inter malos; cum ciuitas omnis ex probis hominibus æque, atque ex improbis constituta sit. Cæterum, quamuis amicitia illa, quæ propriè vereq; amicitia dicitur, absolutè, simpliciterq; præstantior, ac melior sit, quàm altera communis, & impropria, non tamen hinc sequitur, eamdem ciuitati seruandæ, ac retinendæ ciuium coniunctioni ma-

git esse necessariam. Disciplinæ quippe, artesque liberales, & virtutes præstantiores haud dubiè sunt, quam cibus, ac potus: sed tamen ad vitam tuendam hominis longe minus necessariæ, quam cibus ac potus sunt. Igitur amicitia, quæ ab Aristot. præfertur ipsi iustitiæ peculiari, illa communis est, ac minus propria, hoc est concordia, & beneuolentia ciuium vnà degentium in cœtu communi. De hac enim legislatores dicuntur esse maximè solliciti, & in ea plus operæ ponere, quam in iustitia peculiari. Quia huius amicitiæ fructus, opusque vel ad omnes, vel ad plurimos pertinet; opus autem iustitiæ peculiaris peculiares quosdam homines, & quidem duos, aut certe perpaucos videtur attingere. Legislator autem bono, communi plus studet, quam singulari. Quin actus, opusque communis amicitiæ vi quadam & virtute, quam penitus habet insitam, continet actum ipsum, opusque iustitiæ peculiaris, adeoque actum omnem depellit iniustitiæ. Si enim ego permutem ingentis pretij fundum cum domo Titij humili, peruetusta, male materiata, pretij nullius, nulla inter nos intercesserit iniuria, quia communis illa concordia, quæ dicitur amicitia, omnem ab ea permutatione depellit iniquitatem, quæ alioqui ab ea rerum inæqualium commutatione nasceretur. Atque vt omnia, quæ per partes opposita sunt, per partes etiam cursimque confutemus,

Dicendum primo videtur, eius amicitiæ beneficio, quæ communis est, & significat beneuolentiam illam, & concordiam ciuium, qua tenentur inter se, omne prorsus seruari & retineri in ciuitate bonum, quod conseruat & retinet iustitia peculiaris, & singularis. Quia eiusmodi amicitia virtute continet peculiarem iustitiam, eamque mutua beneficiorum collatione plurimum adiuuat. Cum autem dicitur amicitia sæpius esse causa, cur agatur iniustè ab iis, qui amant, falsò prorsus id de amicitia illa dicitur, quæ verè propriéque amicitia est, vt infra docebimus. Hæc enim nullo compellitur amore ad aliquid inique, ac per iniuriam faciendum. Ac ne de amicitia quidem quæ ponitur pro illa communi concordia, & beneuolentia ciuium idem rectè, veréque dicitur; sed affirmatur id tantummodo verè de illa, quæ minimè propriè, ac secundum quid amicitia nominatur. Non enim virtutis, aut vtilitatis publicæ studio contrahitur, sed emolumento vel delectatione priuata, vel consanguinitate, aliove huiusmodi peculiari commodo inter quosdam conciliatur. Huiusmodi autem amicitia non est ea, de qua laborant, & solliciti sunt legislatores, quæque magis necessaria, quam iustitia sit. Quin iidem legislatores id summopere cauent, vt eadem amicitia depellatur, ad plura iniquitatis iniustitiæque opera, quæ ab ea nascuntur, elidenda. Neque mirum est, quod dicatur ab Aristotele, opus iustitia non esse, vbi omnes inter se ciues amici sint. Neque enim indigent iustitia, qui iustitiam hoc ipso iam obtinent, quod amicitiam obtineant illam, qua ciues inter se concordes, & beneuoli sunt: nisi dicere satius sit, eos qui coniuncti amicitia inter se sunt, haud opus quidem habere actu illo iustitiæ, quo disceptatur, & contenditur, & decernitur inter litigantes, cum ipsi depositis omnibus omnino litibus, quieti sint, & concordes, sed hab. re tamen opus actibus aliis eiusdem iustitiæ, qui positi sunt in commutando, in distribuendo, alio ve modo, ac ratione transigendo. De seueritate verò illa iustitiæ, seu rigore, qui sæpe remitti dicitur ob amicitiam; respondet Buridanus, aut eo rigoris nomine significari iuris ipsam legumque scripturam, quę sæpe sequenda non est, sed potius ex æquo bonoque interpretanda, corrigenda, & moderanda; quemadmodum diximus in lib. 5. aut eodem nomine intelligi actum iustitiæ punientem, nulla commiserationis habita ratione; vt cum Princeps reum supplicio plectit tantum omnino, quantum plecti iustitia patitur. Quæ sanè seueritas interdum remitti quoque ac minui iure potest, vel ad amicitiam publicam, priuatamque seruandam, vel ad seditionem tollendam, vel ad commiserationis actum, opusque pro re nata proferendum. Siue igitur illud, siue hoc seueritatis, rigorisque vocabulo significetur, eius remissio moderatioque ob amicitiã, abhorrens à iustitia & aliena non est.

Cum igitur hæc ita sint, & rationes ab Arist. propositæ vincant, amicitiæ tractationem siue disputationem de amicitia, ad moralem Philosophiam pertinere, id solum superesse videtur inquirendum, vtrum ita sit huius scientiæ propria, vt ab aliis attingenda non sit. Initio quippe quæstionis demonstrarum videtur, plures sagè facultates hunc sibi fundum vindicare.

Dicendum itaque supremo loco est, amicitiam illam, quæ belluarum, hominumque communis est, significatque generatim coniunctionem, non esse vere amicitiam; quæ cum proprie nominatur, propria hominis est. Posse adeò ad aliam doctrinam quoque pertinere: verum autem, ac propriam amicitiam deque amicitia ipsa disputationem, esse moralis Philosophiæ propriam. Sed tamen ob varias, multiplicesque, quas amicitia formas induit, ad varia moralis Philosophiæ genera pertinere. Quippe primum ad Ethicam pertinet eatenus, quatenus amicitia confert plurimum ad vitam cum decoro, atque honesta delectatione ducendam à singulis. Pertinet ad Politicam qua parte conducibilis est ad bonum, tranquillumque statum ciuitatis. Pertinet ad œconomicam qua parte coniungit eorum animos, qui sub eodem tecto, vnaque simul domo ita clauduntur, sicut ciues iisdem mœnibus, eiusdemque ciuitatis legibus continentur. Atque ex his confutatas putamus argumentationes initio quæstiones expositas.

QVÆSTIO II. IN CAP. I. LIBRI VIII.

An amicitia sit virtus.

ID quærere nunc oportet, quia rem hanc ipso statim initio primi capitis ambiguam & dubitabilem facit Aristoteles, affirmans;

amicitiam, vel esse virtutem, vel coniunctam virtuti qualitatem. Neque enim ita locutus esset, si rem planam, & perspicuam existimasset.

Si veterum dicta Sapientum, eorumque de amicitia solum intueri velimus, aut opiniones, aut elogia, dicemus haud dubiè, amicitiam esse virtutem, & quidem maximam. Præsto est enim in primis Seneca id profitens, & enuncians, sapientem hominem esse quidem se ipso contentum, velle tamen amicum, vt se exerceat, ne tam magna virtus iaceat. Occurrit nobis etiam Tullius in libello de amicitia, eam bonis humanis omnibus anteponens. Præclara enim illa Lælij apud eum oratio est Ego vos tantum hortari possum, vt amicitiam omnibus rebus humanis anteponatis. Quid enim bonis humanis omnibus anteferendum videatur, quod honestas virtusque non sit? Atque vt iure id dictum existimetur, his confirmari rationibus, atque argumentationibus potest.

I. Quilibet habitus animi, qui modum inter nimium, ac parum inuenit, aut inter duas eiusdem animi perturbationes prauas, extremasque id quod medium est, & mediocre constituit ac designat, virtus extra controuersiam est. Amicitia verò nihil est aliud, quam habitus inter exuperantem & curtum amorem mediocritatem ac medium ex recta ratione constituens.

II. Amicum ratione congruenter amare, amicoque rectè sapienterque benefacere, opus laudabile putatur, atque à probitate profectum: Contraque amicum non amare, nec ei benigne facere cum possis, vitiosum censetur & improbum. Probum autem, atque improbum opus ex virtute nascitur ac vitio.

III. Habitus ille qui principatum obtinet inter morales virtutes, virtus non esse non potest. Sed amicitia vna est, quæ præstat ac dominatur habitibus omnibus, dicitutque nominatum ipsa quoque iustitia præstabilior ab Aristotele his planè verbis. Videtur autem amicitia etiam ciuitates continere, maiorique, quam iustitia, legumlatoribus curæ esse &c. Quæ verba supra perpendimus in huius explanatione capitis primi.

IV Ipsemet Aristot. in horum primo lib. Moralium docet in animo nostro tria solum, & omnino esse; facultates, perturbationes, habitus. Amicitia non est facultas, aut perturbatio, cum hæc natura nobis insint, & ex iis, neque laudem, neque vituperationem mereamur; ex amicitia verò consequamur vtrumque; laudem si proba, vituperationem si praua atque improba sit. igitur amicitia quoniam in animo est, habitus existimari debet, quod relinquitur è tribus. Sed omnis habitus animi aut virtus est, aut vitium. Amicitia igitur, aut virtus, aut vitium est. Vitium verò non est, nisi cum praua est. Ergo amicitia, quæ praua non sit, vera virtus, ac propria est.

Cæterum amicitiam non esse virtutem, & aliqui docent, & pluribus ostenditur argumentis. Quorum primum est hoc à M. Tullij Ciceronis auctoritate productum, qui in fine libelli de amicitia videtur haud dubiè amicitiam ipsam à virtute distinguere, perinde ac si virtus non esset. Sic enim loquitur in dicto Lælio: vos autem hortor, vt ita virtutem locetis, sine qua amicitia esse non potest, vt ea excepta, nihil amicitia præstabilius esse putetis. Et in eiusdem libri alio loco. Vna est enim amicitia in rebus humanis de cuius virtute omnes vno ore consentiunt. Secundum ex Aristotele hoc modo, atque hac disserendi ratione desumitur. Si amicitia virtus esset, inter morales virtutes proculdubio numeranda esset ab Aristotele. Neque enim amicitia est virtus intelligentis animæ. Sed Aristoteles in primis hisce moralium libris quinque, de morum virtutibus singulis, & in sexto de virtutibus intelligentiæ cumulatè disseruit, de amicitia siluit; nec vllum de ipsa verbum fecit, nisi post disputationem de omni virtutum genere perfectam. Igitur amicitia, virtus ex Aristotelis opinione non est. Tertium petitur à ratione multiplici. Nam primo quidem: moralis virtus æque nos erga omnes præparat homines; nec facit, vt hunc magis aut impensius, quam alium diligamus. Amicitia verò efficit nos ad hunc magis diligendum hominem quam ad alium aptos, & præparatos; quia reddit nos ad amicos nominatim, quam ad alios homines propensiores. Deinde virtutes morales, si perfectæ sint, ita se mutuò continent, & complectuntur, vt vna sine reliquis esse & consistere non queat. Sed absque amicitia retineri morales virtutes, & conseruari possunt; cum si vel omnes aliquis vir bonus amitteret amicos, aut si etiam in solitudine vitam exigeret, non propterea tamen vir probus, & virtute præditus esse desineret. Ergo morales virtutes esse absque amicitia possunt. Id verò non fieret, si amicitia virtus esset; quia morum virtutes complicitæ catenatæque omnes inter se sunt. Quin ipsa moralis virtus amicitiam antecedit: non igitur est virtus amicitia, nisi se ipsam antecedat. Ad hæc. Si amicitia, moralis esset virtus, vel distingueretur ab aliis, sedemque, ac locum haberet inter cęteras proprium, vel ad iustitiam, vt aliqui dicunt, vel ad comitatem, vt contendunt alij, pertineret. At, neque distincta est ipsa per se: quia numeratę iam sunt ab Aristotele in prioribus moralium libris virtutes omnes, & in eo sensu amicitia non est posita: neque ad iustitiam, comitatemque redigi potest. Non ad iustitiam quidem: quia in hoc primo cap. Aristot. ait, conditoribus, atque authoribus legum amicitiam plus cordi, quam iustitiam fuisse; quo dicto non obscurè significat, amicitiam non esse iustitiam; quemadmodum profecto non est: quia iustitia commodos efficit nos aduersus omnes, amicitia verò solum nos afficit erga quosdam: & Aristoteles ipse in hoc Octauo libro cap. 7. docet, æqualitates longè aliter in amicitia, atque in iustitia, rebusve iustis obseruari. Neque reuocari debet ad comitatem: quia Aristoteles supra in lib. 4. cap. 6. Comitatem ab amicitia planè seiungit his verbis: eo autem differt ab amicitia, quod animi motu, amorisque affectu erga eos quibuscum versatur careat. Non enim quod ita vel amet, vel oderit ita iudicat &c.

His inquam ex causis, atque ob has, quas exposui rationes, controuersa res, & dubitabilis inter morales Philosophos hæc quæstio fuit: ita prorsus; vt Aspasius Græcus Aristotelis

interpres eam constituere non sit ausus, sed incertam perplexamque reliquerit. Satis enim habuit ambigendo pronunciare, amicitiam vel esse virtutum vnam, qua parte in perturbationibus atamt, atque in actionibus humanis ipsa quoque versatur, & ab ea virtuti consentaneæ prodeunt actiones; nominatimque reuocari posse ad comitatem, quæ inter assentatorem & morosum intermedia est; vel esse modum quemdam inter exuperantem, & mancum amorem, vel aliquam iustitiæ partem, vel non esse virtutem, sed propriam boni hominis affectionem. Quod Aristoteli placuisse videtur in lib. 2. Rhetoricorum sub initium, vbi sic disputat. De beneuolentia verò inquit, atque amicitia nunc, & de perturbationibus animi verba facere aggrediamur. Problema fuit igitur hoc apud antiquos, & in vtramque partem agitata disputatio, ac ne ab ipso quidem Aristotele profligata.

Sed scholastici eam constituere, definitoq; decidere non dubitarunt. Etenim D. Thom. in 3. d. 27. quæst. 2. artic. 2. & Capreol. d. ead. quæst. vnica, aliijque hos duces sequuti, virtutem esse amicitiam nolunt his permoti rationibus, & argumentis. Amor beneuolentiæ, vel amicitiæ, si verus sit, non tam fertur in alium, quam in ipsum amantem, ob eam animi coniunctionem, qua cum amato tenetur & nectitur, vt infra in cap. 5. docet his verbis Aristot. amantes amicum, inquit, quod sibi ipsis bonum est, amant Bonus enim vir, amicus effectus, bonum ei fit, cui est amicus; vterque igitur quod sibi bonum est, amat &c. Quo posito sic ratiocinantur. Alium diligere amore illo, qui propriè amicitiæ dicitur amor, haud difficilius est, quam amare se ipsum. Qui autem huiusmodi amore diligit amicum, se ipsum amat, vt ex Aristotele vidimus. Ergo quod ipse facit, non est difficilius, quam id quod facit ille qui se ipsum amat. Nemo autem ad se ipsum amandum habitum aliquem virtutis exposcit, quo difficultatem obiectam in agendo vincere queat, cum sui ipsius amor omni vacet difficultate. Quæ ratio firmamentum habet in eo, quod Aristoteles sæpe pronunciat, virtutis habitum quemlibet institutum esse ad vincendam, amoliendamque certam aliquam, & propriam difficultatem. Ex quo sequitur, ibi locum peculiari virtuti non esse, vbi nulla difficultas offenditur. Præterea. Virtute priuari nemo potest inuitus. Sed amicitia possumus inuitò priuari: quia vt infra intelligemus, ex Aristot. amicitia mutuum postulat amorem, seu redamationem, quæ pendet ab aliena voluntate, atque in nostra potestate non est.

Sed his rationibus alii non permouentur, nec impediti se patiuntur, quin affirmatè pronuncient, amicitiam esse virtutem. Quorum ex numero sunt Henric. in quod l. 10. quæst 12. Aureol. in 3. d. 27. quæst. vnic. art. 3. Ac rationem quidem illam aiunt potissimam esse, quod odium, verum quemdam, & proprium habitum aduersus alios in nobis inserit, educatque ac perficit, vitiosum, & prauum, qui non nisi per habitum illi contrarium, hoc est, per amicitiam possit euelli. Nullus enim est alius habitus, qui cum odio pugnet. At in ea extirpatione, ac depulsione vitiosi habitus, ingens incurritur difficultas. Præclarè quippe Diu. Thom. in 12. quæst. 28. art. 5. quatuor affectus amori tribuit, quorum primum liquefactionem appellat congelationi, vt ipse loquitur, oppositam Nihil verò cum gelu rectius, aptiusque comparatur, quam odium. Solui igitur oportet, & liquefieri quod veluti gelu constrictum est, vt subire liberè ac nullo negotio possit amor. Id autem qua ratione perfici absque difficultate queat?

Mediam nos in tanto semitarum diuortio arripiamus cum Buridano viam, viro moralis Philosophiæ maximè gnaro. Is igitur ita rem omnem explanat. Ait primum, amicitiæ nomine sæpe significari animi perturbationem, & motum illum, qui dicitur amor. In secundo enim horum libro moralium Aristoteles amicitiam, eique contrarium odium inter morbos & perturbationes animi numerauit, id quod etiam planius in secundo Rhetoricorum præstitit: vbi eam his verbis, atque hac explicatione definit. Amicitia, inquit, est appetitus perturbatio eum incitans impellensque ad beneuolendum, & benefaciendum amico ipsius gratia. In hanc ergo sententiam acceptum, atque huic notioni subiectum amicitiæ nomen virtutem significare non potest: cum perturbationes animi nostri ipsæ quidem per se, neque virtutes, neque vitia sint, vt dictum est in lib. 2. Sed quemadmodum in aliis perturbationibus inuenitur nimium ac parum, & aliquid vtrique interiectum, ac medium, vbi posita virtus est, sic in amore natura comparatum esse videmus, vt suam habeat exuperantiam, & paruitatem vitiosam, quæ corrigendæ sua medioeritate sint. Plena sunt monumenta veterum, & libri non fabulosi modo, sed etiam historici eorum exemplis, qui ex amoris exuperantia, atque impotentia, vel quod idem est, ex amissione ac desiderio liberorum amicorumve, aut coniugis, aut aliorum quos impensius ac vehementius, quam ratio velit, amamus, aut grauiter ægrotarint, aut defecerint animo, aut sibi manus attulerint; qui motus animi adeo contumaces effrœnesque aliqua sunt corrigendi, & moderandi virtute, quæ contra pugnans, & difficultates exturbans omnes, eos ad iustam redigat medioeritatem. Hæc enim est sola causa, cur in cæteris animi perturbationibus ponendæ virtutes sint, quod absque propria quadam virtute moderationem admittere non possint. Quin Diu. Thom. loco supra laudato disputationem instituit de amore peculiarem, quæritque, an amor sentientis animi perturbatio sit ipsum lædens amantem: respondetque amorem quidem honestatis, siue rerum honestarum nulla ratione amantem lædere, sed iuuare potius ac perficere, amorem autem aliarum rerum impurum, imperfectumque lædere. Habet enim exuperantiam noxiam, immo plures exuperantias ex amoris enascentes effectibus; quos ait esse, colliquationem, siue liquefactionem, languorem, feruorem, quibus addere quoque furorem ex aliorum doctrina exemplorumque multitudine licet, & Zelum; atque ecstasim ex eiusdem authoritate Diu. Thom. in ead. quæst. 28. 1. 2. art. 3. & 4. Cum igitur amor extra

lineam finesque rationis ita facile digrediatur, necesse habet inprimis, atque omnium maximè corrigi, ac temperari, ne sola hæc animi nostri commotio princeps & summa, sua destituta virtute videatur. Inter omnes quippe commotiones, & perturbationes animi vnus amor primas iure dicitur obtinere partes, & principatum; ita prorsus, vt omnium omnino rerum quas molitur, & agit homo, fons & causa sit amor, vt Diu. Thom. ostendit in ead. quæst. artic. vltimo. Hic enimverò nobiscum nascitur, nobiscum adolescit, nosque semper in omni rerum vicissitudine vsque adeo comitatur, vt neque nostra ipsorum natura sine amore, nec amor absque eadem natura consistere, ac retineri possit. Nempe amor illam nobis intexuit voluntatem, & vim, vt salutaria sequamur, fugiamusque contraria. Quæ lex immutabilis est: nec à iuris humani conditoribus est scripta, nec ab aliorum exemplo desumpta, sed anticipatione naturæ nobis tunc innascitur, cum innascitur amor, nec vlla suadetur oratoris eloquentia, nec vlla dissuasione tollitur, nec vlla diuturnitate temporis antiquatur; quia nobiscum alitur, semperque reuirescit, & ad supremum vsque senium perseuerat. Exemplum plerique omnes ad amoris hanc excellentiam, & principatum explicandum repetunt à Mathematicis, cum eum circulo comparantes. Quemadmodum enim inter omnes Mathematicorum formas, figuras que, illa capacior est aliis, & cæteras vniuersim in se continet, includitque, quæ cyclica est, sic amor alios omnes in se continet, & comprehendit affectus, caputque dicitur, ac fons, vnde manant ac profluunt vniuersi. Quo fit, vt sanato, atque ad moderationem redacto amoris affectu, cæteri confestim sanentur omnes, atque ad iustam mediocritatem facile redigantur. Cur ergo timoris, audaciæ, auaritiæ, profusionis, intemperantiæ, aliarumve huiusmodi perturbationum, & exuperantiarum tam magna sit habenda ratio, vt sua singulis regendis attributa sit virtus, vnus amor, omnium fons, & origo careat sua, & ducem præceptoremque, vel nullum habeat, vel alienum? Est igitur amicitia vera virtus ad amorem affectuum omnium principem regendum & temperandum instituta.

Monet secundo loco Buridanus, amicitiæ nomine non modo significari, quod dictum est, vel amoris affectum nondum castigatum, vel eumdem iam emendatum, correctumque mediocritate sua & habitu confirmatum; quo virtus amicitiæ continetur. verum etiam haud raro ipsum indicari eiusdem virtutis actum excellentissimum, qui positus in eo potissimum est, vt amicus recta ratione ductus edoctusque omnino se tradat amico, suamque in illius potestatem transferat voluntatem; sic prorsus, vt eorum sit idem velle, atque idem nolle, quod prouerbio dicitur apud Tullium In quam sententiam vsurpatum amicitiæ nomen conditionas in se continet omnes ab Aristotele illi tributas in hoc octauo: quæ sunt huiusmodi, vt quoniam vetus amicus actu illo præstantissimo non ex impetu aliquo, sed ex rectæ rationis imperio totum se præbet amico, atque ad eius se format, fingitque voluntatem, is qui sic amatur, cumulatus virtute sit; idque sic esse, hoc est eum qui sit amandus, virtute præditum esse, longo iam experimento cognitum amanti sit. Esset enim alienum à ratione, periculique plenissimum tradere se totum ei, quem nescias vtrum probus, ac virtute sit præditus. Itaque amicitia sic accepta, & animo comprehensa, virtus non est, sed virtutis est actus excellens, atque perfectus. Nec aliud omnino demonstrant rationes expositæ supra, quam amicitiam eiusmodi non esse virtutem, quod necessario dandum est, quia non virtus, sed actus virtutis est.

Hanc ergo tam variam, tamque multiplicem amicitiæ notionem intuitus Aristoteles, nunc amorem & perturbationem animi principem, nunc eumdem amorem ad libellam rationis exactum, habituque firmatum, nunc actum huius amoris excellentem amicitiam nominauit. Ex qua notionis varietate confutari facile possunt oppositæ rationes, quibus effici videbatur, amicitiam non esse virtutem. Primo enim quod ad Aristotelem attinet, idcirco dixit amicitiam vel esse virtutem, vel aliquid cum virtute coniunctum, siue pertinens ad virtutem, quod vel sit ipse virtutis habitus, vel ex habitu proueniens præstantissimus actus, vel perturbatio; quæ facile virtus effici possit, si regina ac moderatrix accedat ratio, & consuetudo præclara. Cur autem Aristoteles agere seorsim de amicitia voluerit, nec eam in aliarum censu virtutum numerauerit, ac suis explicauerit disputationibus, sed nullam interea fecerit, atque hunc in locum reiecerit, causa multiplex est, vt diuinare coniicienti, ac de re suspicanti homini licet. Causa, inquam, fortassis est, vel quod non esset apud omnes in confesso, quemadmodum erat de cæteris, amicitiam esse virtutem; adeoque postulabat hæc proprium locum, ac vacuum, vbi differere per otium de hac vna virtute fas esset; id quod est in hoc octauo, atque in nono libro copiosissimè præstitum: vel quod disputatio de amicitia postularet locum disputationibus de Politica & œconomica propinquiorem, cum præsertim infra partiatur Aristoteles amicitiæ genera ex diuisione partium vtriusque disciplinæ. Locus autem hisce duobus libris, ac disputationibus de re domestica & ciuili propinquior est hic octauus, & qui sequitur nonus. Itaque cum idem Aristoteles in libris Magn. Moral. ait, se decreuisse differendo de virtutibus omnibus, aut singulis, id significare tantummodo voluit, se de omnibus ac singulis disseruisse, quas constabat omnibus esse virtutes, & quæ disputationem seorsim, ac per se non postularent. Hæc de Aristotelis auctoritate sic diximus. De M. Tullio id dicendum videtur, eum virtutis nomine non moris virtutem, sed sapientiam, quæ mentis est virtus, intelligi voluisse. Hac enim excepta virtute, dixit omnium maximè colendam amicitiam esse, quæ moralis est virtus. Comparat igitur amicitiam cum cæteris morum, & cum intelligentiæ virtutibus, illisque anteponendam, his autem posthabendam esse confirmat. Non adeo seiungit amicitiam à ratione virtutis vniuersim, sed nominatim à virtutibus intelligentiæ, in primisque à sapientia,

cum ait, amicitia nihil esse præstabilius, excepta virtute. Sapientiam enim excipit, non virtutem communem, qua morales omnes inter quas etiam est amicitia, continentur. Ipsemet Cicero hanc animi sui sententiam esse, alio quodam loco eiusdem libelli demonstrat his verbis. Est autem amicitia nihil aliud, nisi omnium diuinarum, humanarumque rerum cum beneuolentia, & charitate summa consensio. Qua quidem haud scio, an excepta sapientia, quicquam melius homini sit à Diis immortalibus datum &c. Quemadmodum enim vnam hic sapientiam excipit, sic alibi sapientiam eamdem excipiam vult, cum virtutem excipere videtur vniuersè, ab eaque ipsam amicitiam separare.

Rationes aliæ, quæ subiunguntur, oppositæ ratione sunt confutandæ. Ac primo quidem non omnis virtus æque nos facit aptos, & commodos omnibus hominibus, sed omnibus iis, erga quos reddit vtiles, qui digni sunt communicatione virtutis. Liberalitas enim non æque se cum omnibus, omnino communicat hominibus, sed cum iis tantum omnibus, qui digni beneficio sunt. Impertiri enim improbo beneficium, quo abutatur ad scelus, liberalitatis non est. Itaque amicitia reddit nos iis omnibus commodos, qui nostra digni amicitia sunt. Quod satis superque videtur esse, vt ipsa dicenda sit virtus omnibus vnlis & opportuna.

Deinde falsò dicitur percuntibus amicis omnibus, & è medio sublatis, superesse homini solitario virtutes alias morales, amicitiam non superesse. Superest enim habitus, actus tollitur. Sicut ignis desinit interdum quidem calefacere, sed superest tamen ad calefaciendum idoneus, atque ad calorem impartiendum natus ac factus. Denique verum est virtutes morales perfectas esse aptas omnes, & complicitas inter se, non tamen est verum, hinc sequi, amicitiam se ipsam antecedere; sed solum esse vnà cum aliis perfectis: vbi etiam ipsa perfecta est. Neque enim potest esse cum aliis tam perfectis antequam ipsa perficiatur absoluaturque numeris suis, sed tunc dumtaxat, cum suam affecuta perfectionem est. Si quid enim prius ex amicitia antecessit, id omnino fuit aliquid imperfectum, & id, quod postea nomen amicitiæ sibi sumpsit. Cuiusmodi est amor nondum amicitiæ nomen adeptus. Vtrum autem ad iustitiam, an ad comitatem aliamve huiusmodi moralem habitum pertineat, & reuocari debeat amicitia, in consequenti proxima quæstione peruestigabitur.

QVÆSTIO III. IN CAP. I. LIBRI VIII.

An ad iustitiam, aliamve virtutem reuocari debeat Amicitia.

QVi nolunt amicitiam esse virtutem, non audent eam omnino è virtutum choro dispungere, sed variatum faciunt virtutum partem, ac satis habent eamdem à cæteris nou distinguere. Dicunt ergo primum, à iustitia non esse secundam: quia docet Aristoteles in hoc octauo, amicitiam circa eadem & eiusdem æque amicitiam ac iustitiam esse: adiunguntque Aristoteli doctum Eustratium siue Aspasium interpretem, qui planè disertèque scribit, amicitiam non esse virtutem per se, separatim ac propriè, sed subiungendam esse, adscribendamque alicui veræ, propriæque virtuti, ac nominatim iustitiæ. Quia etiam ipsa æqualitatem constituit; cum æquales oporteat amicos esse, nec possint amici, nisi per amicitiam æquales fieri. Accedit vtriusque authoritati etiam huiusmodi ratio. Iustitia ab aliis virtutibus ea nota singulari distinguitur, quod referatur ad alium. Sed hoc maxime conuenit amicitiæ, quæ id proprium habet, idque potissimum agit, vt amicus alieni se penè iuris faciat, ac totum se prorsus amico tradat in potestatem. Dicunt deinde, amicitiam non distingui à liberalitate: cuius proprium opus est bene aliis facere. Hoc enim est etiam amicitiæ proprium: bene velle, ac benefacere alteri. Nec differre ab ea, quam Aristoteles ipse in libro secundo nomine proprio cassam fecit; sed plerique Latinorum affabilitatem dixerunt; est enim vtrique idem propositus finis, idemque munus impositum, hoc est iucundè, & cum delectatione in societate hominum viuere; idque proprie spectat affabilitas, quod sequitur amicitia. Non adeo differunt inter se. Dicunt denique amicitiam ex aliqua sui parte esse liberalitati subiectam, ex alia temperantiæ, ex alia magnanimitati. Quia Aristoteles diuidit amicitiam in eam, quę voluptatem, & iucunditatem sequitur, & in eam, quæ mouetur vtilitate, & in tertiam quamdam, cui propositus honor siue honestas est. Sed virtus, quæ versatur in bono iucundo temperantia est, quæ in vtili liberalitas, quæ in honesto, magnanimitas. Igitur amicitia, quæ in suas diuisa partes tria illa bonorum genera spectat, & sequitur, liberalitati, temperantiæ, magnanimitati subiicitur.

Sed si Aristotelem sequi docentem velimus (velle autem omnino debemus) affirmabimus haud dubiè, amicitiam sic esse per se, propriéque virtutem, vt distinguatur, ac separetur ab omnibus: quod facile constabit ex eorum confutatione, quæ modo proposita sunt. Differt enim primum à iustitia, quia legum conditores, vt ait Aristoteles, plus de amicitia laborant, quam de iustitia. Id autem dici vere non posset si amicitia ab ipsa iustitia non distingueretur. Si enim eadem esset virtus amicitia & iustitia, qui de amicitia sollicitus esset, peræque de iustitia laboraret, cum non posset vtriusque curam non suscipere qui susciperet vnius. Præterea. Iustitia posita est in commutationibus æquantibus lucro damnum, & damno lucrum: amicitia verò in simplicibus donis impertiendis amico, & in ope, atque auxilio eidem præstando, & in retinenda cum eodem amico omnium bonorum communicatione versatur; nec de iactura vel damno adeptioni lucroue comparandis, & exæquandis aliquid sibi negotii curęve capessendum existimat. Differt deinde à liberalitate, quia liberalitas in eo est, & tenetur vniuersa, vt cupiditatem pecuniæ moderetur, videatque qua quisque ratione, vel quatenus affici ergà

nummos, & diuitias debeat. Amicitia verò id vnum agit, idque tantummodo spectat, vt quisque sic afficiatur aduersus eos, quos amat, quemadmodum par est, & oportet. Neque vero ipsius liberalitatis, aut temperantiæ, aut magnanimitatis est pars. Non enim amicitia esset vna virtus, si tam multis virtutibus veluti pars aliqua subiungeretur. At vna dici debet & est virtus, vt docent omnes, atque in primis Eustratius his planè verbis. Etenim vnam virtutem dicere fas est amicitiam, sicut dicit Aristoteles fortitudinem, & temperantiam, & virtutum vnamquamque moralium.

Id quod ita confirmamus, dubium reddere possit ea solum virtus, quam Aristoteles in secundo libro commemorat, explicatque copiosius in libro quarto. Quia tametsi eam proprio carere nomine asserit, posse tamen ait amicitiam dici, quia persimilis amicitiæ est; & quia posita plurimum videtur in suauitate morum, ac sermonis, comitas aut affabilitas appellatur. Cogimur hîc à Buridano discedere, qui affabilitatem, atque hanc, de qua nunc agimus, amicitiam, vnam eamdemque virtutem esse probabile putat. Quid sit virtus affabilitatis quod eius officium, qui finis amplissimè docuimus in cap. 6. lib. 4. nec aliud necesse habemus in præsenna dicere, nisi virtutem eiusmodi non esse amicitiam, & amicitiam ipsam, quæ verè propriéque sit amicitia, ab illa quæ dicitur affabilitas aut comitas, ita differre, vt eadem virtus atque vna non sit. Demonstratur hoc primum ex eiusdem Aristotelis authoritate: cuius in capite illo sexto de vtraque hæc verba legimus. Nomen autem aliquod ipsi tributum non est, sed est maximè similis amicitiæ. Talis enim est qui habitu tu hunc habet, qualem solemus dicere probum amicum, vbi amorem assumpserit. Discrepat autem ab amicitia, quod sine affectu atque amore est erga eos, quibuscum familiariter viuit. Neque enim ea eo quod amet, vel oderit; probat singula, vt oportet, sed quia talis ipse est. Nam pariter apud notos; ignotosque, & familiares, ac non familiares idem est facturus &c. Demonstratur, inquam, luce clarius, Aristotelem id voluisse quod dicimus, & per amplam differentiæ notam inter vtramque constituisse, cum eam ab amore petit intimo, in quo virtus amicitiæ tota penitus est. Sic enim se res habet, & summa illius sexti capitis in lib. 4. vbi de affabilitate seu comitate disserit hæc est. Quidam sunt in conuictu, & congressionibus hominum, qui blandinis, atque assentationibus, & obsequiis placere se student omnibus, eòque conferunt operam, vt numquam aduecentur aliis, sed semper assentiantur. Contraque sunt alii, qui omni prorsus in re cæteris obsistant, & dictis, factisque semper, & vbique reluctentur, nec vmquam aliquid laudent, aut probent, nec eos vereantur offendere, quibuscum viuunt, quos ait Aristoteles appellari δυσέρις, & δυσκόλους, hoc est impossunos, difficiles & morosos. His igitur intermedium, laudabilem, ac virtute præditum putat, eiusque virtutem carere proprio nomine ait, sed tamen amicitiæ similem esse. Is enim habitus medius, & amicitia similes sunt inter se actu quodam externo, qui cernitur in suaui conuictu, atque in studio illo placendi, & obsequendi quod est vtrique commune. Sed amicitia non satis id habet, vt in illo actu consistat externo, sed addit quod amicitiæ proprium est, intimum amoris affectum. Hic enim habitus medius inter assentatores, & morosos ab amicitia differt, vt ait Aristot. quod virtus quædam hæc sit, quæ tam amicis quam aliis, tam notis quam ignotis iucunditatem suam impertiatur, adeoque cætere intimo amoris affectu possit; amicitia verò in solos amicos iucunda suauisque sit, nec agere quicquam nisi ex amore inhærente penitus in animo queat. Itaque habitus ille, amicitia proprie non est, quia per se nullo amoris affectu mouetur ad agendum, sed studio solum placendi, moderato tamen, & rectæ rationi subiecto. Affabilitatem & conuitatem eum habitum Latini nominant, quia in sermone potissimum, atque in morum suauitate cernitur. Cum ergo tam magno tamque in omo discrimine ab affabilitate differat amicitia, vt ipsum amoris actum, in quo posita vis eius omnis & natura est, cum ea non communicet, dici non potest vtraque vna esse, atque eadem virtus. Est igitur amicitia virtus ipsa per se, atque à cæteris sua nota, suoque munere actuque propriò separata.

Superest adeo, vt videamus, an argumentationes aduersæ vim habeant aliquam ad vincendum, amicitiam non esse per se virtutem seiunctam à cæteris. Prima illa, qua contenditur, amicitiam à iustitia non distingui, nihil conficit; quia ab illa peculiari iustitia, de qua disputatum in libro quinto est, omnino differt, cum vtriusque officia plurimum distent inter se. Amicitia quippe non quærit, neque statuit æqualitatem inter damnum, & lucrum, sed inter amicorum voluntates. Dari tamen potest, & concedi, amicitiam à iustitia generali, non distingui. Sed ne aliæ quidem virtutes quæ referuntur ad alium, ab eiusmodi iustitia differunt cui tamquam partes subiunguntur. Neque verò aliud sibi voluit Aspasius, quam hoc, cum iustitiæ esse formam subiunctam amicitiam voluit. Dixit enim de amicitia quod de virtutibus eiusmodi est verè pronunciandum, hoc est à iustitia generali non esse distinctam, quod verissimum est. Quod verò ex Aristot. propositum est, amicitiam, & iustitiam in iisdem, ac circa eadem esse, accipiendum sic est, vt sit in iisdem, qui viuunt secundum virtutem, & quidem perfectam: cum is, qui perfectam obtinet iustitiam, etiam amicitiam, reliquasque virtutes obtineat; circa eadem autem ideo sit, quia vtraque vult, & sequitur æqualitatem, sed tamen in hoc ipso æqualitatis studio plurimum differunt: quia iustitia damnum æquat ac lucrum, amicitia æquat animos & voluntates; iustitia suo munere fungitur erga omnes etiam quos non amet amicitia solum erga illos, quos diligit, & qui mutuò diligunt eos, à quibus amari se vident.

Altera verò ratio, quæ videtur ostendere, amicitiam esse plurimarum virtutum partem, liberalitatis, temperantiæ, magnanimitatis, aliarum; haud plus quam superior efficie, sed ampliorem aliquam postulat explanationem, quæ huiusmodi est. Amor, & odium perturbationes animi notissimæ quidem sunt. Sed quia duplici

duplici notione distinguuntur, intelligi animo & comprehendi dupliciter etiã possunt, Patet enim interdum amplissime, nec ad vnam tantummodo virtutem, sed ad plures ita pertinent, sicut perturbationes ad plures perturbationes delectatio atque tristitia cõmunes, & vniuersę quę sequuntur omnes omnino commotiones animi, & ex iis nascũtur singulis, easq; comitantur, nec possunt ab ijsdem segregari, vt docuit Aristot. in lib. 2. Quæ causa est, cur non omnes delectationes sint eiusdem motum, sed diuersorum, pro ipsa perturbationum, ex quibus sequũtur, varietate, nec vna sit virtus, quæ omnibus omnino delectationibus imponat modum, sed diuersæ. Quippe tactionis voluptates ac tristitias temperantia, delectationes doloresq; consequentes ex cupiditate pecunię liberalitas, voluptates tristitiasq; ex honorũ appetitione nascẽtes magnanimitas, alias ex aliis perturbationibus exorientes virtutes alię moderantur. Quemadmodũ, inquam hæc ita sunt, atq; ita cõmunis vniuersaq; delectatio, & tristitia se habet eum variis comparata virtutib⁹, à quibus accipit leges, ac modum, sic amor, & odium vniuersim, & communiter acceptũ ad omnes se perturbationes effundit, & pertinet, easq; vel antecedit, vel sequitur, vel comitatur. Neq enim minus late patet amor, & odiũ, quàm delectatio, atque tristitia, cum omne iucundũ amabile sit, & iniucundũ ac triste, odiosum. Itaq; in eorum amore moderando quæ tactum commouent, versatur temperantia, in amore magnorũ honorum, magnanimitas, in amore pecunię liberalitas: adeoq; amor & odium vniuersè vni eidemq; virtuti non permittuntur, nec reguntur ab vna virtute, sed à pluribus. Interdum tamen amor est propria quædam animi motio nõ erga pecuniam aut honores, aut voluptates corporis, aut erga alia, quæ referuntur, & redundant ad nos, sed peculiaris affectus aduersus aliũ, ipsius gratia omni post habita ratione vtilitatis. Amor igitur ita cõtractus, est affectio peculiaris, & propria in qua versatur, & posita virtus Amicitiæ est; quæ quoniam, neq; pecuniarum, neque voluptatum corporis, neque honorum, aliarumve rerum cupiditatem intuetur, ac tractat, neque liberalitatis, neque temperantiæ, neque magnanimitatis est pars, sed propria, & per se virtus. Quod si aliqua sit amicitia, quæ illis, aliisque virtutibus veluti pars subiecta videatur, ea non amicitia propriè, sed amor ille latissimè patens existimabitur: qui generalis affectus est vniuersamque materiam virtutis attingit.

CAPVT II. LIB. VIII.

DE AMICITIÆ DEFINITIONE.

SVMMA.

Ex eo, quod est amabile, Amicitiæ definitio petitur.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Genus in Amicitiæ definitione beneuolentia est.*
2. *Differentia duplex: mutua & non latens.*

PARS I. CAP. II. LIB. VIII.

Τάχα δ' ἂν γένοιτο φανερὸν περὶ αὐτῶν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ· δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ φιλητόν. τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν, ἢ ἡδὺ, ἢ χρήσιμον· δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι, ἢ ἡδονή· ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη. πότερον οὖν τἀγαθὸν φιλοῦσιν, ἢ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν; διαφωνεῖ γὰρ ἐνίοτε ταῦτα. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὸ ἡδὺ αὐτό. δοκεῖ δὲ τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν, φιλεῖν ἕκαστος, καὶ εἶναι ἁπλῶς μὲν τἀγαθὸν, φιλητόν. ἑκάστῳ δὲ τὸ ἑκάστῳ. φιλεῖ δὲ ἕκαστος οὐ τὸ ὂν αὑτῷ ἀγαθὸν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον. διοίσει δ' οὐθέν. ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον.

Fortassis autem fiet planum de his cognito amabili: videtur enim non quiduis amari, sed amabile: hoc autem esse bonum, vel iucundum, vel vtile. Videatur autem vtile id esse, per quod gignitur bonum aliquod, aut delectatio: quare amabilia erunt bonum, & iucundum vt fines. Vtrum igitur ipsum bonum amant, an quod ipsis est bonum? dissonant enim interdum hæc. Simile verò etiam est de iucundo ipso. Videtur autem & quod sibi ipsi est bonum amare vnusquisque, & esse simpliciter quidem ipsum bonum amabile; vnicuique verò quod vnicuique est. Amat autem quisque non quod sibi est bonum, sed apparẽs: refert verò nihil: erit enim ipsum amabile quod est apparens.

EXPLANATIO.

IN extremo capite superiori multas de Amicitia quæstiones indicauit, & plurima esse docuit, de quibus institui super Amicitia disputatio potest. Pergit hic dicere plana fortasse fieri posse omnia, quę dubia & obscura sint, si prius intelligamus id, quod est amabile, hoc est id, quod dicimus Amicitiæ vel amoris obiectum. Id autem Græcis est φιλητόν, à Latinis appellari potest amabile,

ratur: quia qui virtutis expetit opus, veluti liberalitatis, aut magnificentiæ, quique voluptatibus corporis operam nauat, ad opes, ac bona fortunæ perfugium habet, quorum vi, & beneficio perficit quod exoptat. Sic itaque cum hoc triplici bono comparatū est, vt qui in iucundo, & honesto bono quærendo consistat, inueniatur aliquis; qui cōsistat in vtili bono, nemo prorsus inueniatur. Neque enim existere quisquam possit, qui diuitias ob diuitias expetat; sed eas expetere quisque necesse habet ad virtutis exequendū opus, aut ad valetudinem retinendam, parandasque, ac perfruendas corporis voluptates. Atque hinc explicatio cuiusdā quæstionis enascitur. Videtur enim haud vere dici bonum vtile esse tantum optabile alterius gratia, & nullo modo gratia sui. Quia quod potest expeti tamquam finis, per se, & sui gratia est optabile. Sed diuitiæ, quæ bona sunt vtilia, possunt expeti tamquā finis, cum ex Aristotele possint appellari finis. Docet enim in primo libro Polit. Solum finem inter omnia, quæ appetuntur, infinitè expeti, idque proprium finis esse, vt eius appetitio crescat infinitè. Sed in eodem libro etiam pecuniā, quæ bonum est vtile ait infinitè appeti, nec eius appetendæ finem esse vllum. Censet ergo diuitias esse finem: eum id habeant, quod est proprium finis. Respondet Aspasius, diuitias esse eiusmodi bona, vt & per se, suique gratia, & propter aliud atque alterius gratia simul optabiles sint. Per se quidem, & simpliciter bona sunt homini secundùm naturā probè constituto, & virtute prædito, quia iis honeste, & laudabiliter vtitur; vsus autem earum honestus, ac laudabilis est per se, ac simpliciter expetendus, vt finis, cum virtutis opus quoddam actusque sit. Altera tamen ex parte videntur optabiles propter aliud, quia ad illum ipsum referūtur vsum, opusq; virtutis, eiusq; gratia à probis ac laudatis hominibus expetuntur. Ex quo perfacile quoq; iudicium sit de eo, quod pertinet ad appetitum illum pecuniæ crescentem infinitè. Vt enim rem explicat Gualt. Burl. potest pecunia dupliciter expeti, hoc est, vel vt finis, velut id quod refertur, & ducit ad finem. Sunt enim aliqui, tametsi pauci admodum ac rari, qui, quoniam prauo iudicio sunt, diuitias & pecuniam velint quasi finem, in quo consistant: & sunt qui pecuniā quærant ad cultum virtutis paratumq; felicitatis. Illis quidem infinitè crescere poterit appetitus: sed non tamen hinc sequitur, opes & pecuniam esse finem per se, sed esse finem homini nequam, & improbo: cum de verò fine non debeat nisi existimatio recta, & incorrupta ratio iudicare. His autem qui pecuniam veluti præsidiū ad alia bona paranda conquirunt, non est appetitio infinita, sed tanta, quanta ad comparandum quod expetunt satis sit. Igitur, vt summatim dicamus, pecunia non est ipsa per se finis. Expetuntur enim, inquit, Cicero diuitiæ cum ad vsus vitæ necessarios, tùm ad perfruendas voluptates. Sed tamen ab aliquibus ipsa pecunia tamquam finis appetitur, sicut appetitur etiam voluptas, & delectatio, quæ finis verè non est: dicitur tamen ab Aristotele finis: quia plures sunt qui voluptatem, quàm qui pecuniam, vt finem quærant. Sunt enim, vt diximus, haud multi, qui pecuniam tantum ob pecuniam velint: sunt autem plurimi, qui voluptatem velint solum ob voluptatem, nec eam aliò quam ad ipsum voluptatis referant vsum.

Vtrum igitur ipsum bonum] Positum supra est, amicitiam intueri quod amabile sit; amabile vero nihil aliud esse, quàm bonum, aut aliquid esse bonum, quod nō sit amabile. Illud etiam dictum est, amabilium genera esse tria, sicut tria bonorū genera sunt, quorum primum appellatur ἁπλῶς, siue per excellentiæ significationem, bonum, quia simpliciter est bonum: secundum dicitur bonum iucundum; tertium vtile. Quæstionem nunc ex his oriri demonstrat huiusmodi. Nam homines, qui cū aliquid amant, bonum amant, vt diximus, amentur, quod vere bonum ac simpliciter est, an quod non simpliciter, sed quod ipsis est bonum: idemque de bono iucundo quæri posse ait, cum aliquid sit iucundum simpliciter, aliquid verò huic illive homini iucundum videatur. Ac simpliciter quidem, & per se bonum illud est, quod homini rectè, ac secundùm naturam constituto est bonum: bonum autem alicui est interdum etiam id, quod præter naturam, aut aduersus naturam est. Atque, vt hoc, exempli causa, dicamus, bene valenti, firmoque corpori, & secundum naturam probe composito bonum est id, quod est simpliciter salubre: ægrotanti verò affectoque corpori nec secundum naturam constituto non est interdum salubre quod salubre simpliciter est, sed quod est alicui salubre, cuiusmodi vstio est, aut percussio venæ, aliave medicamentorum genera, quæ non omnibus sed alicui bona sunt. Eadem est omnino ratio boni iucundi; cum aliquid simpliciter, absoluteque iucundum sit, aliquid iucundum aliquibus. Itaque non semper id quod simpliciter est bonum, aut melius, vnicuique homini bonum, aut melius est. Quis

enim infiteias ibit, melius esse philosophari, & augeri sapientia, quā pecuniæ dare operam, augeri fortunis, & locupletari? Et tamen inopi, vitæque degendæ necessariis indigenti præsidiis, neque melius, neque optabilius est. Quo loco voluit id nos monitos Aspasius, longè aliam esse rationem mali, quod simpliciter, absoluteque malum est, & boni, quod simpliciter est bonum, in eoque discrepare, quod bonum simpliciter omnibus rectè, ac secundum naturam constitutis est boonum, sed quod simpliciter est malū, alicui esse possit interdum bonum: qualis est ægrotatio, inquit, aut inopia, quæ sæpe nonnullis eripuerunt improbitatem, ac vitium, animisq; valetudinem & virtutem reddiderunt.

Videtur autem & quod sibi ipsi, &c.] Propositæ quæstioni respondens ait, vnumquemque amare quod sibi iudicat bonum. Quælibet enim facultas in id contendit & fertur, quod idoneum, & proportione sibi accommodatum videatur, siue re ipsa bonum illud sit, siue in speciem solum apparens, & bonum ab errante iudicio existimetur: idemque de bono iucundo, & vtili iudicari debet: cum non illud solum ametur, quod simpliciter, & vnicuique vtile, vel iucundum est, sed quod alicui vel esse, vel esse iucundum, aut vtile videatur. Nam amatur interdum tamquam vtile quod honestum non est; quod autem honestum non est, dici & haberi vtile non deberet. Præclarè quidem Plato in Hipparcho quodlibet bonum, lucrum quoddam esse contendit, adeoq; quod lucrum non sit, bonum esse non posse. Quod enim honestum non est, verè bonum non est: si verè bonum non est, vtile non est, si non est vtile, nullum eius adeptio lucrum parit. Itaque bonum non est: & tamen appetitio in illum impetum habet tamquam in verum bonum.

Ex his intelligimus quale sit, non illud modo rerum genus quod amicitiæ tamquam obiectum proponitur, cuiusmodi est omne bonum, & vniuersum amabile, sed ipsum quoque genus quod in Amicitiæ definitione ponendum est: hoc autem genus est beneuolentia. Nam, quoniam obiectum amicitiæ est ipsum amabile, ipsumque bonum, eiusdemque opus amicitiæ nihil est aliud, quàm amare, nec aliud est amare, quàm bene alicui velle, hoc est aliquem beneuolentia prosequi, videtur consequens, Amicitiam esse beneuolentiam, & beneuolentiam debere in Amicitiæ definitione locum generis obtinere: idque Aristoteli contendenti in lib. 9. beneuolentiam non esse amicitiam, sed principium amicitiæ non aduersari demonstrabimus infra. Reliquas nunc definitionis partes exquiramus.

PARS II. CAP. II. LIB. VIII.

Τριῶν δ' ὄντων, δι' ἃ φιλοῦσιν, ἐν μὲν τῇ τῶν ἀψύχων φιλήσει, οὐ λέγεται φιλία. οὐ γάρ ἐστιν ἀντιφίλησις, οὐδὲ βούλησις ἐκείνων ἀγαθοῦ. γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ οἴνῳ βούλεσθαι τἀγαθά· ἀλλ' εἴπερ, σώζεσθαι βούλεται αὐτὸν, ἵνα αὐτὸς ἔχῃ· τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα· τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τἀγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἂν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίγνηται· εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι, ἢ προσθετέον τὸ, μὴ λανθάνουσαν. πολλοὶ γάρ εἰσιν εὖνοι, οἷς οὐχ ἑωράκασιν· ὑπολαμβάνουσι δὲ ἐπιεικεῖς εἶναι, ἢ χρησίμους. τοῦτο δὲ ταὐτὸ, κἂν ἐκείνων τις πάθοι πρὸς τοῦτον. εὖνοι μὲν οὖν οὗτοι φαίνονται ἀλλήλοις· φίλους δὲ πῶς ἄν τις εἴποι λανθάνοντας ὡς ἔχουσιν ἑαυτοῖς;

Tria verò cum sint, propter quæ amant, in inanimorum amatione non dicitur amicitia. Non enim est redamatio, neque voluntas boni ipsorum: ridiculum enim fortasse sit, vino velle bona, sed tamen aliquis seruari vult, vt ipse habeat. At amico dicunt oportere velle bona, ipsius gratia: volentes autem hoc modo bona beneuolos dicunt, si non idem etiam ab illo fiat: beneuolentiam quippe in ijs, qui eodem animo inter se sunt affecti amicitiam esse. An addendum est, non latentum? Multi enim sunt beneuoli ijs, quos non viderunt; existimant autem bonos esse, vel vtiles. Hoc idem vero, etsi illorum aliquis affectus sit erga hunc. Beneuoli igitur hi videntur inter se. Amicos verò quomodo quis dixerit ignotos quo pacto se habeant inter se?

δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις, καὶ βούλεσθαι τἀγαθὰ λανθάνοντας, δι' ἕν τι τῶν εἰρημένων.	*Oportet igitur bene velle sibi mutuo, ac velle bona non latentes propter vnum aliquod eorum quæ dicta sunt.*

EXPLANATIO.



XPLORATO iam genere, quod in Amicitiæ definitione ponendum sit, aggreditur inuestigare differentias, ac notas, quibus ipsa beneuolentia, quæ genus est, ab aliis discreper, & secernatur; vt bine intelligi queat, ad quas demum beneuolentias eiusdem Amicitiæ vis, & ratio non pertineat. Designat ergo differentias omnino tres: quarum primam in mutuo collocat amore; sic, inquam, vt amicitia non quælibet beneuolentia sit, sed beneuolentia mutua, hoc est ea, cui respondeat amici redamatio, vt Semi-Plautino vocabulo Latine reddamus eam quam Græci ἀντιφίλησιν nominant. Vocem hanc amationis fugere se profitetur Lisonius, vt insolentem & alienam à Cicerone, sed audet eam vsurpare Lambinus, Plautum secutus authorem. Quin obseruate ac diligenter id etiã monet huiusmodi nomina, quæ Grammatici verbalia in io soliti sunt appellare, veteres haud reformidasse. Catullus quippe vocationem, esuritionem, osculationem dicere non est veritus, & M. Tull. scriptionem, auditionem, iocationem, Plautus etiam tactionem, risionem, inscensionem. Prima, inquam, hæc est amicitiæ nota, & conditio suauissima, vt mutata sit. Iucundissimum enim est cum in amore mutuum faciunt, & cum contrarium fit, crux est acerbissima, vt ait ille apud Plautum adolescens. Quin hæc eadem conditio necessaria dicitur à Platone in Lyside. Nisi enim amatio mutua, vel redamatio in amicitia esset, sequeretur, etiam odium inter amicos intercedere posse, cum alter, qui non redamet, fortassis etiam odio habeat eum, à quo diligatur. Ob hanc amicitię notam, ac differentiã dicitur interdum Amicitia ipsa esse ius quoddam, & æqualitas: habet enim summam cũ æqualitate, ac iure similitudinem, atque affinitatem, vt infra docebimus in cap. 9. sed videamus qua via demonstret Aristoteles, hanc in Amicitia redamationem esse necessariã, nec vllum vere dici amicum posse, qui ab eo quem amat, mutuò non redametur. Ratio sanè longè distat ab ea, quam protulit Plato, sed est neruosior. Si amicitia, inquit, esse absq; redamatione potest, nec amorem postulat mutuum, sequitur, homini amicitiam esse veram cum rebus inanimis, & eos, qui vinum, aut aurum amant, veram cum vino, auroque amicitiam obtinere. Hæc enim amantur, & non redamant: perinde, ac si diceret. Nemo est, qui censeat inter homines, & in anima cuiusmodi sunt, vinum, & aurum, veram amicitiam intercedere. Huius autem opinionis omnium communis hominum ac vulgaris haud alia videtur esse causa, nisi ea, quòd in anima non redamant eum à quo diliguntur. Igitur amicitia est beneuolentia mutua, & sine redamatione esse amicitia non potest: idque vulgo sic homines opinantur.

Secundam differentiæ notam petit Aristoteles à cognitione. Ait enim Amicitiam esse beneuolentiã non modò mutuã, verumetiam non latentem. sic prorsus, vt vtriq; sit notum amico, ab altero se amari, & vterque probè cognoscat eum, quem amat, amboque intelligant, inter se amorem esse mutuum, sibique inter se vicissim beneuolentia respondere. Quam sane conditionem ita coniunctam amicitiæ facit, vt vbi latens amicitia sit, & is, qui amat non eum cognoscat, quem amat, aut ab eo se redamari non intelligat, beneuolentiam quidem esse aliquam velit, amicitiam esse verã, germanamq; non putet: quod explicat in hunc modum. Permulti aliquos diligunt ignotos, & quos numquam viderunt, sed auditu tantum acceperunt, eos probos, aut suaues homines, & iucundos aut vtiles, & cõmodos esse. Fieriq; potest, vt mutuò se diligant, sed alij alios ignorent, nec vnquam viderint, & nesciant se redamari. Hi profectò beneuoli, inquit, appellari possunt, amici verè dici non possunt: quia latet eos amicorum cõditio & mutuus amor in obscuro se tenet. Beneuolentia quippe occulta esse & obscura potest; quia vt idem ait Aristot. in lib. 9. cap. 5. ignaua quædam & iners amicitia est, sed amicitia vera est perspicua, & actuosa, atque vt Cic. scribit in Laelio, officiosa. Amici namque proprium est, non modo bene velle, sed etiam benefacere, vt docet Aristot. in lib. 2. Rhet. Amicitia igitur latere, & obscura esse non potest, quia se prodit officiis: quibus sublatis, ipsam sæpe tolli amicitiam cernimus: sed hac de re dicemus infra in cap. 5. Quæstionem hic proponit Iauellus haud omittendam, sed cursim saltem explicandã. Dicat, n. aliquis, fieri nõ posse, vt mutuus inter duos amicos agnoscatur amor ab vtroq;

cum arcana sit voluntas hominis, vbi sedem obtinet amor. Exhibet mihi signa mutuæ beneuolentiæ Clinias, sed quia sæpe fallunt indicia, nescire possum, an ex animo, & amore penitus inhærente id faciat, ambigo, & de redamatione mihi certum non est. Respondet idem Iauellus, ab amicitia non postulari necessario certissimam amoris mutui scientiam, & cognitionem, sed ei satis opinionem & existimationem esse. Credit enim & opinatur amicus ex indiciis, signisque, quæ perspicit, ab amico se redamari. Itaque tametsi scientia amoris mutui non tenet, opinionem tamen, & existimationem habet, quod est satis: opinioni enim subesse fallacia potest.

Tertiam Amicitiæ differentiã ducit à voluntate gratuita. Nã beneuolentia, quæ nomen, & vim amicitiæ veræ habitura sit, ne id quidem habet satis, vt sit mutua & non latens, nisi etiam adiungat propositum sibi finem ab amore gratuito profectum, hoc est bonum amici. Est enim opus eius beneuolentiæ proprium, quæ dicitur, & est amicitia, non solum amico bene velle, sed etiam bene illi velle, ipsius gratia; quod eleganti similitudine iterum ab inanimis petita sic demonstrat Aristoteles. Res inanimas procul dubio diligimus, & vehementer quidem: nulla tamen cum inanimis esse vera nobis amicitia dicitur. Causa vero est, non modo illa, quòd ab ipsis non redamamur, verum etiam ea potissimum, quòd res inanimas non amemus, ipsarum gratia, sed ob nostram ipsorum vtilitatem. Ridiculus enim, inquit, sit, qui dicat, amare se vinum propter vinum, ac non propter se, ac propter suauitatem vtilitatemve, quam capit à vino: nemo itaque dicetur bonum aliquod cupere vino, cum vinum amat, sed bene velle sibi: quia tametsi potest aliquis vino conseruationem cupere, conseruationem tamen illam non vult vino in gratiam vini, sed ob vtilitatem suam. Ad viuum hæc expressit Aristippus ille Cyrenaicus ætatis suæ Philosophus magni nominis, sed Laidis amator perditus. Interrogatus enim à familiari, cur ita perdite, impensèque amaret Laida, à qua sciret se non redamari, respondisse fertur, scire se quoque à vino, & pisce non amari, id tamen haud impedire, quo minus iis rebus iucunde, ac libenter vteretur: omnem enim illum amorem ad voluptatem vsumque referebat. Nullam in amicitia notam clariorem esse, quàm hanc vbique dicunt ij, qui de Amicitia disputant. Sit instar omnium Cicero, cuius illa vox est in Laelio. Amare autem nihil aliud est, nisi eum ipsum diligere quem ames, nulla indigentia, nulla vtilitate quæsita: quæ tamen ipsa efflorescit ex amicitia, etiamsi tu eam minus secutus sis. Et in primo lib. de Natura Deorum: Charum, inquit, ipsum verbum est amoris, ex quo amicitiæ nomen est ductum: quam si ad fructũ nostrum referemus, non ad illius commoda, quem diligimus, non erit ista amicitia, sed mercatura quædam vtilitatum suarum. Prata, & arua, & pecudum greges diliguntur isto modo, quod fructus ex eis capiuntur: hominum charitas & amicitia gratuita est. Et in 2. de Inuen. Amicitiam definiens: Amicitia, inquit, est voluntas erga aliquem rerum bonarum illius ipsius causa quem diligit, cum eius pari voluntate. Concinit Ouidius Ciceroni:

Vulgus amicitias vtilitate probat.

Vulgares enim amicitiæ sunt, quæ omnia fructu, & vtilitate metiuntur. Ipse demum Aristoteles alibi, hoc est in lib. 2. Rhet. sibi similis & constans, quid sit amare sic explicat: ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι, &c. hoc est, vt totum illum locum Latine reddamus. Sit igitur amare, velle alicui bona euenire, non sua, sed illius causa, quem amat, & quantum in eo est, efficere, vt illa eueniant.

Ait ad extremum totam claudens hanc disputationem, oportere amicos amare se mutuò, & scire se mutuò amari, & amari propter aliquid ex iis, quæ dicta iam sunt, hoc est, ob aliquod bonum è tribus illis amabilibus, quorum primum est honestum, alterum iucundum, vtile tertium.

EPILOGVS.

1. *Non quiduis amatur, sed ipsum amabile: hoc autem est triplex, honestum, vtile, iucundum. Amatur verò non semper quod simpliciter est amabile, sed quod videtur.*
2. *Amare est bene velle, & amicitia beneuolentia est, non tamen qualisbet, sed mutua, & non latens, & in eius qui amatur gratiam ac bonum intendens.*
3. *Ideoque cum rebus inanimis homini amicitia non est. Neque enim mutuo diligunt, nec sui gratia diliguntur.*

QVÆSTIO SECVNDA IN CAPVT II. LIBRI VIII.

Quid sit Amor & quotuplex.



EA, quæ in hoc secundo capite de amicitia disserenda proponuntur, ita per se postulant cognitionem amoris, vt hac luce non præeunte omnis obscura esse disputatio debeat. Quamquam verò disseruimus de amore non parum in libro 2. longe tamen plura supersunt, quæ hîc per propositiones quasdam & pronunciata constituemus. Quæ autem de amore constituenda videntur, hæc fermè sunt. Quid sit amor & quotuplex: quæ amoris causæ, qui sint eiusdem amoris effectus. Ab amore quippe nascitur amicitia, qui propterea dicitur amicitiæ parens. Sit igitur hæc de amoris definitione ac diuisione.

Prima positio. Amorem Stoici dixerunt boni ac pulchri cupiditatem esse: Academici desiderium perfruendæ rei, quæ bona, & pulchra iudicatur: Theophrastus cupiditatem animi, subitum celeremque habentem ingressum, regressum verò tardum, ac remissum, alii impetum, ac propensionem ad id, quod pulchrum & formosum sit: ex quorum numero Plato videtur esse, qui sæpe, cum in Lyside, tum in conuiuio amorem appellat non ἔρωτα solum, qui generalis, & quiuis est amor, sed nominatim, ac propriè τῶν καλῶν ἔρωτα. Itaque his authoribus & Platoni ἔρως etiam si nihil adiungas, non semper est simpliciter amor, sed plerumque rerum pulcrarum est amor. Quæ sane definitiones haud perfectæ sunt, suisque partibus expletæ, sed inchoatæ solum atque imperfectæ. Singulæ quippe amorem faciunt desiderium, & cupiditatem. Amor autem à desiderio, & cupiditate, vel ex eo distinguitur, quod desiderium ab amore nascatur, ac propterea prior amor, quam desiderium sit. Videndum primo potius est, num amor vna sit earum perturbationum, quæ quoniam certo quodammodo nos afficiunt, eas affectus, aut affectiones, aut morbos & perpessiones animi dicimus. Deinde, si perturbatio est, quid habeat inter ipsas commotiones animi præcipuum, ac proprium, cuius causa distinguatur à cæteris.

Fuere nonnulli, vt est apud D. Thom. 1. 2. q. 26. ar. 2 qui negarent, amorem esse inter perturbationes animi numerandum. Rationemque illam potissimum afferebant in medium, quod animi perturbatio, & morbus, siue perpessio, motus quidam sit, amor autem non sit appetitus ipsa commotio, sed commotionis eiusmodi principium, & fons. Appetitus enim commotio, est desiderium. Amor verò desiderii principium, non desiderium. Sed dicendum procul dubio est, amorem sentientis appetitus, perturbationem, animique morbum, ac perpessionem esse. Affectio quippe siue perpessio est effectus agentis in patiente. Amor autem est effectus agentis in patiente prima cum immutatione productus. Res enim expetenda, & amabilis, siue bona ipsum afficit appetitum, efficitque, vt idem appetitus immutetur, ametque quod ante non amabat. Qua ex immutatione deinde desiderium, & cupiditas, oritur. A rebus naturalibus exemplum huius rei luculentum petit Diu. Thom. 1. 2. q. 26. art. 2. Quippe id quod naturaliter agit, & naturale dicitur agens, eiusmodi est, & sic agit, vt ab eo duplex existat effectus in patiente, hoc est forma, & id quod ex forma consequitur; cuiusmodi est motus; vt cernere licet in corporibus illis, quæ grauia sunt. Id enim, à quo eiusmodi corpus gignitur, impertitur ei primo grauitatem, & exinde motum deorsum ex grauitate profectum. Adeoque grauitas ipsa, quæ principium est motus, dici quodammodo potest naturalis amor abeundi deorsum. Igitur, vt hinc similitudinem petamus, amabilis res, & expetenda est ea, quæ agit, & gignit in appetitu patiente, primò quidem amorem, veluti quamdam formam, atque principium: exinde desiderium, & alios qui ab eo nascuntur effectus. Prima itaque appetitus immutatio ab expetenda, & amabili re profecta dicitur amor, ex quo sequitur in appetitu motus, qui est desiderium, & ex motu finis, & quies, in qua gaudium, & delectatio est. Cum ergo in appetitus illa immutatione consistat amor, consequens est, eum esse perturbationem, quæ per immutationem eiusmodi, appetitum afficiat. Appetitus enim sic affectus, perturbatur, & patitur. Denique sic se res habet. Bonum, hoc est id, quod amabile est, simul ac eius species ad appetitum accidit, eum continuò permouet, pellicitque, ac sensu respergit intimo, qui exhilaratio, & lubentia quædam eiusdem appetitus appellari potest. Sensus enim eiusmodi positus est in eo, quod oblata res amabilis confestim arrideat, & placeat appetitui, probeturq; tãquam illi congruens, & proportione respondens. Sequitur ex hac lubentia velut ex semine procreatum desiderium, hoc est motus in bonum amabile nondum partum, nec præsens, sed parandum & absens: differtque ab amore, illo potissimum nomine, quod desiderium, earum tantummodo sit rerum, quas nondum possidemus, nec tenemus præsentes, quæque absentes, & procul positæ sunt.

Quo loco quæstionem illam perstringere libet: an vbi rem amabilem, amatamque, & exoptatam adepti sumus, omnis elanguescat, & prorsus cesset amoris impetus. Omnis quippe

motus termino definitur suo. Nec vllæ res naturales sunt, quarum incrementum certum finem, statumque non habeat, in quo ipsæ consistant, vltraque non moueantur, sed paulatim sensimque deficiant & exarescant. Denique pronuntiatum commune est, ac pene prouerbium, actionem & motum omnem adepto fine desinere. Quamquam enim desiderium propriè, præcipuéque est motus ille, qui adepto iam fine debilitatur & cessat, imminuitur tamen identidem, ac subinde etiam amor, qui desiderii totius est fundamentum, & parens. Cæterum hæc exempla, tametsi aliqui vera, atque idonea sunt, amorem tamen in finis adeptione cessare, ac desinere non demonstrant. Ostendunt enim, vincuntque, in rebus solum naturalibus, & ratione carentibus id fieri, quæ vno, eodemque tenore semper, eademque constantia mouentur, & cessant. Amor autem, ac desiderium hominis, quoniam ardentissimum est, & infinitam quodammodo vim habet, eoque magis inflammatur, quo rem amatam, expetitamque plus vsurpat, & possidet. Quemadmodum enim sumpto cibo, expletaque iam edendi cupiditate, postmodum sequitur fames, haustoque vino, & siti restincta renascitur. Et inde noua potus appetitio, ac bibendi voluntas; sic amor, & desiderium explctur quidem rei possessione, quæ tenetur, sed tamen ipsa gustatio, vsusque, ac possessio eumdem amorem ac desiderium incendit potius amplius, quam extinguit. Atque hoc illud est, quod præclarè Socrates apud Platonem ostendere voluit, cum dixit, amorem esse iuuenem, & senem, mortalem, & immortalem, rem nouam, & veterem. Renascitur enim semper, & refloreſcit, atque instar Hydræ quamdam in ex occisione videtur immortalitatem habere. Cum enim amor ea, qua diximus, exhilaratio, & libentia sit, qua perfunditur animus, cum rem amatam propositam habet, in ipsa adeptione ac possessione multo magis illa suauitate perfunditur, quia rem præsentem habet, vsuque iam suam. Desiderium verò quoniam expleri contendit, in eadem possessione crescit etiam, & vires intendit, non quidem vt tum primum habeat quod iam habet, sed vt quod tenet, proprium, ac perpetuum habeat, quodque possidet absque intermissione possideat. Iure itaque S. Thom. loco ante laudato probat Aristotelis dictum in 3. de An. t. 55. affirmantis, motum ipsum appetitus in gyrum quodammodo ferri, & circulo peragi. Res enim amabilis, & expetenda appetitum impellit, appetitus in rem amabilem illico tendit, vt motus ipsius ibi sit finis, vbi principium fuit; & ex eo noua motio renascatur iterum, eumdemque conuersione reciproca repetat cursum.

Sed ex his, quæ posita sic sunt; consequens esse putabit aliquis, amorem à delectatione distingui non posse. Quippe diximus, amorem esse quamdam quasi libentiam appetitus, quæ vulgo complacentia dicitur. Complacentia verò nihil aliud, quam delectatio est. Respondendum primo videtur, libentiam illam, quæ amor est, non esse veram, propriamque ac perfectam delectationem. Amor enim est delectatione prior, delectatio autem amore posterior: cum amor desiderium pariat, & desiderio præeunte ad delectationem aliquando perueniat. E rebus naturalibus exemplum sic petit D. Tom. vt lapidis grauitatem eum amore, quietem lapidis eiusdem, comparandam cum delectatione putet. Illa enim ad descendendum propensio, inferioris loci esse videtur amor in lapide, & inuenta post motum quies, speciem præ se fert aliquam voluptatis & gaudii. Respondendum secundo loco est, etiam libentiam illam atque appetitus immutationem ab amabili re profectam, esse delectationem aliquam, sed inchoatam imperfectamque. Perfecta enim & vera tunc demum est, cum amor iam post desiderii motum quiescit in termino, & re perfruitur, cuius oblata specie tantum exhilaratus initio est. Quin ab amore separari propemodum ipsa delectatio facile potest, vt cernere licet in viro forti; qui fortitudinis actum tam vehementer amat, vt cum suæ ipsius vitæ antesferre non dubitet. Et tamen ipsomet actu, quem amat, dum in eo versatur, & positus in perpetione vulnerum aut durissimæ mortis est, aut nihil, aut parum delectatur, vt intelligimus ex Aristotele, confirmante, singulis ex virtutibus, vbi perfectæ sint, hauriri voluptatem, & delectationem, dum exercentur, vna tantum excepta fortitudine, quæ quantumuis absoluta, perfectaque, numquam omnem illam dulci operis amaritiem ita diluit, vt à viro forti non sentiatur. Quod quidem exemplum à fortitudine petitum, accommodatius est, quam si ab alia quapiam virtute peteretur. Vir enim fortis multo magis, quam cæteri, diligit actum virtutis suæ. Heroës quippe fortissimi dicti Atticorum prisca lingua sunt: ἀπὸ τοῦ ἔρωτος ab amore vt Plato docuit in Cratylo, non ob eam tantummodo causam eidem Platoni probatam, quod ab amore Deorum erga feminas, aut feminarum erga Deos nati crederentur, sed fortassis etiam ideo, quod vehementer, ac supra modum suæ fortitudinis opus arduum, laboriſque, ac periculi plenum amarent.

Antequam hinc abeamus, id etiam quærere necesse est. An amor sit ipsa prorsus amatio, quam aliqui dilectionem appellant, alii charitatem. Dicendumque breuiter est, amorem ex D. Thoma esse perturbationem & affectionem animi quamdam, atque, vt loquuntur aliqui, esse impulsum intimum, & nostri quasi cordis afflatum, atque initium aliarum commotionum, quæ deinde sequuntur. Itaque nomen amoris commune est, quam amationis, aut amicitiæ, vel charitatis. Amori quippe satis est impulsus, afflatusque, sed amatio, siue dilectio electionem iudicii prætere a postulat, amicitia verò addit habitum, charitas amoris apicem, & perfectionem ipso nomine designat; cum ea solum chara dicamus, quæ permagni ab omnibus æstimantur.

Definiri igitur amoris esse huiusmodi potest. Amor, animi appetentis affectio est, ex propositione rei amabilis excitata, per primam appetitus immutationem in libentia posita, quæ cæterarum motionum principium est. Definitionis huiusce partes expositæ iam sunt, nec nouam à nobis explicationem efflagitant. Id tantùmodo aliquid exhibere difficultatis queat,

quod amor, qui positus in voluntate est, & dicitur intellectiuus: hæc definitio congruens esse non videatur, cum definitus solum amor appetentis animi sit. Sed animaduertendum ex D. Thoma est, amorem quidem generatim, vniuersèque affectionem esse, sed illum tamen præcipuè, magisque propriè qui sentientis est appetitus. Afficit enim animam per immutationem aliquam corporei sensus, adeoque dicitur ipse sensus, siue sentiens appetitus, propriè pati, cum amore tangitur, & commouetur. Nihilo tamen minus ipsa quoque voluntas afficitur, & quodammodo patitur, cum afficitur amore sensus. A sensu quippe ad voluntatem facilis est gradus, ac transitus. Habita igitur est præcipue ratio sensus, appetitusque, vbi primum, ac præcipue cernitur vis amoris, & actio. Sed tamen ita produci, amplificarique definitio potest, vt communiori vocabulo ipsum quoque voluntatis amorem complectatur. Producetur autem, si dicatur amor non solum appetentis animi perturbatio esse, sed vniuersim affectio animi. His igitur omissis, ad diuisionem amoris accedamus, videamusque quotuplex sit. Hinc enim multo sane magis definitio eiusdem amoris illustrabitur.

Propositio secunda. Amoris partitio varia quidem est, sed duæ præcipuè sunt hîc à nobis exponendæ, quæ opportuniores, magisque videntur idoneæ. Prima quidem ea est, qua diuiditur amor in eum, qui naturæ sit, ac dici naturalis potest, & in eum, qui sit in appetitu sentientis animæ, diciturq. haud Latinè sensitiuus, & in eum qui sit voluntatis, appellaturque vulgo intellectiuus. Naturalis amor nihil aliud est, quam naturæ propensio ad id, quod sibi proprium, & congruens est, qualis in lapide cernitur ad descensum in eum locum, qui secundum naturam lapidis est. Sentientis appetitus amor propensio item est quædam ad id, quod sibi bonum & consentaneum esse sensus ipse diiudicat. Amor demum, qui dicitur intellectiuus, id habet amplius, vt non solum propensioni obtemperet, quam ad bonum sibi proprium obtinet, verum etiam rationis sequatur iudicium, atque arbitrium voluntatis. Differunt autem hi amores inter se primum, quod naturalis omnibus omnino congruit rebus, sensitiuus, atque intellectiuus solis iis, quæ præditæ cognitione sunt. Differunt deinde, quod naturalis naturalem sequitur formam, alii duo ex concepta animis forma proficiscantur. Tertio loco differunt, quod naturalis in actum absque cognitione prodit, alii nisi præeunte cognitione non prodeunt. Alteram tradunt alii diuisionem amoris ex Aristotelis doctrina decerptam, in eum, qui cupiditatis, & in eum, qui amicitiæ sit. Hæc est percelebris illa partitio Theologorum quoque nobilitata disputationibus, apud quos amor amicitiæ, & amor concupiscentiæ sæpius vsurpata nomina sunt. Est igitur amor amicitiæ, vel beneuolentiæ is, quo bona volumus, & cupimus amico propter ipsum, & quia ipsi bona & commoda sunt, non autem propter nos, neque propterea, quod nobis vtilia & conducibilia sint. Abhorret enim a cogitatione præmii, vel mercedis hic amor; nec mercenarium, aut mercenariam esse vult operam suam: vt cernere licet in amore parentum erga filios, aut in Dei erga homines gratuita charitate. Amor autem cupiditatis ille dicitur, & est, quo aliquid propter nos, & nostra ipsorum causa diligimus, illudque referimus ad fructum & commodum nostrum; nec aliud intuetur qui sic amat, quam vtilitatem aut voluptatem suam. Notior est hic amor, quam vt debeat pluribus explicari: cerniturque in ipsis etiam belluis & cunctis animantibus ratione carentibus: quæ tametsi amorem amicitiæ non obtinent, obtinent tamen aliquam similitudinem huius amoris, qui concupiscentiæ dicitur. Quanquam mirum id alicui videri possit, qui fiat, vt inter mutas animantes amicitia non sit, inter quas tamen amorem amicitiæ cernimus esse. Fouent enim aluntque pullos, & catulos suos, nec inde fructum vllum vtilitatemque percipiunt. Id quod argumentum est euidens eius amoris, qui propriè tribuitur amicitiæ, & amori gratuito, quo sane vis omnis amicitiæ definitur. Sed dilabitur hæc difficultas ex ipsa huius explicatione diuisionis. Cum enim diuiditur amor in eum, qui sit amicitiæ, & in alterum, qui cupiditatis sit, non diuiditur amor communis, & generalis, sed nominatim humanus amor; adeoque ipsa partitione non comprehenditur ille, qui cadit etiam in belluas, quæ tum etiam, cum amore concupiscentiæ aliquid amant, & expetunt, ab humano more plurimum distant, cum iudicio & æstimatione rationis non vtantur. Quæ causa item est, cur amor ille parentum qui consulere tantum videtur pullorum, catulorumque saluti, ac bono, amor amicitiæ dici non debeat. Neque enim id iudicio, & ratione faciunt, sed instinctu, atque inductione docentis naturæ.

QVÆSTIO II. IN CAP. II. LIBRI VIII.

Amoris causæ quæ sint.

AMoris tam abditi fontes, tamque retrusæ abstrusæque sunt causæ, vt eas aliqui referant in solum Deum, in naturam alii, alii etiã in sydera, positumque stellarum, alii denique in fortunam, & fatum. Nemini quidem esse dubium debet quin prima, & princeps amoris causa sit rerum omnium conditor, & author naturæ Deus: qui propensionem illam, quæ dicitur amor, animis hominum impressit, vt cætera: nec ambigat vnquam aliquis, an sit natura, ipsiusque naturæ quædam inductio, quæ faciat, vt ex omni bonarum, pulchrarumque rerum genere, hanc potius, quam aliam diligamus. Quo etiam haud parum afferre momenti possint aspectus, & positus siderum, quæ cum ingenti ad immutanda corpora potestate sint prædita, magnam quoque ad commotiones facultatum sentientium obtinent vim. Fatum, nullam in amore ciendo, vel procreando partem attingit, nisi si naturam intelligant cum fatum dicunt. Sic enim se tota res habet. Eorum, quæ sunt in

nobis, aut nobis eueniunt, aliqua fieri cernuntur ex naturæ lege, ac certo quodam ordine, qui fatum dici metaphoricè potest: alia electione atque consilio, alia sorte fortunæ, quædam denique ex harum omnium permistione causarum. Cum enim intuemur, natura nos duci ad amandum, appetendumque quicquid vel honestum vel iucundum vel vtile sit, quodque sit nobis alioqui cognatum, ac proprium, decretum quoddam id esse nobis videtur, ac pene fatum, quo tam certò moueamur ad diligendum vbi amabilis rei species aliqua nobis affulserit. Quia verò nosmet ipsos virtutibus ornare contendimus, & rebus iis, quibus aliis reddamur amabiles, amorem, quem illo captamus aucupio, electioni consilioque subiectum profitemur, cum præsertim sequi naturam ducem in nostra ipsorum facultate sit positum. Quia denique ad amorem habendum, firmandumque potius aduersus hunc hominem, quam erga alium rerum fortuita connexio confert plurimum, dum varias nobis cognoscendi varios homines, degendæque vitæ cum variis, variorumque munerum administrandorum exhibet opportunitates, dicitur etiam ipsa amoris esse aliqua causa conficiens. Itaque vt omnia colligamus, amor semina quædam prima, & communia principia suscipit à natura: ab electione vero atque consilio ipsam pene formam, postremamque absolutionem, & intimam vim, à fortuna demum, siue à casuarum fortuita connexione occasiones, & externa præsidia. Vt rectè dixerit Augustinus, primum quidem naturam, humanis mentibus affectum amoris impressisse, auxisse dein experientiam, ad extremum legis authoritatem ordinasse. Hæc, vtiquam, pro compertis habenda sunt. si ii, qui causam amoris in naturam, in consilium, in fortunam ita referunt, vt eorum interpretati sententiam sumus. Quod si aliud sentiunt, audiendi non sunt. Eos potius videamus an audiendi, probandique sint, qui eiusdem amoris causas in solum bonum, in cognitionem in similitudinem sua ipsorum opinione corriuant.

Prima positio. Amoris causa præcipua bonum est, omnisque gignitur amor ex bono, atque in bonum rectà contendit. Deus quippe suas singulis rebus leges, ac propensiones indidit, quibus ad ea ducerentur, quæ iis proportione respondentia forent: ex quo illa intelligentiæ procliuitas ad verum est, ad colorem visus, auditus ad sonum. In hoc adeo censu numeroque poni voluntas etiam debet, cuius princeps, & primarius actus est amor. Illi enim ea indita est inductio naturalis, & natiua propensio, vt aliud, quam bonum amare, ac sequi non possit. Bonum itaque voluntatem allicit, ac trahit ad se vt quadam, ac proportione naturali: qualis inter verum ac mentem, inter pulchrum & oculum est: tantaque inter voluntatem, ac bonum coniunctio est, vt numquam voluntas aliud expetere, amplectique, ac sibi deligere quam bonum queat. Quod si aliquando contra videatur aliquid agere, nec id eligere, ac sequi, quod bonum sit, specie boni pulchrique fallitur, & quod est corpori malum, aut improbum animo, id vtrique salutare, ac bonum putat. Nam in rerum bonitate diiudicanda nimium quantum hominum sententiæ variant, vt apud Aristot. est in horum primo lib. Moral. & in 2. Rhetoricorum. Iuuenili animo iudicioque voluptas id videtur esse, quod non modo bonum, sed optimum sit; viro iam adulto perfectoque decus & honor; vtilitas seni, ægroto valetudo, victoria imperatori, militi gloria. Vt enim quisque corpore, animoque affectus est, ita de bono maloque iudicium fert. Si eos quos amamus intueri velimus, ex enumeratione cognoscemus aliud nos non amare, nisi quod bonum sit, aut bonum videatur esse. Diligimus eos, qui suo probe perfuncti officio sunt erga patriā, erga parentes, erga Principem, erga Deum, aut eos, qui profuerunt, prosunt, & prodesunt aliis. Quosdam etiam amamus, qui tametsi verè non eiusmodi sunt, eiusmodi tamen esse à nobis existimantur. At horum singuli vel boni sunt, vel pro bonis habentur, nec diligerentur à nobis, nisi boni, vel essent, vel viderentur. Amor igitur omnis ex bono nascitur, & in bonum contendit, vt diximus.

Dici etiam posset pulchrum esse causam amoris, vt præter cæteros docet Dionysius de Diuin. nom. cap. 4. Sed pulchrum à bono vix seiungitur. At seiungitur tamen; adeoque necesse est inquirere causas, cur ametur, quas à Platonicorum placitis & opinione repetemus. Est quidem animis nostris impressa vera pulchritudo veluti radius quidam, vestigiumque diuinæ pulchritudinis, vnde tamquam ex fonte delibatur. Sed tamen ipsa quoque pulchritudo corporum nostrorum, animorum pulchritudinem refert. Itaque animus ipse in corporum pulchritudinem tamquam in similem propendet & fertur, auersaturque veluti dissimilem deformitatem. Quippe corporum, & rerum omnium externarum veluti pictura quædam, & imago videtur ad nos existere, quæ intimam illam animi pulchritudinem quasi contingens, si cum eius pulchritudine congruit, amatur: sin minus, habetur odio tamquam turpis, atque respuitur. Verus igitur amator ex Platonicis, corporis intuens pulchritudinem, ratus, eam esse similitudinem illius, qua præditus est animus, & radium primæ pulchritudinis atque ab exemplari diuino productum exemplum, exardescit illico, ac cælestem immortalemque pulchritudinem amat in simulachro, quod oculis aspicit.

Secunda positio. Cognitio amabilis rei amoris est causa, nec vlla diligitur res, quæ prius cognita non sit. Non enim amari potest incognitum ex Augustino: & aspectus oculi ex Aristot. in lib. horum Moral. 9. cap. 5. principium eius amoris est, qui ab anima sentiente promanat. Contemplatio vero pulchritudinis illius, quæ sub sensus non cadit, eius amoris est causa, quo res ab oculis longè submotas, ac sub sensus minime cadentes amamus. Singula igitur hæc plane demonstrant, amorem absque præeunte cognitione nullum esse. Visus enim est oculi cognitio quædam: & contemplatio rei non aspectabilis & corporatæ nihil aliud quam cognitio intelligentiæ est. Illud videri tantummodo dubium potest: an cognitio sit amoris causa per se, an ex earum genere vna, quæ dicuntur esse per accidens. Sed ponendum dicendumq; non dubiè videtur, cognitionem amoris

esse causam per se. Nam D. Thom. in q. 27. 1. 2. inter amoris causas etiam cognitionem recenset. Qui tamen, quoniam de hoc argumento certa sciendi via & ratione accuratissimè disserit, non inquirit; nec enumerat amoris causas per accidens: cum ea, quæ fiunt ex accidenti, comprehendi scientia & arte non possint. Quin in 1. 2. q. 26. ar. 2. pulcherrimam huius rei rationem, adhibita distinctione, proponit. Ait enim, duplici modo aliquid esse causam amoris posse: vno quidem, cum sic est causa, vt sit etiam intima ratio, cur illud voluntas amet, hoc est, vt sit ipsa volendi ratio: quo sanè pacto solum bonum est amoris causa; cum solum bonum ipsa ratio volendi & amandi sit, & quodlibet eatenus ametur, quatenus ipsam boni rationem obtinet, & intimam vim: altero vero, cum propterea dicitur, & est amoris causa, quod via quædam ad gignendum & ciendum amorem sit. Atque ita cognitio dicitur amoris causa, non quidem ideo, quod sit aliquid amabile quemadmodum ipsum est bonum, sed quod beneficio, & vi cognitionis, veluti via quadam ad patiendum amorem perducamur. Huiusmodi vero causa non est dicenda per accidens, sed per se. Existit hic noua quæstio quæ tractari minimè non potest. An ad gignendum amorem satis ea cognitio sit, Quæ in simplici comprehensione animi posita est, an præterea debeat etiam accedere iudicium, quo res ipsa iam animo comprehensa probetur, & eligatur. Iudicium profectò, vt breuissimè faciam, necessarium est, & existimationis, atque adprobationis accessio, si vere dicitur, quod verissimum est, in nostra potestate situm esse amorem admittere vel repudiare. Nihil enim ex iis, quæ bona & amabilia sunt tam sincera, puraque bonitate præditum est, vt Deo solum, rebusque diuinis exceptis, aliquid adiunctum permistumque non habeat quod possit animo nostro displicere. Cætera quippe omnia clausum, abditumque continent semper aliquid, cuius causa, vbi cognita sint, debeant vel mala & incommoda, vel minus bona & commoda iudicari. Quin vtcumque demum, & quantumuis bonum aliquid iudicemus, possumus tamen ab eius intuitu cogitationẽ auertere, & quemadmodum Theologi loquuntur, actum suspendere. Elici enim potest amor, exprimi vi non potest: rectéque monet Theodosium Claudianus

-------- *Non extorquebis amari*

Atque hinc intelligimus, quæ causa sit, cur amor rebus naturalibus, sensuque, aut ratione carentibus insitus, suo definitus termino sit, amores autem, & cupidines hominum determinationem vllam, metamque non habeant. Amor quippe hominis non ex natura tantum velut ex vnica sui causa progignitur, verum etiam ex cognitione, iudicioque proficiscitur. Iudicium verò fallax est, & sæpè decipitur, adeoque quod amabile, bonumque putabat, vsu comperit inamabile, ac malum esse. Quo fit, vt nouum inquirat bonum, itidemque aliud, ac subinde aliud, nec vnquam in vllo, velut in termino conquiescat. Amorem enim humanum non tam vitæ pariunt, augentque necessitates, quam falsa de bono iudicia. Vt merito Ciceronianus Cato senes obiurget, quod plus vitæ quærant, quominus restet viæ. Quippe metus id facit, & necessitatis opinio fallax.

Locus hic etiam postulat, vt perquiramus; cur amor cæcus esse dicatur expingaturque oculis, aut penitus cassis, aut velo contectis. Si enim a cognitione, iudicioque hominis ortum ducit, haud appositè cæcus effingitur, qui à tam oculato parente profertur in lucem. Quæstionis erit nobis constitutio facilis, si ea, quæ genitus est, iam amor, intueamur. Nascitur ille quidem ex cognitione, atque iudicio, sicut diximus, sed ortus iam productusque, iudicium ipsum à quo genitus est, perturbat, efficitque vt res, quam diligimus, pulchrior videatur esse, quam sit. Cognoscunt enim amatores, ac probe vident quod diligunt, sed an illud amare sibi conducibile sit, prorsus ignorant. Quia videlicet amor, animi sensus internos, vbi iudicium est, infuscat; externos autem, vbi euidens est cognitio, liberos esse patitur, nec corrumpit. Hæc itaque duo in amorem rectè conueniunt, vt & cognitionem, iudiciumque parentes habeat, & cæcus tamen, oculisque sit prorsus orbatus, quia vbi iam adultus & vires est nactus idoneas, illud ipsum corrumpit iudicium, & sic obfirmat ad amandum, vt iam amplius amator iudicare, & constituere de vero bono pulchroque non possit.

Positio tertia. Amor ipse dici potest amoris causa. Nihil enim est ad amorem gignendum amore ipso valentius, nec vlla vel philtra, vel carmina potentiora sunt. Marce, vt ameris ama, scriptor epigrammatum admonet. Amor igitur amorem excitat, quia qui se amari sentit, non redamare non potest. Huius autem qui redamat, amor, quam originem habet aliam, vel quæ natalia, quam amorem alterius, à quo diligi se cognoscit: quo tamen ex fonte amoris hæc mutua, vel reciproca generatio profluat, haud facile docent Philosophi. Quidam eam proferunt causam, quod à quo nos amari cognoscimus, cum bonum esse virum arbitremur, adeoque tamquam bonum, ac virtute præditum redamemus. Altiores huiusce rei rationes inquirunt Platonici, causamque dicunt esse; quod amator amati hominis imaginem suo ipsius imprimit animo, atque ad viuum consignat: ideoque amantis animus veluti speculum quoddam fit, vbi prorsus emineat, reluceatque amati hominis forma; quam cum aspicit is, qui amatur, seque sic expressum agnoscit in eo, à quo diligitur, ad eum amandum ita compellitur, & trahitur, sicut trahuntur infantes ad imagines suas in speculis exosculandas. Aliam addunt alii superiori similem causam, & quidem huiusmodi; quod amans se ipsum sibi quodammodo rapiat, & homini tradat amato. Qui quoniam hoc intelligit, amantem iam habet pro suo, suumque tamquam fundum intuetur, ac seruat. Nemo verò fundum ac rem suam non diligit, impenséque non curat. Hæc sane causa explicatior esse videtur, & planior. Amare quippe nihil est aliud, quam sibi se ipsum eripere, suique ipsius rerumque suarum homini quem amamus quamdam quasi deditionem facere. Cuius rei vel illud argumento potissimum est, quod amor sit id, quo qui diligit,

homini, quem diligit, credit, concedit, tradit, dat, dicat, addicit animi sui voluntatem, quo dono tradito, nihil amanti superest aliud, quod communicare cum amato homine possit. Voluntas enim regina quædam ac princeps est, totum permouens, ac dirigens hominem, quæque hominis sunt ea omnia in manu continens, ac potestate. Quo fit, vt sibi nihil reliqui fecisse dicendus sit qui tradiderit alteri voluntatem. Hinc illa, quæ quotidiano comprobantur experimento virorum dicta sapientium; amantem non in se ipso, sed in amato esse ac viuere, non de se amplius ipso, sed de amato cogitare, loqui ac laborare: nihil velle, aut expetere, nihil odisse, ac fugere, nisi quod amato placere intelligit, aut displicere. Cum igitur hæc ita sint, non potest qui tantam donorum vim ab amante sibi traditam videt, non id agere, ac studere, vt gratiam illi parem, aut pari proximam non cupiat reddere. Et quoniam voluntati parem nullam reperit aliam, quam voluntatem, ad redamandum illico mouetur, tradendamque vicissim voluntatem ei, à quo ipsam etiam voluntatem accepit. Ita enim suę se debitioni satisfecisse putat, quia nihil inuenit excellentius, aut melius quod redonet. Id quod adeo verum est, vt Deus ipse, cui par reddi gratia nulla potest, sibi tamen ab hominis voluntate satisfactum fateatur, cum ei traditur animus, ac voluntas.

Quarta positio. Similitudo, efficax amoris est causa: ac propterea recte dicitur amoris mater. Argumentum hoc leuiter nunc attingemus, illud infra tractaturi copiosius, cum quæremus, an inter probos, & improbos, qui dissimiles inter se sunt, esse vere amicitia queat. Satis ergo nunc est ita rem indicare potius, quam demonstrare. Vnusquisque sibi charissimus est, seque ipsum summè ac præter cæteros amat. Igitur ex hoc amore nascitur etiam erga similes amor. Alterum enim se quisque diligit, cum similem diligit. Quod si dicas, id quod apud Aristotelem, est similitudinem sæpius esse causam odii, quemadmodum cernimus in eiusdem operis opificibus, respondet egregiè D. Thomas, vnumquemque, quantumuis amantem alterius, longe plus amare se ipsum quam alterum. Quia re vera sibi ipsi tantum est vnus, nec dici potest alter, nisi propter similitudinem alicuius formæ, cuius ipse compos, & particeps sit. Itaque si fiat, vt qui alioqui propter similitudinem amatur, impediat quominus amans aliquid ab eo assequi bonum possit, cuius ipse cupientissimus sit, odiosus illico fiat qui amabatur, non ex ea parte, qua similis est, sed ex ea, quæ est impedimentum, & repagulum ad bonum, quod exoptatur, adipiscendum.

QVÆSTIO III. IN CAP. II. LIBRI VIII.

Qui sint amoris effectus.

AMoris effectus D. Thomas enumerat octo his ab ipso nominibus insignitos, vnionem, inhæsionem, ecstasim, zelum, liquefactionem, fruitionem, languorem, feruorem; è quibus extremos quatuor appellat effectus amoris proximos. Igitur hanc etiam quæstionem habemus necesse decidere; quod nos per positiones item, & quædam dicta præstabimus.

Primum. Amoris effectus propinquiores, aut proximi sic se habent, vt primum locum obtineat liquatio quædam, quam liquefactionem nominat D. Thomas, oppositamque gelationi facit, & concretioni. Nam quę gelu constricta, & concreta sunt, ingressum subeuntibus omnino negant, nisi prius soluantur, & colliquescant. Est igitur hic primus amoris effectus, & quasi labor, vt aditum sibi per colliquationem aperiat cordis, quod durum est, & prohibet subeuntem amorem ingressu, nisi ante mollescat. Sequitur delectatio, quæ fruitio dicitur à D. Thom. qua liquato iam eo, quod durum erat, & amore penitus ingresso, voluptas extemplo nascitur, ab iis vtique parti solita, qui re, quam amant, perfruuntur, idque possessione iam tenent, quod quæsiuerunt. Quæ tamen delectatio neque constans, neque perpetua est, sed tamdiù solum permanet, quamdiu res, quæ tenetur, est præsens. Si enim accidat, vt elabatur è manibus, & absens sit, duæ succedunt in animum perturbationes ab amore profectæ, tristitia, siue ægritudo, quæ ad languorem vi que perducit amantem, & vehementissima possessionis recuperandæ cupiditas, quæ ob exuperantiam, non cupiditas appellatur à D. Thoma sed feruor. Qui enim illa corripitur non accenditur modo, sed feruet, & æstuat. Disseruimus his de rebus accuratius in Apologia Crispi, quam Italicè scripsimus, & publicauimus.

Secundum. Amoris ea potissimum vis, & quasi naturale quoddam ingenium est, vt duos coniungat, & ex eorum coniunctione pariat vnitatem, quod intelligere licet è duplici genere coniunctionis. Duplex enim coniunctio est: altera quidem, quæ re ipsa fit, qualis est amantis cum amato, cum is qui amatur adest præsens, & cernitur; quam sanè coniunctionem efficit amor, qui cieat amantes ad eorum quærendam præsentiam quos amant, tamquam ad se pertinentes & suos. Altera est coniunctio, quæ non re ipsa sed affectu, & voluntate fit. Hęc autem quoniam comprehensione animi præeunte progignitur, originem etiam ducit ab amore: qui siue sit ille concupiscens, siue sit alter, qui dicitur amans, aut amicitiæ amor, per intelligentiam, comprehensionemque, ac voluntatem coniungit amantes, & ex ambobus efficit vnum. Sapienter enim D. Augustin. in lib. Conf. 4. cap 6 laudat Horatium, quod Virgilium animæ suæ dimidium dixerit. Vtramque igitur coniunctionem producit amor, sed priorem. Illam patit ex D. Tom. tamquam efficiens causa, posteriorem, vt forma. Non enim aliud sibi voluit idem Augustin. in lib. 8. Trin. cap vlt. cum dixit, amorem esse quamdam veluti iuncturam, aliqua duo vel côpulantem, vel nectere & copulare contendentem; qui finis amori propositus, & amantibus est. Nam in secundo lib. Polit. cap. 2 laudat Aristoteles Comicum Aristophanem, quod dixerit, amantes id cupere ac demum velle; ex

ambobus

ambobus fieri vnum. Sed quoniam, si hoc aliquando tandem eueniret, aut ambos, aut eorum alterum corrumpi necesse esset, coniunctionem illam appetunt salrem, quæruntque, quam incolumi salute queant obtinere: cuiusmodi est ea qua consuetudinis, aut colloquij beneficio perfruuntur. Pulchre quidem Simplicius in cap. 37. Epicteti, de hac amoris coniunctione philosophatur his verbis. Quantum in amicitia bonum sit, quotque bonorum ipsa sit causa, prolixam id quidem postulat commemorationem. Ac primo quidem, amicus duos habebit animos, totidemque corpora, nec dubium, quin externa etiam, quæ dicuntur bona communia. Quod si plures fuerint amici, vnusquisque pluribus augetur animis, & corporibus. Igitur in rerum naturalium inquisitione magna lux veritatis ita coniunctis illucescit, & in virtutis vsu, si ea, quæ in singulis excellunt, in commune conferantur, & vsurpentur, vna quædam integra, & perfecta virtus cum publicè omnibus, tum separatim singulis facile contingit, quæ etiam à Numine illustretur ob perfectionem. Pulcrè, inquam, eleganterque Simplicius ita disserit. Non enim solum eamdem illam explicat ex amore profectam coniunctionem, & vnitatem, sed eiusdem rei incredibile quoddam, inauditumque ἀγαθὸν, in eo positum, quod qui cum altero ex amore coniungitur, non vnitatem modo cum illo nanciscitur, idemque fit, sed id etiam assequitur, vt multiplex efficiatur. Non enim illa coniunctio tanta est, vt re ipsa ex duobus hominibus efficiatur vnus: sed habet id proprium, ac plane suum, vt cum è duobus vnum faciat, eosdem tamen re ipsa duos esse patiatur. Fit adeo, vt quemadmodum duo amoris beneficio sunt vnus, sic idem vnusque propter eamdem causam geminus sit, & multiplex efficiatur. Itaque vnitas hæc duorum, ex amore profecta, Simplicio videtur esse disiuncta quædam coniunctio, vel coniuncta disiunctio.

Cæterum, quia non solum amor hanc obtinet vim, vt amatum cum amante coniungat, verum etiam intelligentia persimili prædita potestate est, & rem intellectam cum intelligente sic iungit, vt ex vtroque faciat vnum, quærunt hîc aliqui, amorne magis, an intellectus ea polleant vi ad coniungenda quæ sunt disiuncta, atque ad efficiendam vnitatem idonea. Quæstionem hanc tametsi ab hoc loco prorsus aliena non est, prætermittemus; idque quod certissimum est, satis habebimus affirmare; amore nihil esse ad coniungendum potentius, atque ad vnitatem constituendam efficacius. Amoris enim is est finis, & meta, idque firmum, certumque propositum, vt res eousque coniungat quoad efficiat vnitatem. Sapienter igitur, ingenioseque Plato fabulam illam excogitauit, qua narrat, Vulcanum duobus aliquando viris inter se amicissimis obuiam factum, eorumque mutua beneuolentia, cuius clarissima documenta & signa præbebant, mirificè delectatum iussisse eos à se petere donum aliquod diuina munificentia dignum: qui non aliud ab illo Deorum fabro contenderunt, quam vt suo ipsos camino recoqueret, iterumque sic reformaret, vt ex ambobus facerer vnum. Quæ quidem coniunctio, & vnitas non tam est corporum, quam animorum, vt omnium sententia sapientum est. Neque enim vnus fuit Horatius, qui amicum animæ dimidium suæ nominaret, sed alij quoque doctiores & prudentiores idem dicere, eademque appellatione amicos ornare non dubitarunt. Ipsemet D. Augustinus in lib Conf 4. cap. 6. pro amico vita iam functo dolenter illacrymans, ita lamentatur, & loquitur. Nam ego sensi animam meam, & animam illius vnam fuisse animam in duobus corporibus, & ideo horrori mihi erat vita, quia nolebam dimidius viuere, & ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaueram. Sic Augustinus. Qui damnat quidem id, indictumque vellet in lib. Retract. 2. cap 6. damnat tamen potius verba quàm rem. Ait quippe eam sibi videri magis declamationem leuem, quam grauem confessionem Aristotelis etiam illa est vox in lib. 2. Magn. Moral. vnam in duobus amicis animam esse, cuius etiam ibidem ea sunt verba. Est enim, vt dicere solemus, amicus, alter ipse id quod haustum à Platone est in 6. de legibus hoc laudante dictum omnium: Amicitia æqualitas, amicus alter ipse. Hinc adeo fit, vt quæcumque ad amicorum alterum pertinent, amicorum alter existimet sua, & Pythagoreorum illa lex, amicorum communia omnia, prouerbij locum obtinuisse videatur. Socrates enim inde colligebat, tamquam ex oraculo, nedum ex prouerbio, res omnes esse bonorum virorum non secus ac Deorum: his quippe ratiocinabatur argutiis. Deorum profecto sunt omnia. Boni viri Deorum amici sunt. Bonorum igitur hominum omnia sunt; si verè, vetoque prouerbio dicimus amicorum omnia esse communia. Animorum, inquam, est potissimum hæc veritas, & coniunctio tamquam finis amori proposita, nec eiusmodi, vt re ipsa vnius naturam & vim intimam transformet in aliam. Non enim amor, ipsam immutat vlla ex parte naturam, sed amantium tantummodo corda, hoc est cupiditates, affectusque, ac vitam omnem, quam vertit, inuertitque, atque aliam facit; ita prorsus, vt non iam propria, sed aliena esse videatur. Nam quemadmodum vmbra corpus sequitur, idque quod agit corpus imitari videtur, & facere, illiusque motionem, ac figuram exprimere, sic amantium corda se mutuo sequuntur & exprimunt adeo, vt se prorsus ad alienum arbitrium fingant, refingantque. Itaque amans, & sui, & rerum suarum oblitus extra se totus est positus, ac paulatim in se ipso quodammodo mori, & in re quam amat viuere dicitur. Quippe percelebris est vox illa Platonis; amatorem animum in suo ipsius corpore mortuum esse, viuere autem in alieno

Dictum tertium. Amoris effectus quidam est in eo positus, quod amans non solum in amatio est ob eam coniunctionem vnitatemque, quam explicauimus, sed in eodem etiam hæret, ac moras trahit Vt enim ait D Thomas in 1. 2. art 2. qu. 28. is, qui amat. sola coniunctione minime contentus, singula,

quæ ad amatum pertinent, disquirere nititur, & perscrutari: hæc autem perscrutatio,& disquisitio ab amore proficisci non potest, nisi moras amor habeat, & cunctetur in amato: ideoque hic etiam amori adscribitur effectus, vt hæreat in amante penitus, & immoretur: quæ mora à D. Thoma dicitur inhæsio, quia hærere, & inhærere nihil esse videtur aliud, quàm alicui rei arctè coniunctum esse, ac penitus insidere.

Quartum. Etiam amoris effectus esse dicitur ecstasis: non illa quidem, quæ propriè Raptus à Theologis appellatur, & est diuina quædam animi vis, animum abstrahans ad res, vel immortales, vel euenturas in posterum contuendas, sed alia quædam communior & à naturalibus profecta causis, quæque nullam habeat vim extrinsecus aduenientem. Sic enim ijdem Theologi ratiocinantur, Raptum esse quidem ecstasim, quia mentis excessus est, sed tamen addere præterea supra ecstasim plurimum, quia ex diuina vi extrinsecus accidente perficitur Raptus: quod nomen illi potissimum ecstasi tribuitur, qua quis abalienatus à sensibus, ipso quoque corpore subducitur è terra. Præpotens enim Deus tanta vi hominis animum ad se pertrahit, vt corpus etiam vnà corripiat abstrahatque, non secus,ac Sol, cum vapores ex humo collectos in sublime sustollit. Itaque violentus est hic raptus, nec ei reluctari, vel resistere potest animus, ipsoque propemodum excedere videtur à corpore, quod velut mortuum, destitutumque calore relinquit. Sed ecstasis, de qua est a nobis disputatio proposita, non est huiusmodi; cum nullam habeat impulsionem, ac vim externam, sed accidat ex propensione quadam voluntatis, cui nulla potest afferri vis. Amor enim voluntatem ita vehementer inflammat, vt extra ipsum animum, in quo est, propemodum abducat, atque in eius quem amat, animo esse, ac viuere quodammodo cogat, vt supra diximus: hanc autem demigrationem abstractionemque voluntatis appellare placuit Philosophis ecstasim, hoc est excessum. Est enim egressus quidam insolitus, atque a statu naturali discessio: id quod ita propriè significat ecstasis, vt interdum ipsa quoque dicatur à Græcis οἴνου ἔκστασις, hoc est vini ecstasis, cum vinum à naturæ suæ quasi statu digrediens, degenerare incipit, & corrumpi. Cum igitur amantes extra se rapiantur, atque in eos, quos amant, voluntatis impulsione ferantur, in iisque demorari & esse cogantur, iure dicuntur ecstasim pati: quæ tanta interdum est, vt ex ea dementes fieri videantur. Hinc nobilitati fabulis Heroes, quos ad insaniam redegisse dicitur amor, aut ad ea peragenda coëgisse, quæ non possit agere nisi qui tam insanierit, & mente commotus sit. Horum numerum notat & recensionem iniit Propertius eleg. 10. lib. 3. quam egregia clausula sic absoluit.

Nam quid ego Heroas, quid raptem in crimina Diuos?
Iuppiter infamat seque suamque domum.

Quintum. Effectus amoris est etiam zelus: quod vocabulum duplici est notioni subiectum. ζῆλος enim interdum nihil est aliud, quàm immodicus, & vehemens, atque exardescens amor, adeoque dicitur a Græcis ζῆλος πνέων, zelus ignem spirans, hoc est vehementer ardens, interdum verò æmulationem quoque, tristitiam, aut inuidiam, aut eiusmodi alium dolorem ægritudinemve ad ardorem ipsum adiungit: diciturque a Cicerone in hominis animo protinus existere, sieo, quod concupierit, alius potiatur, ipse verò careat. Quæ affectiones in illo amoris motu cernuntur singulæ, aliæque præterea multæ, in primisque motus iræ quidam, & indignatio aduersus eos, qui possint, aut velint eripere, vel re ipsa cripiant quod amatur: amor quippe vehemens solitudinem postulat, & ab omni societate prorsus abhorret. Porro zelus hic, vt ait D. Thom. aliter in amore concupiscente, aliter in amore qui dicitur amicitiæ, cernitur. Ille quippe tristitiam contrahit, vbi singularis non est, aut vbi caret excellentia, vel quiete, ac voluptate, quam ardenter exoptat. Feruens enim & vehemens amor, qui motus est, & impetus ingens in rem amatam, contendit expellere quicquid contra nititur, & aduersatur. Itaque zelus concupiscens est, vel in competitores, & æmulos ira, vel animi tristitia, & metus, ne aliquis eo potiatur, quod ipse vehementer expetit. Zelus autem amicitiæ ægritudo item animi est, & timor existens ex eo, quod aliquis amico, eiusque bonis incommodet. Ex quo vulgo dicuntur amici amicorum causa, zelo exardescere, vbi eos ab aliis opprimi, vel aliquid incommodi perpeti cernunt. Id igitur inter cupiditatis zelum & amicitiæ discriminis est, quòd zelus cupiditatis expellere conatur quicquid sibi contrarium cernit, sibique impedimento videtur esse, quominus expleri possit, & re, quam exoptat, affluenter ac plenissimè perfrui: Zelus autem amicitiæ, quoniam præcipuè quærit amici bonum, admittitur amoliri, ac tollere penitus quicquid amici rebus aduersarium est, non ob suam ipsius vtilitatem, sed electè, solitarieque propter bonum amici. Atque hinc apparere etiam possit quid differant inter se zelus & zelotypia: hæc enim, vt ipsum indicat nomen, est formæ alicuius perfruendæ cupiditas, quæ tunc ægritudinem contrahit, & dolorem admittit, cum alius ea forma potitur. Itaque zelotypia propriè non amicitiæ, sed cupiditatis est amor; zelus autem commune nomen est, nec ad solius expetitionem formæ, nec intra cupiditatis fines inclusus, sed latè patens, atque ad omnia pertinens, quæ à nobis aliqua ratione diliguntur. Siue igitur zelus à cupiditate, atque ab amore priuato, siue ab amicitia perfecta nascatur, amoris est fœtus, atque inter ea numerari debet, quæ eiusdem amoris effecta nominantur.

Sequitur sextus amoris effectus amplissimus ac latissimè patens, in eo videlicet positus, quod omnium ipse sit causa, quæ cernuntur amantes agere. Vt enim initio primi libri dixit Aristot. propter amorem boni agunt omnia, quia propter finem agunt. Finis

autem amatur, & quia amatur etiam expetitur. Quicquid igitur agimus, ex insita nobis vi amoris agimus. Sed dubium hîc sit, vtrum etiam odium sit amoris effectus, atque ab amore nascatur. Non dubitat id affirmatè concedere D. Thomas, ea ratione permotus, quòd nihil habeatur odio, nisi quod rei amatæ contrarium iudicatur. Hinc enim est consequens, odium omne ab amore proficisci tamquam à stirpe. Quin adiungit D. Augustinus, non odium modo, sed omnes omnino perturbationes, atque affectiones animi ab amore originem ducere. Sed multo magis hinc dubitauerit aliquis, quî fiat, vt omnia dicantur ab amore nasci, cum multa sint, quorum causa esse non possit amor. Nam primo quidem amor est animi commotio, & perturbatio. Sed non omnia ex animi perturbatione nos agimus; cum plurima ex delectu, & consilio, multa etiam ex ignoratione, atque incontinentia faciamus, vt diximus in lib. V. ad cap. VIII. Deinde si omnia ex amore fiant, videtur esse consequens, reliquas appetentis animi commotiones esse superuacaneas & otiosas; cum amor agens omnia nihil illis agendum relinquat. Tertiò. Nihil existit & nascitur à causis inter se contrariis, & aduersantibus. At plurima sunt, quæ ab odio nascuntur amori contrario. Quartò. Causa debet esse prior effectu. Amor autem est delectatione posterior: quædam enim, vt in hoc eodem libro docet Aristoteles, amantur ideo, quod delectant. Igitur eius amoris causa est delectatio, adeoque amor ipse non est eius delectationis causa, & quod hinc est vniuersè consequens, amor non est causa omnium, quæ homines agunt. Denique intelligi non potest, qua ratione odium & desperatio ab amore tamquam ex causa proficiscantur.

Cæterum hæc haud magno negotio refelluntur. Nam quòd primo de perturbatione animi dicitur, quæ non semper humanarum actionum est causa, id quidem de amore sentientis appetitus verè dicitur, qui non semper impellit hominem ad agendum; sed nos de amore locuti sumus vniuerso, & communi, qui non amorem solum sentientis appetitus, sed eum quoque complectitur, qui est in intelligentia, diciturque rationalis. Itaque generatim vniuersèque pronunciari verissimè potest, amorem esse causam originemque perturbationum, & actionum omnium humanarum, hoc est etiam earum, quæ à consilio, & ratione producuntur. Ab aliquo enim amore siue sentientis, siue intelligentis, & rationalis animæ proficiscuntur omnes. Neque verò sequitur hinc, cæteras animi commotiones nihil agere, ac cessantes, & otiosas esse, vno amore agente omnia: quia cum dicimus, omnes hominis actiones ab amore promanare, intelligi volumus amorem earum esse principem ac primariam causam: cum qua propinquiores aliæ facile se concilient; cuiusmodi sunt cæteræ affectiones amori subseruientes, & quasi pedissequæ. Itaq; otiosæ, ac superuacaneæ non sunt. Quæ ratio explicat etiam quo pacto causæ inter se contrariæ, idem possint efficere: amor quippe veluti primaria causa gignere iure dicitur id, quod ab odio proximè nascitur: est enim amor ipsius etiam odij causa. Id verò quod quarto loco proponitur expositionem habet facilem, & quidem huiusmodi. Cum quis ob delectationem aliquid amat, amor ille a delectatione progignitur, sed delectatio ipsa ex alio præeunte nascitur amore: nemo enim nisi re aliquo modo amata delectatur. Denique quod obijcitur vltimo loco, præclara D. Thomæ ratione depellitur. Disserit enim hoc penè modo. Illæ animi affectiones, quarum obiectum est bonum, iis priores sunt, quarum obiectum est malum. Bonum enim est malo prius, cum malum boni priuatio sit. Priuatio verò posterior est perfectione, qua priuat: sed amor earum est affectionum vna, quarum obiectum est bonum. Igitur amor est prior affectionibus illis, quarum obiectum est malum. At ex earum genere odium est, desperatio, timor, cæteræque tristitiæ. Igitur hæ posteriores sunt, atque ab amore præeunte originem habent. Etenim quia bonum quæritur, odio malum habetur: irascimur ideo, quod bonum à nobis exoptatum intercipi, eripique videamus; idcirco tristamur, ac dolemus, quod bonis priuemur iis, quæ vehementer amamus. Itaque dilucidè ac sapienter Augustinus in lib. 14. Ciuitatis, ita disputat. Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est: id autem habens, eoque fruens, lætitia est: fugiens quod ei aduersatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est. Et alibi: Amor efficit, vt timeamus non posse nos assequi quod desideramus: amor efficit, vt speremus posse nos obtinere quod desideramus: Si hoc accidit, voluptas sequitur; si contrarium euenit, dolor.

QVÆSTIO IV. IN CAP. II. LIBRI VIII.

De Amicitiæ definitione.

DE amore disseruimus hactenus in eam gratiam, vt amicitiæ definitionem, ac proprietates faciliùs inquireremus. Neque enim est aliud amicitia, quam amor quidam, & beneuolentia: nec vlla definitio amicitiæ ab antiquis olim tradita probabilis est, quæ amorem beneuolentiamve non faciat amicitiam, vt planè constabit, si vocabimus ad calculos, & perpendemus singulas. Hesiodus quidem, vt apud Platonem est in Lyside, censuit Amicitiam esse consensionem similium; alij contra dissimilium: Item consensionem, Plato ipse appetitionem eius, quod proprium, & cognatũ est ex indigentia consurgens; Cicero voluntatum, studiorum, sententiarumque summam consensionem, vel omnium diuinarum, humanarumque rerum cum beneuolentia, & charitate consensionem; D. Augustinus tantam inter duos voluntatum societatem, vt nihil velit vnus, quod alter nolit. Quibus ex definitionibus aliqua peccet in eo, quòd ampla nimiũ sit, & cuilibet amori conueniat; qualis est quæ ab Hesiodo traditur, & à Platone; aliqua in eo, quòd fructus explicet potius amicitiæ, quam vim intimam, & essen-

tiam, cuiusmodi est quæ à Cicerone atque ab Augustino profertur. Itaque propiùs aliqui rem attingunt, qui dicunt, Amicitiam esse summum quendam tempore & consuetudine confirmatum amorem mutuum ex morum, virtutisque similitudine profectum. Hæc enim definitio anteponenda cæteris est, vel eo nomine, quòd amorem siue beneuolentiam pro genere ponat, & eamdem esse velit mutuam, quod in amicitia necessarium est, vt explicabimus. Attamen quia hæc ipsa definitio de fine reticet amicitiæ proposito, & caret aliis, quæ ad amicitiam ita pertinent, vt constare sine iis, & seruari non possit, præcisa putanda est, nec suis numeris absoluta. His itaque præteritis omnibus, aliquam ex iis, quæ variis locis Aristoteles de Amicitia disserit, exprimamus definitionem expletam perfectamque partibus suis. Aristoteles igitur ait alicubi, amicitiam esse amorem, siue beneuolentiam mutuam, & non latentem, hoc est vtrique cognitam amico, vt supra declarauimus, alibi esse beneuolentiam, & communicationem inter bonos, alibi esse habitum vsu ac tempore confirmatum, alibi esse beneuolentiam ad honestatem relatam, atque ad vtilitatem eius, quem beneuolentia & amore complectimur.

Quibus ex locis omnibus hæc confici amicitiæ perfecta fortasse definitio potest. Amicitia bonorum hominum amor est mutuus, conspicuus, gratuitus, vsuque firmatus, ex probitatis cognitione subnascens, ad honestæ vitæ coniunctionem, communionemque perducens. Posset quidem amoris loco poni beneuolentia, quæ tametsi amor etiam est propriè, tamen iis tantummodo tribuitur, quibus à natura tributa voluntas est: idcirco enim dicitur à Græcis εὔνοια, cum amor ipsis etiam congruat animantibus mutis, & per abusionem etiam adscribatur inanimis. Posset, inquam, beneuolentia dici, sed amoris nomine, qui beneuolentiam quoque significat, hîc vti maluimus à quo dicta, appellationemque nacta suam Amicitia est. Hæc, inquam, definitio perfectior videtur esse; quia genera omnia causarum amplectitur, quibus expleri absoluta, & recta definitio possit. Nam primo quidem indicatur forma, cum dicitur esse mutuus, conspicuus & confirmatus amor; amor quippe amicitiæ hæc tria nominatim, & propriè ad suæ constitutionem essentiæ vult accedere: constantiam, & firmitatem, beneuolentiam mutuam, cognitionem, aut perspicuitatem. Constantiam enim firmitatemque postulat Aristoteles cum in hoc VIII. lib. cap. V. sic loquitur: Videtur autem amatio affectioni similis esse, Amicitia verò habitui: mutuam autem beneuolentiam, amoremve cum eodem loco, tum in 2. cap. verbis illis: rebus inanimis amicitia non est, quia non potest esse mutuus amor: cognitionem denique in hoc eodem cap. 2. vbi disserit in hunc modum. Vt ergo sint amici, eos oportet, mutua se beneuolentia prosequi, velleque alterum alteri bona euenire, ita, vt hoc vtrique perspectum & cognitum sit. Explicauimus hæc amplius supra, cum secundam huius Capitis partem explanauimus, ex quibus peti rationes possunt, cur amorem, & beneuolentiam in amicitiæ definitione constitutam, mutuam, cognitamque esse oporteat, & constantem. Sed eadem tamen hîc illustrare planius est necesse. Est, inquam, amicitiæ forma in eo posita, quòd mutua sit. Est enim amicitia nihil aliud, quam summa quædam animorum coniunctio: coniungi verò animi summè non possunt, nisi mutuus inter eos amor, & beneuolentia sit. Quin amicus, quantus quantus est, refertur ad alterum, nec referri aliò, quàm ad amicum potest, cum is, qui amicus est, alicuius amici amicus sit. Denique amicitia, ingens quidam amor est, vsuque plurimo, & per incrementa firmatus. Firmari vero per incrementa non potest, nisi mutuus sit. Rectè quippe Themistius in Oratione IV. ad id explicandum, hanc commentus est fabulam. Ait, Themim iustitiæ consiliique Deam ad Venerem ex Cupidine recens genito puerperam, accessisse, eamdemque sic allocutam. Enimverò Amor iste tuus quem peperisti, solus quidem gigni nascique potuit, sed solus augeri, & crescere nequaquam potest. Si ergo eum adolescere atque ad iustam peruenire magnitudinem vis, alterum ei respondentem gignere te Amorem oportet, quem propterea vocabis ἀντέρωτα. Ea quippe vtriusque fratris erit natura & ius, vt alter ab altero mutuum capturus sit incrementum. Paulo aliter eamdem fabulam commemorat, recensetque Porphyrius, sed voluitur eodem, idemque significat. Commemorat autem hoc modo. Cum infans Cupido parum adolesceret, Venus mater Deam consuluit Themim, quæ Veneri responsum dedit: Cupidini Anterota, hoc est amorem mutuum ac reciprocum esse necessarium, qui rependat Cupidini vices, si crescere debeat & adolescere. Cum Venus morem gerens, Anterota Cupidini respondentem, amoremque reciprocantem & regerentem in Cupidinem genuit. Quo vix nato, confestim augeri Cupido cœpit, & adolescere, alasque, ac pennas explicare. Quin quoties Anteros adesset, Cupido formosior videbatur, & maior, quoties abesset, minor & strigosior apparebat. Quæ sane fabula videtur indicare amorem in amicitia non modo mutuum, sed mutuis etiam responsionibus adultum, & confirmatum esse oportere, vt habitus demum efficiatur, quem in amicitia velut aliquid intimum postulat Aristoteles, cum ait, Amicitiam esse habitui similem, amorem actui. Adiungit idem Aristot. amori mutuo perspicuitatem eiusdem amoris tantam, vt vtrique cognitus amico sit. Neque enim redamat amicus, nisi ab altero diligi se cognoscat. Cuius rei causam aperuimus in huius explanatione Capitis paulo post initium. Denique gratuitum hunc esse amorem oportere contendit, hoc est eum, qui non sua, sed amici causa moueatur ad diligendum, vt ibidem à nobis est demonstratum. Itaque tota prorsus, & suis absoluta numeris amicitiæ forma hæc amori videtur ad-

iungere, vt mutuus, vt cognitus, vt gratuitus sit: adeoque amicitiæ definito quam tradimus, vel eo nomine debet esse probabilis. quòd ducta primum ex ea causa sit, quæ solet appellari formalis. Sequitur ea, quam à materia materialem vocant. Sed quia materiam propriè vllam in Amicitia designare vix possumus, ipsius loco materiæ probos possumus homines, tam præclaræ formæ respondentes, & prorsus idoneos. Probitas enim, amicitiæ nutrice congruit, eiusque formam eadem amicitia libenter admittit: cum probitate mouetur, ac seruetur; vitiis arceatur procul, & extinguatur. Quippe probitas extergit, ac purgat; purgata verò detersaque facile sibi consentiunt: probitas ipsa per se est amabilis, vitium vero & improbitas inamabilis, odiosaque aliis est: probitas coniungit, ac nectit, similes facit: dissipat autem, dissoluit, dissimiles reddit improbitas. Sapienter adeo dictum à Seneca est, solum sapientem vere amicum esse, vereque solum amare: & Plato in Lyside, solos bonos esse inter se similes, & amicos; improbos autem inter se dissimiles, stolidos, atque instabiles esse. His accedit ea ratio, quòd amicitia vera amorem quoque verum, siue veram amationem, rectumque iudicium postulat: Amor autem verus in bonum fertur verum, atque ad id, quod verè bonum est, recto iudicio contendit. Id verò efficere non potest, nisi amor ille, qui virtute sit informatus, & probitate. Vera igitur amicitia non potest absque probitate consistere, nec nisi in viro probo, ac virtute prædito reperiri. Ad efficientem causam veniamus, quæ posita est in ipsius cognitione probitatis alienæ. Cum enim amor ad facultatem appetendi pertineat; appetitio verò nonnisi ex appetendæ rei cognitione nascatur, consequens est, amorem absque cognitione optabilis boni non esse. Et quoniam amor, qui cernitur in amicitia, verus, hoc est honestus, & probabilis est, cum excitatur, & exurgit in animo ex honestatis probitatisque cognitione, ipsius amicitiæ causa conficiens recte dicetur esse alienæ cognitio probitatis, & honestatis. Quippe vera, & probata bonorum hominum amicitia in hunc modum utitur, & conficitur. Vbi virtutum moralium, rectique iudicij facti participes, ac plane compotes sumus, & veluti quibusdam earumdem virtutum pulcherrimis formis nobis esse videmur ornati, aliorum probas actiones intuentes, easdem in iis virtutum cernimus formas nostris plane consimiles, quas approbamus animo, commendamus, & beneuolentia complectimur. Hæc autem beneuolentia paulatim excrescens, appetitionem parit honesti boni, quod cognoscimus, & nobis obiectum cernimus. Restat explicandus finis, vt omne genus causæ comprehendatur. Finis autem est vitæ coniunctio; quam assequi profectò non possumus, nisi nos etiam ab altero redamemur: ideoque per congruentes virtutum actiones id efficere nitimur, vt alter quoque de nostra ipsorum virtute, ac probitate persimile iudicium ferat, nosque bonos, & amabiles iure putet, ac re ipsa demum amare, & colere nos aggrediatur: qui quidem mutuus amor actionibus, officiisque variis, ac temporis diuturnitate firmatus, amicitia demum efficitur. Itaque ab honesti cognitione ad beneuolentiam; à beneuolentia gradus ad amicitiam fit, vt aliquando demum ad vitæ coniunctionem tamquam ad finem amicitiæ propositum perueniatur. Cumulatissimè quippe in vitæ coniunctione amici probitate perfruimur. Neque verò audiendus est Epicurus, qui finem amicitiæ faciebat voluptatem: nec ij qui dicunt, amicitiam expetere tamquam finem sibi propositum redamationem, amoremque reciprocum ac mutuum ab amico. Neque Plato, vel apud Platonem ipsum Diotima, quæ amicitiam siue amorem id agere ac tamquam finem id sequi docet, vt ad parandam sibi æternitatem aliquid procreet, & gignat ex pulcro. Hæc enim in amore consideranda, & perpendenda sunt: primo quidem id quod amori proponitur, dicique solet obiectum excitans: deinceps amans, quod in obiectum aspirat: tertio finis, cuius gratia idem amans in ipsum obiectum contendit. Finis autem haud simplex & vnus, sed varius, ac multiplex est. Quippe proximus est, vt redamemur: posterior, vt coniungamur; extremus, vt illud nanciscamur bonum, quod ex coniunctione promanat: promanat autem aliqua perfectio. Ex his igitur quæ in amore cernuntur, illud finem amicitiæ facimus, quod in honestæ vitæ coniunctione, & communicatione positum est: id enim quod ex ea coniunctione sequitur, non tam finis, quàm fructus amicitiæ videtur esse. Est enim simile, ac si ex coniunctione cum essentia Solis, ipso eiusdem Solis lumine perfunderemur. Quippe huiusmodi perfusio coniunctionis cum Sole fructus est, non id, quod veluti finem postularet qui Solem quæreret. Simile, inquam, est: quia ex illa honestæ vitæ bonorumque communicatione, qua perficimur tamquam ex coniunctione maris ac feminæ sequitur animi bonum, aut corporis veluti proles, quæ non finis, sed subnascens fructus amicitiæ est. Terminus itaque princeps, & postremus est vnitas, atque, vt Plato loquitur, vnum: idque nos illo nomine coniunctionis explicamus, quæ vitam honestam, & bona omnia facit inter amicos communia. Cætera enim, quæ ab aliis pro fine designantur, non tam verè propriæque fines, quàm vel viæ, vel fructus, vel proprietates amicitiæ sunt, vt rectè disserit Piccolom. in grad. 7. cap. 4. Atque hanc indicans coniunctionem Auctor, infra in lib. 9. cap. 4. ait, amicum ita se gerere aduersus amicum, ac erga se ipsum, cum sit alter ipse: & in lib. 3 cap. 3. raram amicorum vnitatem esse, vt quæ nostri efficere amici queunt, nos quoque dicamur efficere posse, ac propterea qui numerum amicorum augent, suas eos augere vires, ac facultates. Denique in cap. 12. lib. 9. accuratè docet, primum ac præcipuum amicitiæ munus esse consuetudinem & conuictum. Id verò planè demonstrat, amicitiæ finem eundem esse conuictū, hoc est vitæ coniunctionem. Cogit etiam nos

ita differere intima illa vis amicitiæ, quæ si vera est, nihil expetit aliud, quam ipsius amicitiæ honestatem in probitate vitæ, bonorumque communione positam; ad vtilitatem vero non refert quicquam, tametsi etiam vtilitas, & fructus succrescat ex amicitia plurimus.

QVÆSTIO V. IN CAP. II. LIBRI VIII.

An in Amicitiæ definitione poni debeat indigentia.

EX definitione Platonis hæc quæstio nascitur. Dixit enim, vt vidimus, in Lyside, Amicitiam esse appetitionem eius, quod proprium, & cognatum est, excitatam, & commotam ex indigentia. Quin in conuiuio ex persona Socratis addidit πενίαν, hoc est inopiam, & indigentiam esse matrem amoris. Putat ergo Plato, indigentiam esse principium, ac fontem amicitiæ; nec definiri amicitiam rectè posse, quin in definitione ipsa etiam indigentia collocetur. Videndum igitur erit, num vere causa, & principium amicitiæ inopia, atque indigentia dici queat.

Si iudicem adhibere, ac sequi Ciceronem velimus, existimabit aliquis, oportere nos hanc conuellere Platonis opinionem, quam ille præclara disputatione confutare videtur in Laelio; nec veretur ab eius sanctione discedere, cuius alioqui semper non modo sententias probat, sed verba describit. Sed tam magni viri ductum deserere necesse non habemus; cum facile possimus interpretatione rectissima vtrumque componere.

Animaduertendum itaque primùm est, Amicitiam, vt sæpe diximus, nihil aliud, quam amorem esse, ac propterea ex iis effici & constitui amicitiam oportere, ex quibus efficitur, & constituitur amor. Ad efficiendum autem & constituendum amorem duo conspirant & confluunt, copia, & inopia, bonum & priuatio, siue optabile, & ipsius optabilis appetitio. Copia, siue bonum dici potest amoris pater, inopia mater. Inopia quippe quoniam priuatio est, ad materiam pertinet, ad eamque redigitur, adeoque mater appellari debet sicut materia corporum mater esse dicitur in Physicis. Copia vero, & bonum cum id sit, quod expetitur, iure vocatur pater, quia ipsam appetitionem cupiditatemque materiæ totam explet. Sed inter has duas amicitiæ causas illud euidens est discrimen, quod inopia, & priuatio velut occasio quædam sit, & illud causæ genus, quod appellari conditio solet, sine qua non efficitur aliquid; copia verò, & bonum ea propriè maximeque sit causa, quæ dici solet principale principium. Plato igitur, vt eius opinionem veram exponamus, indigentiam ipsam, imbecillitatem, inopiam atque in summa priuationem non ita principium Amicitiæ facit, vt nullum præterea eiusdem amicitiæ principium esse velit & causam. Planè quippe, diserteque, cum in Lyside, tum in Conuiuio coniungit ad conficiendam amicitiam vtrumque principium, inopiam, inquam, & copiam: quod indicasse videtur obiter etiam Aristot. in primo lib. Phys. t. 81. Quid autem indigentiæ, copiæque nominibus accipiendum sit, erit enucleatius explicandum.

Duplex in Amicitia perspici potest appetitio, indigentia, & copia etiam duplex. Atque indigentia quidem præcipua ea est, quæ spectat potissimum finem, hoc est illam honestæ vitæ coniunctionem, qua caremus, & quam per appetitionem ex indigentia consequentem proptamus, eamque vbi sumus assecuti, conseruare contendimus. Huius namque finis esse maxime nos indigentes & cupidus Aristot. in hoc lib. cap. 5 docet his pene verbis. Nihil tam proprium amicorum est, quàm vitæ societas, & communio: præsidia namque & adiumenta desiderant inopes, vitæ societatem ipsi quoque beati, quandoquidem eos solos esse minime conuenit. Altera indigentia est non tam in nobis sita, quàm in amico, cum eum aliqua re cernimus indigere, quæ nobis suppetat; Atque hinc alia etiam existit appetitio communicandi cum ipso nostra ipsorum bona, & in eum beneficia conferendi; quæ propria vis, & insita procliuitas amicitiæ est. Rectè quippe vereque inter amorem amicitiamque discrimen ponimus, cum dicimus, amorem quidem in nobis ipsis inuenire terminum; quia tametsi bonum amamus, vt bonum, nobis tamen ipsis amamus: amicitiam verò, quæ perfectus est amor, in alio finem habere, ac terminum suum, hoc est in amico, cui bona volumus, & cum quo nostra communicare contendimus; quod est eius inopiam, & priuationem explere, quam videlicet ipsi veluti nostram, ac propriam intuemur. Cum enim amicus amico sit alter ipse, & tanquam eiusdem amici quædam imago, imbecillitatem illam, atque indigentiam amici nostram putamus, quam in nostra videlicet imagine cernimus, adeoque eam summopere cupimus explere. Huic amori tam perfecto ille similis est, quo Deus orbem terrarum, rerumque à se procreatarum vniuersitatem diligere dicitur, cum mundus ipse tanquam vmbra quædam sit, & imago Dei, in qua indigentias vllas esse non patitur, sed continenter, assidueque beneficiis suis omnia complet. Quemadmodum ergo duplex in Amicitia indigentia, & appetitio est, ita duplex etiam in eadem copia cernitur. Vna quidem in altero posita est; quia continetur in re nobis obiecta, & quam exoptamus, & qua perfrui volumus: altera vero in nobis est ipsis; quia copia est eius boni, quo nos veluti semine quodam fœcundi sumus, quodque iam auemus effundere, atque aliis impartiri. Ipsa quippe boni ratio postulat, vt fœcundum sit, & in alios quacumque diffusile, nec vlla magis intima boni proprietas est, quàm fœcunditas atque diffusio. Vtraque igitur copia conficit amicitiam: quia prior id præstat, vt amicus alterum diligat & optet; posterior efficit, vt nostra ipsorum bona, tum animi, tum corporis amico tradere cupiamus,

nec aliud ex amicitia velimus, quam amici bonum, vtilitatisque nostræ rationem non habeamus. Et quoniam hæc fœcunda boni diffusio, seu communicatio diffusilis, atque hæc alienæ cura vtilitatis, contemptus propriæ in solo viro probo deprehendi, cernique potest, fit, vt qui probus vere non sit, vere propriéque amicus esse non possit. Quin hic modus amicitiæ, gradusque tam eximius, si partes omnes habeat & fastigium suum, vix in homine, sed solum in Deo reperitur: qui sic diligit ea, quæ condidit, atque ita bonum suum in ea diffundit, vt nulla prorsus indigentia ad diligendum, ac benigne faciendum impellatur. Significarunt id fortasse veteres illi fabularum authores, qui cum plures commenti veneres essent, duas potissimum fecere nobiliores, humanam vnam, humana maiorem alteram & cælestem. Humana notior est, quam vt debeat iudicari: sed cælestis videtur ignotior. Eam quippe dixerunt ex patre cælo absque matre progenitam; vt significarent, opinor, originem eius amoris, qui nulla ex indigentia ipsius amantis, sed sola boni fœcunditate diffusili nascitur, & foras erumpit in alterum. Huiusmodi namq; diuinum esse dicebant amorem erga homines, atque hominum res: qui vt existat & nascatur, tantummodo postulat spumam maris, hoc est imbecillitatem atque indigentiam nostram.

Ex his demum intelligitur primum, amorem omnem & amicitiam, quantumuis excellentem, atque perfectam ex aliqua priuatione originem trahere. Aut enim ad amandum, & optandum alterum nostra nos indigentia mouet, & aliena copia; aut indigentia, quam in altero cernimus & bonorum copia, quæ in nobis est, ad eum diligendum & ad communicanda cum ipso nostra nos prouocat. Hæc enim amicitiæ causa non in humano solum amore, qui perfectus sit, verum etiam in diuino perspicitur; qui, quamuis ab insita Deo bonitate diffundatur, indigentiam tamen intuetur nostram, cuius causa diffunditur. Secundo loco intelligitur ex his, haud opinari Platonem solam indigentiam esse causam amicitiæ; cum planissime, disertissiméque doceat, vt demonstrauimus, etiam à copia eandem amicitiam, tamquam a causa proficisci: sed id tantummodo sibi voluisse, cum indigentiam amicitiæ parentem fecit; absque indigentia, & priuatione non nasci. Siue enim in amando id cupimus, quod in amico suppetit, & nobis deest, siue cum amico communicare id volumus quo nos abundamus, & quod in amico desideratur, amicitia ex indigentia paritur vel nostra, vel amicorum; certè absque indigentia inopiaque non oritur. Tertio denique intelligitur ex iisdem, haud recte Ciceronem accusari, atque irrideri à Francisco Piccolomineo, quod cum ab ortu & constitutione amicitiæ depulerit indigentiam, eamque fecerit orientem ex significatione probitatis, quam in amico esse animaduertimus, patrem illi dederit absque matre, monstrosoque & inaudito partu amicitiam in lucem proferri putauerit. Cur autem eum reprehendi per iniuriam censeam necesse habeo pluribus exponere.

Affirmo itaque, Ciceroni eo loco, vbi de hac indigentia disserit, nullum esse certamen aduersus Platonem, quem ne commemorat quidem, sed tantum aduersus alios, qui dicerent amicitiam vel ex toto indigentiæ fonte profluere, vel ex indigentia nasci tamquam ex principali principio. Nam si hoc modo ex indigentia nasceretur, consequens esset, vt ipse disputat, amicitiam, suam ipsius vtilitatem aut spectare solum, aut spectare præcipuè; quod est amicitiæ maxime contrarium; cum ipsa ex sua ipsius dictione nihil sit aliud, quam gratuitus amor: gratuitus enim amor esse non potest, vbi ex tota prorsus indigentia, vel ex indigentia potissimum, ac præcipuè nascitur. Refertur quippe totus, aut principe saltem ex parte, ad propriam ipsius vtilitatem. Ne multa. Ex illius ingressu disputationis id videbimus oculis. Exorditur enim hoc modo Lælius, quem Cicero disserentem inducit. Sæpissime mihi de amicitia cogitanti maxime illud considerandum videri solet; num propter imbecillitatem, atque inopiam desideranda sit amicitia, vt in dandis, recipiendisque meritis, quod quisque minus per se posset, id acciperet ab alio, vicissimque redderet; an esset hoc quidem proprium amicitiæ, sed antiquior, & pulchrior, & magis à natura profecta alia causa. Amor enim ex quo amicitia est nominata, princeps est ad beneuolentiam coniungendam. Nam vtilitates quidem etiam ab iis percipiuntur sæpe, qui simulatione amicitiæ coluntur, & obseruantur causa temporis. In amicitia autem nihil fictum, ac simulatum est: & quicquid in ea est, id verum & voluntarium est. Proponit his verbis quærendum vir eloquens, num indigentia totum caput, ac fons amicitiæ sit, an alia potior valentiorque sit causa, ad quam primò præcipuéque eiusdem amicitiæ referendus sit ortus. Quid autem existimandum, & decernendum putet videamus. Mea sic est ratio, & sic animum induco meum, M. Tullium id demum velle, atque decernere, amicitiam primo quidem, ac per se ab indigentia non oriri, sed ab alia causa longe præstantiori, hoc est ab inductione naturæ intima, atque à cognitione probitatis, quam in amico diligimus. Ratio vero qua id demonstrat, & conficit, hæc summatim strictimque comprehensa videtur esse. Si princeps, ac primaria amicitiæ causa esset imbecillitas & indigentia, primo ac per se amicitia vtilitatem ac fructum expeteret. Id enim primo, ac per se expeteret, ageretque, vt expleret indigentiam, atque inopiam suam. Sed amicitia gratuita est. Alia igitur est amicitiæ causa princeps atque primaria. Hæc vero non alia videtur esse, nisi natura nos ad amandum prouocans, vt intelligere licet in parentibus, propinquisque, & eorum virtus, ac probitas quos amamus, vt inter amicos fieri quotidie cernimus. Hæc, inquam, est eius breuiter adstricta ratio. Sed præstabit, eum liberius excurrentem audire. Quapropter inquit, à natura mihi videtur potius, quam ab imbecillitate orta amicitia, & applicatione magis animi cum quodam sensu amandi, quam cogitatione quantum ea res vtilitatis sit habitura. Quod quidem quale sit, etiam in bestiis quibusdam animaduerti potest, quæ ex se natos ita amant ad quod-

dam tempus, & ita ab eis amatur, vt facile appareat senius. Quod in homine multo est euidentius: primum ex ea charitate, quæ est inter natos & parentes, quæ dirimi, nisi detestabili scelere non potest: deinde, cum similis sensus extitit amoris, si aliquem nacti sumus, cuius cum moribus & natura congruamus, quòd in eo quasi lumen aliquod probitatis, & virtutis perspicere videamur. Nihil est enim amabilius virtute, nihil quod magis alliciat homines ad diligendum: quippe cum propter virtutem, ac probitatem eos etiam, quos numquam vidimus, quodammodo diligamus. Et paulo post, vt significet tamen indigentiam aliquid conferre, vtilitatesque, ac fructus, qui percipiuntur ex amicitia, quamquam per se non expetuntur, amari tamen, aut ingratos non esse, sic pergit in eodem argumento disserere. Quamquam confirmatur amor & beneficio accepto, & studio perspecto, & consuetudine adiuncta. Quibus rebus ad illum primum motum animi, & amoris adhibitis, quædam exardescit beneuolentiæ magnitudo: quam si qui putant ab imbecillitate proficisci, vt sit per quam quisque assequatur quod desideret, humilem sane relinquunt, & minime generosum, vt ita dicam, ortum amicitiæ, quam ex inopia, atque indigentia nasci volunt. Ad extremum exemplis, aliisque rationibus disputationem omnem ita concludit. Quid enim? Erat Africanus indigens mei? Minime hercle. At ne ego quidem illius. Sed ego admiratione quadam virtutis eius, ille vicissim opinione fortasse nonnulla quam de meis moribus habebat, me dilexit. Sed quamquam vtilitates multæ ac magnæ consecutæ sunt, non sunt tamen ab earum spe causæ diligendi profectæ. Vt enim benefici liberalesque sumus, non vt exigamus gratiam (neque enim beneficium fœneramur) sed natura propensi ad liberalitatem sumus, sic amicitiam non spe mercedis adducti, sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam putamus.

Maneat ergo primum, indigentiam non esse solam, neque principem primariamque amicitiæ causam, sed amicitiam tamen absque indigentia nullam esse. Maneat deinde, præcipuam, principemque eiusdem amicitiæ causam esse positam in honesta vitæ coniunctione, quam vel nobis expetimus ab amico, vel nos eidem amico cupimus impartiri: idque significasse Platonem, cum amicitiæ primariam causam fecit copiam; idemque sibi voluisse M. Tullium, cum docuit præcipuum, potissimumque fontem amicitię, significationem esse probitatis à nobis in amico perspectæ. Neque enim illa Platonis copia est aliud, quam vniuersa virtus, nec probitas à Cicerone probata alibi sedem habet, quam in probatis moribus & virtute, quæ vere hominis opes, & copiæ sunt.



CAPVT III. LIB. VIII.

DE TRIBVS AMICITIÆ GENERIBVS.

SVMMA.

Tres esse amicitiæ formas, earumque aliquas facile solubiles esse.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Amicitia quædam est, quæ delectationem spectat, quædam, quæ sequitur vtilitatem.*
2. *Huiusmodi amicitiæ facile dissuuntur.*
3. *Amicitia, quæ intuetur & expetit honestatem, perfecta & constans amicitia est.*

PARS I. CAP. III. LIB. VIII.

Διαφέρει δὲ ταῦτα ἀλλήλων εἴδει. καὶ αἱ φιλήσεις ἄρα, καὶ αἱ φιλίαι. τρία γὰρ ἐστὶ εἴδη τῆς φιλίας ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς. καθ' ἕκαστον γάρ ἐστιν ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα. οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους, βούλονται τἀγαθὰ ἀλλήλοις ταύτῃ, ᾗ φιλοῦσιν. οἱ μὲν οὖν

Differunt autem hæc inter se specie. Etiam amationes igitur & amicitiæ. Tres enim sunt species amicitiæ æquales numero rebus amabilibus. In singulis namque est redamatio non latens. Qui vero diligunt se mutuò, volunt bona sibi inuicem eatenus quatenus amant. Qui ergo

διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους, οὐ καθ᾽ αὑτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ᾽ ᾗ γίγνεταί τι αὐτοῖς παρ᾽ ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι᾽ ἡδονήν. Οὐ γὰρ τῷ, ποιούς τινας εἶναι, ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ᾽ ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. Οἵ τε δὴ διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες, διὰ τὸ αὑτοῖς ἀγαθὸν, στέργουσι· καὶ οἱ δι᾽ ἡδονὴν, διὰ τὸ αὑτοῖς ἡδύ. καὶ οὐχ ᾗ ὁ φιλούμενός ἐστιν, ἀλλ᾽ ᾗ ὁ χρήσιμος, ἢ ἡδύς. κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὗταί εἰσιν· οὐ γὰρ ᾗ ἐστιν, ὅς ποτέ ἐστιν ὁ φιλούμενος, ταύτῃ φιλεῖται, ἀλλ᾽ ᾗ πορίζουσιν, οἱ μὲν ἀγαθόν τι· οἱ δ᾽ ἡδονήν.

propter vtilitatem amant se inuicem, non propter se ipsos se amant, sed quatenus existit aliquod ipsis ad inuicem bonum. Similiter vero etiam, qui propter voluptatem. Non enim quod cuiusdam modi sint amant facetos, sed quod iucundi sint ipsis. Itaque qui ob vtilitatem amant, propter id, quod ipsis est bonum, amant; & qui ob voluptatem, propter id, quod est ipsis iucundum. Et non quatenus ille qui amatur est amabilis, sed quatenus vtilis, aut iucundus. Ex accidenti igitur hæ amicitiæ sunt. Non enim quatenus est quicumque ille est, qui amatur, eatenus diligitur, sed quatenus præbent, hi quidem bonum aliquod, illi voluptatem.

EXPLANATIO.



CAPVT hoc tertium cum superioribus duobus in eo coniungitur, quod cum dictum sit nihil amicitiam intueri ac velle aliud, nisi bonum amabile; amabilia vero bona esse tria, honestum, vtile, iucundum, consequens esse videatur, vt tria quoque amicitiæ genera constituantur, ex tribus illis bonorum generibus singulis existentia. Id ergo nunc aggressus agere, triplicem facit amicitiam; quarum vna, quæ ab honesto proficiscitur, amicitia per se sit, aliæ duæ, quæ vel vtilitatem sequuntur, vel voluptatem, amicitiæ ex euentu vel secundum accidens, ac propterea facile mobiles, mutabilesque dicendæ videantur. Similis est apud Ciceronem amicitiæ diuisio in veram, siue perfectam, & in vulgarem, siue mediocrem: dissimilis autem apud Plutar. in Erotico quadripartita illa in φυσικήν, quæ est naturæ, in συγγενικήν, quæ est cognationis, in ἑταιρικήν, quæ sociorum est, & in ἐρωτικήν, quæ est amoris. Sed hæc enucleatius in cap. 12. explicabuntur. Id ergo satis habemus hic dicere, quod nunc hoc ipso capitis initio legimus, & suscepimus illustrandum: amicitiæ genera, siue formas ac species esse tres illas, quas diximus; earumque duas, quæ vtilitate mouentur, aut voluptate, quamtumuis imperfectæ sint, amicitiæ tamen definitione, ac genere contineri. Ac primo quidem tres esse species amicitiæ sic demonstrat. Totidem sunt amoris, siue amationis, atque ipsius amicitiæ species, quot species aut genera rerum amabilium sunt. Hæc enim æqualia numero sunt inter se. Amabilium vero rerum species sunt omnino tres, siue quod idem est, amabilia specie differentia, vel genere tria sunt. Est enim illud, quod propter excellentiam bonum dicitur, ac primum amabile, quia honestum est: est quod vtile quodque iucundum appellatur ob eam, quam eiusmodi bona vel vtilitatem, vel voluptatem afferunt. Tria igitur amabilia sunt, quibus totidem amicitiæ species ac formæ respondent. Vt enim in lib. 2. de anima dicitur, ab habitibus obiectisque distinctionem potentiæ capiunt. Esse verò huiusmodi species suo subiectas generi, ipsoque amicitiæ nomine comprehendi singulas, hoc modo videtur ostendere. Cui congruit amicitiæ definitio, id amicitia dicatur ac sit necesse est. Sed cuilibet earum specierum congruit amicitiæ definitio. Principes enim partes eius definitionis hæ sunt: amor, mutuus, & non latens: in singulis autem esse potest redamatio siue mutuus amor, & quidem non latens. Singuli quippe qui se secundum aliquam ex ijs amicitijs diligunt, volunt sibi mutuò, ac vicissim bona: idque amicorum vtrique probe perspectum & cognitum est; vt ex singularum enumeratione constabit. Qui enim se diligunt secundum virtutem, & honestatem, volunt sibi vicissim honesta bona, quę simpliciter absolutéq; bona sunt. Qui se propter vtilitatem amant, inuicem sibi volunt vtilia bona.

Qui autem ob delectationem, sibi mutuo volunt bona iucunda. Idque cognitum inter eos est, quia re ipsa eiusmodi bona sibi vicissim impertiuntur; cum in amicitia mutua bonorum communicatio fit, & amicus fit alter idem.

Cæterum ne quispiam ex his existimet eshei, has amicitias omnes esse inter se pares, illique generi subiectas, quod appellatur vniuocum, adiungit quod necessarium est, has videlicet amicitiæ species inter se longe differre, nec esse vna eademque perfectione præditas singulas. Vt enim rectè monet Eustratius, hæ tres amicitiæ species non sunt vniuoci generis, sed analogi; cum amicitiæ nomen primum ac per se debeatur illi, quæ in bono versatur honesto, hoc est in vero ac præcipuo bono, reliquis autem duabus attribuatur ideo, quod vel propter similitudinem, vel ob aliam causam referuntur ad primam. Quamuis enim hæ quoque spectent, & velint bonum, non tamen illud spectant, & volunt, quod est simpliciter, & absolutè bonum, sed quod solum ex euentu, ac per accidens bonum est; adeoque amicitiæ non simpliciter esse dicuntur, sed ex euentu item, atque per accidens. Itaque ratio tota & disputatio videtur huiusmodi. Omnis amicitia, qua diligitur aliquis non propter se, sed propter aliud, non est amicitia per se, sed per accidens. Sed tam amicitia, quæ propter vtilitatem est, quam quæ est ob voluptatem, est amicitia, qua quis diligitur non propter se, sed propter aliud. Igitur vtraque per accidens est. Propositio perspicua est. Declaratur assumptio. Qui aliquem ob vtilitatem amat, non eum propter se amat, sed solum ob eam, quam ex ipso consequitur, aut consecuturum se sperat vtilitatem: quique aliquem amat ob voluptatem, non amat eum propter se, sed ob eam, quam ex ipso percipit, aut percepturum se voluptatem existimat. Idque illustrat exemplo vrbani hominis, & eius, qui præditus sit Eutrapelia. Qui enim eiusmodi est, habet ipse quidem aliquid, cur diligi possit propter se: virtutem enim habet Eutrapeliæ, cuius causa diligi per se debeat: sed quia virtus illa ad delectationem comparata, & facta est, id etiam habet, vt conficiens sit voluptatis. Qui ergo eum amat ob voluptatem, non amat per se, hoc est propter virtutem Eutrapeliæ, sed ob delectationem, quæ sequitur ex virtute. Itaque hæc est differentia inter eos, qui propter se amantur, & eos, qui propter aliud diliguntur. Qui propter se amantur, amantur ob aliquid, quod ipsis inhæreat, & intimum sit, cuiusmodi est virtus, aut alia qualitas, & habitus amabilis. Qui verò diliguntur ob aliud, diliguntur ob aliquid externum: qualis est vtilitas, & voluptas, quæ sequuntur ex rebus intimis, & inhærentibus: quod hîc Aristoteles explicans, ait eos, qui propter se diliguntur, esse ποιὸς, quales: hoc est ea qualitate intimè præditos, cuius causa possint amari propter se, eos autem qui propter aliud amantur, non esse quales, hoc est non amari ob inhærentem ipsis qualitatem amabilem, sed propter vtilitatem extrariam, aut voluptatem. οὐ γὰρ τῷ ποιοὺς ποιεῖν ἀγαπῶσι.

PARS II. CAP. III. LIB. VIII.

OI δι' ἡδονὴν, εὐδιάλυτοι δὴ αἱ τοιαῦταί εἰσι, μὴ διαμενόντων αὐτῶν ὁμοίων· ἐὰν γὰρ μηκέτι ἡδεῖς, ἢ χρήσιμοι ὦσι, παύονται φιλοῦντες. τὸ δὲ χρήσιμον οὐ διαμένει, ἀλλὰ ἄλλο τε γίνεται ἄλλο. Ἀπολυθέντος οὖν δι' ὃ φίλοι ἦσαν, διαλύεται καὶ ἡ φιλία, ὡς οὔσης τῆς φιλίας πρὸς ἐκεῖνα. μάλιστα δ' ἐν τοῖς πρεσβύταις ἡ τοιαύτη φιλία δοκεῖ γίνεσθαι· οὐ γὰρ τὸ ἡδὺ οἱ τηλικοῦτοι διώκουσιν, ἀλλὰ τὸ ὠφέλιμον. καὶ τῶν ἐν ἀκμῇ, καὶ νέων, ὅσοι τὸ συμφέρον διώκουσιν. οὐ πάνυ δ' οἱ τοιοῦτοι, οὐδὲ συζῶσι μετ' ἀλλήλων. ἐνίοτε

Dissoluuntur ergo quæ tales sunt, cum non permaneant ipsi similes. Si enim non amplius iucundi, vel vtiles sint; desinunt amare. Vtile autem non permanet, sed alias efficitur aliud. Dissoluto igitur eo, propter quod amici erant, dissoluitur etiam amicitia, vt pote quæ esset amicitia propter illa. Maximè verò in senibus talis amicitia videtur existere; non enim iucundum tam grandæui persequuntur, sed vtile; & in ijs, qui viridi sunt ætate, & in iuuenibus quicumque conducibile sectantur. Omnino autem tales non simul viuunt cum alijs. Interdum enim neque sunt

γὰρ οὐδ' εἰσὶν ἡδεῖς· οὐδὲ δὴ προσδέονται τῆς τοιαύτης ὁμιλίας, ἐὰν μὴ ὠφέλιμοι ὦσιν· ἐπὶ τοσοῦτον γάρ εἰσιν ἡδεῖς, ἐφ' ὅσον ἐλπίδας ἔχουσιν ἀγαθοῦ. εἰς ταύτας δὲ καὶ τὴν ξενικὴν τιθέασιν. ἡ δὲ τῶν νέων φιλία, δι' ἡδονὴν εἶναι δοκεῖ· κατὰ πάθος γὰρ οὗτοι ζῶσι, καὶ μάλιστα διώκουσι τὸ ἡδὺ αὐτοῖς, καὶ τὸ παρόν. τῆς ἡλικίας δὲ μεταπιπτούσης, καὶ τὰ ἡδέα γίνεται ἕτερα. διὸ ταχέως γίνονται φίλοι, καὶ παύονται· ἅμα γὰρ τῷ ἡδεῖ ἡ φιλία μεταπίπτει. τῆς δὲ τοιαύτης ἡδονῆς, ταχεῖα ἡ μεταβολή. καὶ ἐρωτικοὶ δ' οἱ νέοι· κατὰ πάθος γάρ, καὶ δι' ἡδονὴν τὸ πολὺ τῆς ἐρωτικῆς. διόπερ φιλοῦσι, καὶ ταχέως παύονται, πολλάκις τῆς αὐτῆς ἡμέρας μεταπίπτοντες. συνημερεύειν δέ, καὶ συζῆν οὗτοι βούλονται· γίνεται γὰρ αὐτοῖς τὸ κατὰ φιλίαν οὕτως.

iucundi, neque vero desiderant talem consuetudinem, si non vtiles sint. Eo vsque enim iucundi sunt, quoad habent boni spem. Inter has autem etiam hospitalem ponunt. Cæterum adolescentium amicitia propter voluptatem esse videtur: secundum affectum namque viuunt, & maxime sequuntur, quod iucundum ipsis ac præsens est. Ætate verò mutata, etiam iucunda fiunt diuersa. Propterea cito fiunt amici, & desinunt. Vnà quippe cum iucundo amicitia mutatur. Talis autem voluptatis velox mutatio est. Etiam ad amores procliues iuuenes sunt. Ex affectu enim, & propter voluptatem plurimum amatoriæ amicitiæ est. Quapropter amant, & cito desinunt, sæpe eadem die variantes. Simul verò tota die versari, & conuiuere hi volunt. Fit enim ipsis quod secundum amicitiam est hoc modo.

EXPLANATIO.



DISTINCTIONE inter amicitiarum genera speciesve designata, & bipartita diuisione posita, eius quæ per se sit amicitia, & aliarum, quæ dici solum ex euentu amicitiæ debeant, harum, quæ ex accidenti sunt, amicitiæ notam aperit, eosque demonstrat homines, quorum esse propriæ videantur. Notam quidem ponit in eo, quòd eiusmodi amicitiæ facile commutabiles sint, & fluxæ, nec diù permanere, & consistere queant; idque disputando & ratiocinando sic conficit. Illæ amicitiæ, quarum causæ non diu permanent, sed facile mutantur, ac desinunt, instabiles sunt, ac facile dissoluuntur. Sed amicitiæ, quæ ab vtilitate, quæque à voluptate nascuntur causas habent, nec permanentes diu, & facile deficientes. Igitur eiusmodi amicitiæ sunt instabiles, & facile dirimuntur. Propositio huius argumentationis est plana, & vera cernitur in iis rebus, quæ causæ sunt, cur aliquid sit & conseruetur. His enim submotis, omnis etiam submouetur effectus. Assumptum verò facile demonstratur, cum vtile ac iucundum, quæ harum amicitiarum sunt causæ, non diù consistant, & subinde, atque identidem commutentur. Nam vtile quidem non idem semper nec eidem homini semper est vtile, vt constabit si rerum vicissitudines exquiramus. Homini quippe morbo laboranti est vtilis medicus, in egestate versanti amicus diues est vtilis, in mari autem posito & nauiganti est vtilis gubernator. Eademque iucundi varietas est: cum homini, dum iuuenis est, certa quędam sint iucunda, quæ consecuto tempore, cum est ætate prouectior, iucunda non sunt, sed odiosa. Sunt igitur amicitiæ, quæ ab vtili, iucundoque nascuntur, inconstantes, & facile mobiles, quia vinculum, quo tenentur, facile soluitur. Amicitia verò in coniunctione ac nexu tota est posita; quo fit, vt dissoluto vinculo, retineri non possit, sed confestim dirimatur, & diffluat. Hæc igitur de harum amicitiarum propria nota sic differit.

Sequitur vt videamus, quorum hominum has ita mobiles & fluxas amicitias faciat proprias. Ait ergo primum, amicitias, quæ ducunt ortum ab vtili in senibus maximè cerni, qui quoniam imbecillo, ac depauperato naturæ calore sunt, non voluptatem expetunt, sed solam vtilitatem; eaque studiosè consectantur, quæ suæ ipsorum saluti naturæque deficienti conducibilia putant. Itaque non alios in amicorum numero ponunt, nisi quos ad se conseruandos vitamque retinendam sibi esse vident, aut spe-

rant futuros vtiles. Sunt enim senes, vt loquitur Aristot. in lib. 2. Rhet. φιλοχρήματοι hoc est vtilitatis aut rei vtilis amantes, siue ad rem attentiores, vt apud Terentium est. Cæterum affirmat etiam secundo loco, aliquos esse eum adolescentiores, tum in ætate virili positos, quos appellat πὸν ἀκμῇ qui haud minus, quàm senes, vnam in amicitiis quærant vtilitatem. Sunt enim etiam inter hos quidam ingeniu ad compendiũ, quæstuoque propensi. Huiusmodi quippe iuuenes vtilitati, & lucro dediti, societate vitæ non admodum coniunguntur, & quod adolescentiæ solet inesse, quodque ab ea appeti solet, id illis cordi non est, ac iucundi non sunt, sed tristiores, nec amant conuictores nisi sint vtiles. Affirmat tertio, ad hanc amicitiam in vtilitatis studio positam pertinere illam quæ Græcis est ξενική à Latinis dici peregrina potest, aut hospitalis, quia inter peregrinos, & hospites intercedit, de qua dicendum copiosius erit ad cap. 12. Hęc quidem amicitia videtur honestior, quia lucro propriè non ducitur, nec ab auaritia originem habet, & in vsu apud viros præstantes ac nobiles est, attamen quia vitę commoda intuetur, & sequitur, ad hanc reuocanda classem est, quæ continet amicitias vtilitate conciliatas. Animaduertere nos tamen iubet Eustratius, senes hîc & adolescentes commemorari eos, qui virtute præditi munitique non sunt. In vtraque enim ætate reperire fas est aliquos, qui in amicitijs, vtilitati anteferant honestatem. Sed Aristoteles indicat quod plerumque, vel, interdum fit. Senes enim sunt vtilitatis amantes plerumque, adolescentes interdum & aliquando. Dicitur enim ab Horatio iuuenis

Vtilium tardus prouisor, prodigus æris.

Itaque cum vtile sequitur, facit id quod solitus est interdum facere. Nam quod illi proprium in suscipiendis & colendis amicitiis est, idem explicat Aristoteles, cum statim adiungit, adolescentes in amicitia vnam expetere voluptatem, quæ amicitia est, altera de duabus, quæ ex euentu, ac secundum accidens contractæ, retentæque dicuntur hîc ab eodem Aristotele. Quid ergo de hac amicitia dicat, cuius est voluptas conciliatrix, videndum est. Ait in summa, hanc amicitiam esse iuuenum maxime propriam, qui non secundum rationem ac virtutem, sed secundum impetum, affectumque turbidum animi soliti sunt viuere. Propterea instabilem hanc etiam, creberrimisque mutationibus obnoxiam esse. Quod duplici ratione conatur ostendere; quarum alteram à re desumit, quæ iucunda est, & voluptatem efficit, alteram ab eo, qui amicus est, amicumque diligit ob voluptatem. Et ex re quidem, quæ voluptatem efficit, rationem ducit hoc modo. Ea re permutata propter quam amicitia iuuenum inita est, & retinetur, ipsa quoque mutatur & soluitur amicitia. Sed ætate iuuenum subinde prætereunte, seque identidem in aliam conuertente, res iucundæ, quæque ipsis efficiunt voluptatem, ac propter voluptatem conciliant amicitias, commutantur, aliaque nunc placent, ac postmodum alia: non enim iisdem ducimur iuuenes, quibus pueri delectabamur. Igitur amicitia iuuenum facile mobilis, ac mutabilis est: ipsique iuuenes amant facile, ac facile item ab amando desistunt. Sunt enim iuuenes, vt ait Aristot. in 2. Rhet. ἁψίκοροι, hoc est ij, qui tædio, odioque rerum amatarum facile capiantur; cum sit ἁψίκορος qui re aliqua facile satietur, aut qui nouitatis sit cupidus, & ἁψικορία sit fastidium rerum amatarum. Ad summam iuuenis est prorsus is, qui describitur in poëticis ab Horat.

Sublimis, cupidusque & amata relinquere pernix.

Ab eo autem, in quo ipsa est amicitia, rationem huiusmodi petit ad eiusdem amicitiæ comprobandam mobilitatem. Iuuenes affectu animi natura ducuntur & sunt ἐρωτικοὶ hoc est natura ad amandum propensi; nec aliam habent potiorem amoris causam, quam ipsam ad amandum commotionem, & affectum animi. Sed affectiones, animi statum eundem tenoremque non habent, & facillime mutationem admittunt. Igitur etiam amicitia, quæ ab animi affectione tamquam à fonte, propriaque ipsius causa, & exortum, & progressum habet, facile solubilis est, & vt ait Horat. mutatur in horas. Vnum subiungit ad extremum quod præteriri non debet, adolescentes amare conuictum ob eam quam ex illo capiunt voluptatem. Perinde ac si dicat, hæc duo amicitiæ genera in eo quidem conuenire, quod amicitiæ non per se nec simpliciter, sed ex euentu, ac secundum accidens sint, differre tamen in eo, quod illa quæ ducitur vtilitate, non gaudeat conuictu, quod cernitur in senibus & auaris; quæ autem voluptatem sequitur conuictu summopere delectetur, vt in adolescentibus cognoscere licet, qui voluptatem sine conuictu se percepturos esse non vident.

PARS.

PARS TERTIA CAP. III. LIB. VIII.

Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία, καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τ' ἀγαθὰ ὁμοίως ἀλλήλοις βούλονται, ᾗ ἀγαθοί· ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὑτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τ' ἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα, μάλιστα φίλοι. δι' αὑτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός. διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία, ἕως ἂν ἀγαθοὶ ὦσιν· ἡ δ' ἀρετὴ μόνιμον. καὶ ἔστιν ἑκάτερος ἁπλῶς ἀγαθὸς, καὶ τῷ φίλῳ· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ, καὶ ἁπλῶς ἀγαθοὶ, καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς· οἱ ἀγαθοὶ γὰρ καὶ ἁπλῶς ἡδεῖς, καὶ ἀλλήλοις· ἑκάστῳ γὰρ καθ' ἡδονήν εἰσιν αἱ οἰκεῖαι πράξεις, καὶ αἱ τοιαῦται· τῶν ἀγαθῶν δὲ τοιαῦται, ἢ ὅμοιαι. ἡ τοιαύτη δὲ φιλία μόνιμος εὐλόγως ἐστί· συνάπτει γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ' ὅσα δεῖ τοῖς φίλοις ὑπάρχειν. πᾶσα φιλία δι' ἀγαθόν ἐστιν, ἢ δι' ἡδονήν, ἢ ἁπλῶς, ἢ τῷ φιλοῦντι, καὶ καθ' ὁμοιότητά τινα. ταύτῃ δὲ πάντα ὑπάρχει τὰ εἰρημένα καθ' αὑτούς· ταύτῃ γὰρ ὅμοια καὶ τὰ λοιπά. τό, τε ἁπλῶς ἀγαθὸν, καὶ ἡδὺ ἁπλῶς ἐστί· μάλιστα δὴ ταῦτα φιλητά. καὶ τὸ φιλεῖν δὲ, καὶ ἡ φιλία ἐν τούτοις μάλιστα καὶ ἀρίστη. σπανίας δ' εἰκὸς τὰς τοιαύτας εἶναι· ὀλίγοι γὰρ οἱ τοιοῦτοι. ἔτι δὲ προσδεῖται χρόνου, καὶ συνηθείας. κατὰ τὴν παροιμίαν γὰρ, οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους, πρὶν τοὺς λεγομένους ἅλας συναναλῶσαι. οὐδ' ἀποδέξασθαι δὴ πρότερον, οὐδ' εἶναι φίλους, πρὶν ἑκάτερος ἑκατέρῳ φανῇ φιλητὸς, καὶ πιστευθῇ. οἱ δὲ ταχέως τὰ φιλικὰ πρὸς ἀλλήλους ποιοῦντες, βούλονται μὲν φίλους εἶναι· οὐκ εἰσὶ δὲ, εἰ μὴ καὶ φιλητοί· καὶ τοῦτ' ἴσασι. βούλησις μὲν οὖν ταχεῖα γίνεται φιλίας, φιλία δ' οὔ. αὕτη μὲν οὖν καὶ κατὰ τὸν χρόνον, καὶ κατὰ τὰ λοιπά, τελεία ἐστί, καὶ κατὰ πάντα ταῦτα γίνεται, καὶ ὅμοια ἑκατέρῳ παρ' ἑκατέρου, ὅπερ δεῖ τοῖς φίλοις ὑπάρχειν.

Perfecta vero est proborum amicitia, & secundum virtutem similium. Hi enim bona similiter sibi mutuò volunt, quatenus boni: boni autem sunt per se. Qui verò volunt bona amicis illorum causa, maximè amici sunt: per se namque ita se habent, & non ex accidenti. Permanet igitur horum amicitia quoad boni fuerint: virtus verò quiddam est stabile: & est vterque simpliciter bonus, & amico Nam boni, & simpliciter boni sunt, & sibi mutuò vtiles: similiterque etiam iucundi: boni quippe, & simpliciter iucundi sunt, & sibi mutuò. Vnicuique enim sunt voluptati propriæ actiones, & tales: proborum autem tales, aut similes. Talis autem amicitia stabilis merito est: congruuntur enim in ipsa quæcumque oportet amicis inesse. Omnis namque amicitia propter bonum est, aut propter voluptatem vel simpliciter, vel amanti, & per similitudinem quamdam. Huic autem omnia insunt dicta, per se: huic enim similia etiam reliqua, & simpliciter bonum, & iucundum simpliciter est. Maximè autem hæc amabilia sunt: & amare vero, & amicitia in his maxime est, eaque optima. Raras autem verisimile est tales esse: pauci enim tales sunt. Præterea verò indigent tempore, & vsu. Secundum prouerbium enim non licet amicis mutuò se cognoscere priusquam ipsi modium salis vnà consumpserint. Neque admittere oportet prius, neque esse amicos, antequam vterque vtrique appareat amabilis, & credatur. Qui autem cito amica inter se sibi mutuo faciunt, volunt quidem amici esse: non sunt autem, nisi etiam amabiles sint, idque sciant: voluntas igitur velox est amicitiæ, amicitia vero minimè. Hæc ergo, & tempore, & reliquis perfecta est, & ex omnibus his existit, ac similis vtrique ab vtroque est: quod oportet amicis inesse.

EXPLANATIO.


ERTIA nunc amicitiæ forma demonstratur ab honestatis amore profecta, & bonum appetens honestum, quæ tantumdem alias vincit quantum voluptati, vtilitatique bonum virtutis antecellit. Hoc ergo genus amicitiæ præstantissimum aggressus exponere, sex designat, ac recenset dotes, quibus eius excellentia, & vis omnis absoluitur.

Primam punit in eo, quod eiusmodi amicitia vera & propria, ac per se amicitia sit: quod ostendit hoc modo. Amicitia illa, qua diligit amicus amicum propter ipsum amicum, est amicitia per se, cum aliò non referatur, & in ipsa prorsus amicitia conquiescat. Sed amicitia, quæ diligit amicum propter bonum virtutis, & honestatis, amicum amat propter ipsum amicum, nec aliud præterea quidquam expetit, nec aliorsum conuertitur, quam ad virtutem honestatemque in amico cognitam & deprehensam. Igitur est amicitia per se. Amicitia quippe, quæ mouetur à bono virtutis ad diligendum amicum, amicum ipsum diligit in eo, quod est qualis, vt loquitur Aristoteles, & non in eo quod fit ad aliquid, hoc est, non propter vtilitatem aut voluptatem quæ ad ipsum amantem referatur. Quamuis enim in eo nihil sibi cerneret vtile, vel iucundum, ipsum tamen ob virtutem amaret, quæ per se amabilis, & optabilis est. Secundam huius amicitiæ dotem in eo vult positam, quòd huiusmodi demum amicitia maximè, potissimumque inter amicitias omnes dici debeat, & sit amicitia, quemadmodum eius ostendit hæc ratio. Id quod est huiusmodi per se, est huiusmodi magis, quàm illud quod est huiusmodi solum ex accidenti. Aliæ amicitiæ ex accidenti sunt amicitiæ, hæc vna est per se amicitia, vt est demonstratum. Igitur est magis amicitia quam cæteræ; adeoque omnium maximè amicitia est. Quæ ratio etiam ab eodem Aristot. sic tractatur. Qui bonum virtutis amicis volunt, & cupiunt ipsorum gratia, ij demum in primis ac maximè sunt amici. Amicitia quæ diligit ob honestatem, bonum virtutis amico cupit, ac vult propter ipsum amicum. Igitur eiusmodi amicitia, maximè, in primisque amicitia est. Tertiam huius amicitiæ dotem à constantia & stabilitate repetet. Nam quæ propter bonum virtutis amicitia est, ea prorsus est constans, ac stabilis amicitia, longoque perdurat tempore, nec dilabitur, vt cæteræ quæ nituntur vtilitate, vel voluptate: quod hac ratione demonstrat. Amicitia, quæ propter bonum virtutis est, habet stabilem maximeque durabilem causam. Causa enim cur hæc amicitia conseruetur, & fit, ipsa virtus est; quæ quoniam est habitus honestate firmatus, difficile mobilis, & constantissima est. Sed id cuius est causa constans, & durabilis, durabile item & constans est. Igitur hæc amicitia permanens est, maximeque durabilis. Quartam designat in eo, quòd hæc amicitia sit perfecta, hoc est, omnem amicitiæ rationem obtineat, cuius causa dici partibus, & numeris omnibus absoluta possit. Videturque rem ita conficere. Amicitia illa, cui nihil deest eorum, quæ perfectam amicitiæ rationem explent, amicitia in ipso amicitiæ genere perfecta est, cum perfectum id sit, cui nihil desit. Sed hæc Amicitia, de qua disserimus, omnia complectitur, quæ faciunt, vt cæteræ amicitiæ dicantur, & sint amicitiæ. Habet enim amicum vtrumque bonum, quia virtutem, & parentem & seruatricem habet. Amicus autem vterque bonus est non simpliciter modo, sed etiam comparate ad ipsum relatus amicum. Quippe vir bonus, & virtute præditus amico suo tum vtilitatem affert, tum voluptatem; cum homini bono & virtute prædito iucunda sint, & delectationem pariant opera secundum virtutem, vt dictum est in lib. 2. Continet igitur hæc amicitia cuncta prorsus illa, quæ faciunt, vt aliæ species amicitiæ rationem obtineant amicitiæ aliquam. Quintam dotem vix ab hac ipsa distinguit. Totam enim in eo vult contineri, quod hæc amicitia sit optima. Optimam autem vel ideo necesse est esse, quod perfecta sit, bonumque intueatur, & expetat illud, quod simpliciter est bonum. Voluit tamen explicatius eamdem rem tradere, & sic ostendere. Bona virtutis habentur optima, maximeque amabilia, atque optabilia sunt. In his enim bonis honestis apparet omnis vis, & ratio boni, coniunctéq; simul in iisdem sunt, ac veluti conspirantes omnes omnino rationes amandi, hoc est vtilitatis, iucunditatis & honestatis.

Bona autem quæ huiusmodi sunt, optima sunt. Igitur etiam amicitia, quæ ab honesto virtutis bono gignitur, alitur ac seruatur, in eodemque bono posita semper est ac versatur tota, optima est. Sextam demum dorem deducit ex eo, quod eiusmodi amicitia rara sit. Raram autem esse demonstrari ait ex ipsa virtute, quæ rara dicitur esse, quia paucorum est. Sic enim disserere, ac ratiocinari videtur. Amicitia, quæ propter bonum virtutis est, eorum est propria, qui virtute sunt præditi: Sed præditi virtute ob eam difficultatem, quam in attingenda mediocritate nanciscuntur, paucissimi sunt. Igitur eiusmodi amicitia rara est. Ex hoc fonte ad præstantiam amicitiæ demonstrandam duxit etiam argumenta Tullius in Lælio. Vbi enim de amicorum delectu loquitur; sunt igitur, inquit, firmi, & stabiles & constantes eligendi; cuius generis est magna penuria. Et paulo post: Digni autem sunt amicitia quibus in ipsis inest causa cur diligantur. Ratum genus: & quidem omnia præclara rara: nec quicquam difficilius, quàm quod sit ex omni parte in suo genere perfectum, reperire. Denique alibi: qui vtraque in re, inquit, grauem, constantem, stabilem se in amicitia præstiterit, hunc ex maxime raro hominum genere iudicare debemus, ac pene diuino.

Cæterum eiusmodi amicitiam esse raram non ex virtute solum, quæ rara est, vult demonstratum, sed amplius ostendi putat ex alia ratione, quæ petita longe videtur, sed est idonea tamen ad id demonstrandum. Ait enim esse raram, quia longum postulat tempus, antequam radices altas ponat, & coalescat inter perfectos. Hæc igitur eius in summa videtur ratio. Amicitia illa, quæ longum postulat tempus, & consuetudinem amicorum diuturnam antequam gignatur & perficiatur, est rara. Amicitia verò quæ propter bonum virtutis amicum diligit, diuturnitatem temporis, vsumque mutuum amicorum bene longum efflagitat. Oportet enim alterum ab altero mutuò cognosci, & vtriusque virtutem vtrique cognitam esse, quæ tota est amoris, & mutuæ beneuolentiæ causa. Hæc autem nisi vsu, & tempore non cognoscuntur. Laudat adeò prouerbium illud quod etiam apud Ciceronem in Lælio est: multos modios salis simul edendos esse, vt amicitiæ munus expletum sit. Commemorat idem prouerbium Plutarchus in lib. de amore fraterno, eiusque citat testem Theophrastum, qui non solum eo vtitur, sed ait etiam esse prouerbium vulgo celebratum, & vsurpatum in eos, qui prius amarent, quam dijudicarent amicum, cum oporteat iudicare prius, an aliquis dignus amore sit, ac deinceps amare.

Claudit totam huius disputationem Capitis occurrens quæstioni, quæ nasci fortasse possit ex iis, quæ dicta sunt. Posset enim aliquis dicere, permultos esse qui amicitiam illico contrahant, fiantque penè repente, & confestim amici: eum nihil sit amore celerius: Statim enim ac res amabilis objicitur oculis, animoque, placet primum, exin diligitur, & expetitur. Quin etiam erga eos, quos cito, ac pene subito fecimus amicos, illico amicitiæ officia, & opera incipimus exhibere; vt appareat amicitiam egisse radices altas. Non ergo postulat amicitia diuturnitatem temporis. Respondet Aristot. eos qui cito fieri videntur amici, ac cito inter se mutuo sibi amicitiæ præbent officia, demonstrare quidem illico se velle amicos esse, non tamen reipsa esse statim amicos. Non enim verè sunt amici, nisi postquam vterque probè cognouerit, alterum sibi verè meritoque amabilem esse, ac dignum qui à se ex legibus amicitiæ diligatur. Itaque breuiter omnia comprehendens enunciat, amicitiæ quidem voluntatem esse velocem, amicitiam autem ipsam velocem non esse.

EPILOGVS.

1. *Tres sunt amicitiæ species quemadmodum tria sunt amabilia bona, quæ diliguntur, & expetuntur.*
2. *Amicitiæ, quæ ob vtilitatem vel voluptatem contrahuntur, dicendæ non sunt amicitiæ per se, sed ex euentu atque per accidens.*

3. *Amicitiæ, quæ ad vtilitatem, ac voluptatem referuntur, haud diù permanent, ac facile dirimuntur.*

4. *Amicitia, quæ ob vtilitatem est, maxime cernitur in senibus, in adolescentibus ea, quæ sequitur voluptatem.*

5. *Optima igitur est ea, quam virtus conciliat, quæque bonum sequitur honestum; ádeoque permanens, ac diuturna est, sed vsum postulat, ac modium salis, vt in prouerbio est.*

QVÆSTIO PRIMA.

IN CAPVT III. LIBRI VIII

Vtrum Amicitiæ diuisio tripartita rectè tradita sit.



EX triplici bonorum ordine partitus est Aristoteles amicitiam in tria genera, quia totidem esse amicitiæ formas oportet, quot amationum genera sunt: tot autem sunt amationum genera, quot sunt genera rerum amabilium. Amabilium verò genera rerum, bonorum generibus æqualia numero sunt: nihil enim est amabile, quod bonum non sit; nec quicquam est amabile quod non sit bonum. Sed quærendum tamen hoc loco videtur, an hæc ipsa idonea sit amicitiæ partitio triplex, in eam, quæ ab honesto, in eam quæ ab vtili, & in eam quæ à iucundo bono ducit originem, ita prorsus, vt amicorum alij sint qui amandò, bonum expectant honestum, alij qui bonum vtile velint; alij qui ad iucundum ac suaue contendant. Videtur enim aliquibus idonea non esse ob has, quas hîc subiungimus rationes.

Prima. Ea non est recta, nec idonea partitio, cuius membra se inuicem, ac mutuò continent. Huius autem membra partitionis ea sunt, quorum vnum contineatur in alio: nihil enim est honestum quod vtile, iucundumque non sit; contra quæ nihil est verè iucundum, & vtile, quod non sit honestum, cum id quod abhorret ab honestate, iucundum aut vtile rectè, vereque dici non possit. Quin in hoc ipso Cap. 3. docet idem Aristot. veram perfectamque numeris omnibus amicitiam, cuiusmodi est quæ nascitur ab honesto, nec vtilitate carere, nec iucunditate; & omnia in se vnà bonorum genera continere.

Secunda. Docet etiam ibidem Aristoteles, solam amicitiam, quæ sequitur, & expetit honestatem esse amicitiam propriè, atque per se, reliquas duas amicitias esse per accidens. Sed fieri non potest, vt amicitia per accidens, hoc est ea, quæ accidit amicitiæ propriæ ac per se, satis ac bene diuidatur solum in formas dictas. Vbi enim accidunt infinita, vt dicitur in lib. 2. Physic. & ea, quæ per accidens sunt, in artem scientiamque non cadunt, vt dicitur in Metaphys. lib. 6. adeoque partitio hæc nec arti videtur idonea, nec scientiæ.

Tertia. Pater suum ipsius amat filium, & cum eo amicitiæ coniunctionem arctissimam retinet. Sed facile fit, vt cum neque propter bonum honestum diligat, vt cum filius improbus est, neque propter vtile, vt cum helluo, & rei domesticæ perniciosus profusor & dilapidator est; neque propter iucundum; vt cum patri molestus, & refractarius est.

Quarta. Contubernales & conuictores diligunt se inuicem etiam tunc, cum segregati iam sunt, & seorsum viuunt: sed non tamen ob honestum bonum; quia fortasse nullus eorum est bonus, nec ob vtile, vel iucundum; quia cum segregati iam sint, & seorsim degant, nullam eorum quisquam ab altero vel vtilitatem, vel iucunditatem percipere potest. Igitur alia quædam amicitia est, quæ neque ab honesto, neque ab vtili, neque à iucundo bono proficiscatur, ac propterea partitio hæc non ea videtur esse, quæ satis sit, omniaque amicitiæ genera complectatur.

Quinta. Nobilis est amoris illa diuisiò in eum qui cupiditatis, & in eum, qui amicitiæ sit. Aduersantur enim sibi inuicem inter se, nec alter cum altero facile se conciliat. Igitur amor ille cupiditatis dici, existimarique amor amicitiæ nunquam potest. Sed amor qui versatur in vtili ac iucundo bono cupiditatis est amor. Ergo non est amicitiæ: ideoque amicitiæ partitio de qua loquimur habet vitium, cum eum amorem amicitiam faciat, qui amicitia verè proprieque non est.

Sexta. Illa quæ rebus inanimis æque congruunt, atque animatis, non possunt amicitiæ formas speciesque statuere, vel distinguere vllas, quæ in amicitiæ diuisione ponantur. In rebus enim inanimis, vt ait Aristoteles, non versatur amicitia, cum nemo dicatur amicitiam habere cum vino, quod est iucundum, neque cum vinea quæ frugifera, atque vtilis est. Sed bonum iucundum, & bonum vtile æque reperiuntur in rebus inanimis, atque in animatis, vt constat. Igitur eiusmodi bona nullas constituere possunt, aut distinguere amicitiæ formas.

Cæterum Aristoteles, vt diximus, alia omnia decernit, prorsusque vult, amicitiæ genera esse tria ex tribus amabilium rerum petita generibus. Cum enim amabile nihil sit, nisi quod bonum sit, vel appareat bonum. Nihil autem appareat bonum, nisi quod aut honestum, aut iucundum, aut vtile sit, sequitur, amicitiam quæ versatur in amabili tot in formas speciesque debere diuidi, quot sunt species ac formæ bonorum.

Ad explicanda & componenda omnia, videndum est primo, veruntamque dicendum quid amicitia sit, quoue genere, quibusque differentiis constituatur. Igitur vt breuiter faciamus, amicitiæ genus esse videtur amor ample lateque patens, ac pertinens ad multa. Amor enim latius, quam amicitia se fundit; quippe qui etiam inanima complectatur, cuiusmodi vestis est, ac cibus, quæ nos quidem amare dicimur, sed amicitia prosequi vere non dicimur. Amicitia namque ad inanima non pertinet, cum amicitia beneuolentiam habeat; quæ propterea beneuolentia dicitur, quod bene velimus iis, quæ nos amamus. Rebus autem inanimis haud bene volumus, sed nobis ipsis, propter quos eas volumus, & conseruamus. Quæ princeps videtur esse differentiæ nota, qua genus amoris tam latè patentis contrahitur ad eum significandum, qui vere, proprieque amicitia fit. Amicitia quippe amici bonum intuetur, & expetit, nec amorem ad suam ipsius refert vtilitatem. Vt enim supra diximus, amicitia est beneuolentia, siue amor gratuitus, mutuus, & manifestus, siue non latens; quibus differentiis tota definitio amicitiæ prorsus absoluitur.

Ponendum secundo loco est; si de triplici bonorum genere loquendum simpliciter, absoluteque sit, nihil vtile dici debere, vel iucundum, quod honestum idem, dignumque laude non sit: nec aliquid honestum quod non sit vtile simul, ac iucundum. Neque enim illa boni diuisio triplex ea est, quæ membra contineat inter se vere, ac re ipsa diuisa, sed est eiusdem boni partitio quædam in tres bonitatis rationes cogitatione inter se varias, & ex accidenti differentes. Itaque ipsius amicitiæ diuisio tamquam in diuersas formas, in eam, quæ propter honestum, in eam, quæ propter iucundum, & in eam, quæ propter bonum vtile sit, simpliciter, absoluteque non est partitio formarum, aut generum amicitiæ, re ipsa, vereque inter se discrepantium, sed est diuisio veræ propriæque amicitiæ in tres omnino rationes mente ac cogitatione illi tributas. Veri enim amici primo quidem, ac per se expetunt honestatem, deinceps, ac velut ex obliquo intuentur etiam, ac volunt delectationem, atque vtilitatem: idque disertis expressit verbis Aristoteles in hoc Cap. 2. cum dixit, amicitiam quæ cupida sit honesti, quæque simpliciter, ac per se amicitia est, delectationem quoque atque vtilitatem in se continere; quia quod est honestum, id iucundum etiam, atque vtile est; Veruntamen ad vulgarem quodammodo captum communis illa est inducta partitio, qua bonum in honestum, in vtile, iucundumque diuiditur. Homines enim communis intelligentiæ partim hæc genera sunt, perinde ac si re ipsa inter se distinctia essent, & discrepantia; sed subtiliores Philosophi eadem genera connexa inter se atque complicata mente solum, & cogitatione secernunt, vt præclaré Cicero in Officiorum lib. 2. differit his verbis. Hoc autem, de quo nunc agimus, id ipsum est, quod vtile appellatur: in quo verbo lapsa consuetudo deflexit de via, sensimque eò deducta est. vt ab honesto vtile secerneret, & constitueret honestum aliquod, quod vtile non esset, & vtile, quod non honestum: qua nulla pernicies maior hominum vitæ potuit afferri. Summa quidem authoritate Philosophi seuere sane, atque honestè hæc tria genera confusa cogitatione distinguunt. Ita Cicero docet, diuisionem hanc, quæ sola cogitatione comprehenditur, à vulgaribus hominibus adhiberi solitam, ad tria genera distinguenda, seorsimque inter se dispunenda, perinde ac si re ipsa seiuncta, ac separata inter se essent. Vulgus enim hæc ita segregat, vt solas virtutes, honoresque, qui ad virtutem remunerandam impenduntur, velit esse bonum, honestum a iucundo, vtilique sepositum, solas corporis voluptates esse bonum iucundum ab honesto segregatum, & vtili, solas opes, atque putentiam ad voluptatem parandam idoneas, esse bonum vtile, ab honesto iucundoque seiunctum. Fecit igitur euismodi bonorum diuisio vulgaris, vt eodem plane modo amicitia, quæ bonum expetit, diuideretur in formas, ac species tres, diceretuque alia esse, quæ honestum vel honestatem expetat, alia, quæ bonum iucundum velit, alia, quæ diligat vtile; cum rè tamen ipsa, vereque eiusmodi amicitiæ inter se non distinguantur, nec singulæ proprie, veteque sint amicitiæ. Namque iucundum solum, aut vtile bonum tantummodo diligit, haud magis amicitiæ veræ, propriæque rationem obtinet, quam bonum ipsum iucundum & vtile rationem obtineat veri boni, quod est honestum. Igitur vt videamus, an rectè diuisio amicitiæ ex triplici bonorum genere petita sit ab Aristotele, diligenter est explicandum ipsum amicitiæ nomen, & notio multiplex: id quod planius & facilius agemus, si per certas quasdam Positiones, ea, quæ sunt ambigua distinguamus.

Prima Positio. Amicitia communis, ac vulgaris, hoc est ea, cui communis, & vulgaris amicitiæ subiecta notio est, complectiturque quamlibet ab amore natam animorum coniunctionem, rectè diuiditur in tres illas formas à triplici bonorum genere delumptas, vt explicauimus. Quia nomen amicitiæ tribui vulgò solet his singulis, ac præterea nullis aliis. Ac singulis quidem tribui vulgo solere constat ideo, quod soliti nos simus amicos vniuersim, vulgoque illos appellare omnes, quos cernimus vnà viuere, seque iuuare mutuò, actionesque humanas inter se prorsus habere

communes. Sic autem vnà viuere solent ij, qui, vel virtutem colunt, exercentque in societate proborum hominum, vel iucunditatem, ac voluptatem corporis expetunt, quales sunt amatores amicæque in conuictu non probo, vel quætendæ amplificandæque rei nauant operam, quales sunt in commercio negotiatores. Hos enim omnes amicos inter se dicimus, eorumque societatem haud aliter, quam amicitiam appellamus. Nomen autem ipsum amicitiæ nulli prorsus hominum coniunctioni, præter eas, quas diximus, adscribi vulgò solere, ostenditur ex eo, quòd fieri non possit, vt amicitia in aliquo versetur, quod amabile non sit: nihil autem obtinet rationem amabilis vllam, nisi quod bonum sit: bonum vero non est aliquid, nisi propterea, quòd vel honestum, vel iucundum, vel vtile sit. Itaque commoniter, & vniuersim tres oportet amicitiæ formas, ac species ponere, quibus aut simpliciter & perfectè, aut præcisè imperfecteque ipsum nomen amicitiæ congruat. Est enim huiusmodi.

Secunda Positio. Amicitia, quæ simpliciter, absoluteque dicitur, & est amicitia, diuidi non potest in easdem formas, ac species tres. Quia quæ propter delectationem, aut vtilitatem sunt, amicitiæ simpliciter & vere, perfecteque non sunt. Quippe amicitia simplex & vera boni tantummodo veri, vereque amabilis appetitio est: iucunda vero bona, & vtilia, quæ sub sensum cadunt) de his enim est hic disputatio) verè simpliciterque ac propriè amabilia non sunt. Neque enim verè sunt optabilia, nisi propterea, quòd referri possunt ad honestatem. Igitur ipsa, per se amabilia verè propterque non sunt: idque constat ex eo, quòd si sui gratia quærantur & expetantur, perniciosa erunt animo, & vitium afferent: iucunda enim ad intemperantiam, vtilia ad auaritiam, ac superbiam facilè pertrahunt, nisi ad exercitationem virtutis, vsumque conferantur, quod à probis hominibus fieri solet, hoc est ab iis, qui bonis vtilibus, ac iucundis tanquam præsidiis quibusdam honestatis vtuntur. Aliæ quoque rationes sunt ad idem confirmandum idoneæ, quas persequi breuiter, & cursim in hunc modum oportet. Amicitia simplex & perfecta diligit amicum, amici gratia: quæ vero propter vtilitatem, aut voluptatem, amicitia est, amicum ipsum amici gratia non diligit, sed ob vtilitatem ac voluptatem ex amico percipiendam. Igitur amicitia simplex, & perfecta non est. Quem enim amo, propterea quòd mihi iucundus, aut vtilis sit, haud aliter amo, quam Gnathonem & scurram, quam equum, aut canem, quam pratum aut oliuetum, ergo quæ dicimus quidem amorem esse, amicitiam propriè vereque non esse. Præterea. Amicitia propria, & vera consistere absque virtute non potest. Dictum est enim sæpe, sæpiusque dicendum ex Aristot. est, amicitiam inter probos tantum, & virtutis amantes homines esse posse. Sed eiusmodi amicitiæ à voluptate atque vtilitate subnatæ inter prauos etiam, & virtutis inimicos homines esse possunt. Igitur veræ, propriæque amicitiæ non sunt. Id videlicet est, quod ita disputat cum Lucilio Seneca. Qui se spectat, & propter hoc ad amicitiam venit, male cogitat: qui vtilitatis causa assumptus fuerit, tamdiu placebit, quamdiu vtilis fuerit.

Tertia Propositio. Dicendum tamen aliqua ratione videtur, illam ipsam, quæ simpliciter est amicitia, diuidi posse in partes etiam tres, hoc est in eam, quæ sit honesti, in eam, quæ iucundi, in eam, quæ vtilis sit: quæ sane diuisio non est vniuersi generis in partes illi subiunctas subiectasque, sed est diuisio nominis in rationes varias ipsi tributas; ita prorsus, vt quod honestum vere est, illud etiam vere iucundum & vtile sit, quodque vere iucundum; & vtile est, id sit etiam honestum; sed honesti tamen, vtilis, & iucundi rationes inter se cogitatione distinguantur, & dissimiles sint. Quamquam enim vulgaris vtilitas in bonis fortunæ posita, & communis voluptas, quæ corporis est, ab honesto separantur, honestumque ipsum rectè dicitur, & vere cum vtili iucundoque pugnare, vtilitas tamen, & voluptas rationi, virtutique consentanea ab honesto non discrepat, & honestum cum eiusmodi vtilitate, ac voluptate virtuti consentanea sic se conciliat, vt nihil honestum videatur, quod vtile, iucundumque non sit. Itaque, vt verum sit quod ait in quadam Epistola Seneca, vnum tantum esse vere bonum, quod honestum sit, cætera esse falsa, & adulterina bona; & quod alio loco confirmat, vnum esse vere bonum quod est honestum, in aliis veri, certique nihil inueniri, intelligi tamen id debet, accipique de honesto cum iucundo illo vtilique collato, quæ cum ratione pugnant atque virtute. Quæ enim rationi virtutique subseruiunt, indiuiduam cum honesto coniunctionem habent, adeoque iure contendimus, amicitiam, quæ simpliciter, & verè amicitia est, cogitatione distribui posse in partes aut rationes tres, quarum vna ipsius sit honestatis, alia iucunditatis, tertia demum vtilitatis. Nam hæc duæ postremæ latenter, & rectè in ipsa continentur honestate. Itaque rectè ratiocinamur hoc modo. Amicitia simplex, & vera propter honestum est, vt sæpe diximus: omne autem honestum, vtile ac iucundum est, nec aliquid est verè vtile, vereque iucundum, nisi quod honestum, & rationi consentaneum est; ita prorsus, vt vnum cum alio connexum, & copulatum sit. Igitur amicitia, quæ simpliciter ac vere amicitia est, cum vtilitate quoque ac voluptate coniuncta est. Qui enim primum, ac per se hoc est, ex primario animi sui consilio aliquid expetit, & in illud rectà contendit, expetit etiam ex consilio secundario, & tanquam obliquè id quod illi necessariò coniunctum, nec ab eo separabile est: sed vera, ac simplex amicitia honestum primum expetit ac per se, cum quo coniuncta iucunditas & vtilitas minimè separabilis est. Igitur amicitia vera, atque perfecta obliquè sal-

tem in vtilitatem etiam, iucunditatemque contendit, ipsaque vtilitas & iucunditas in amicitia quoque probatissima ad honestatem accedit. Praeterea. Verus, ac simplex amicus studet verum, ac perfectum amicum oblectare & beneficio afficere. Quod profecto non potest assequi, nisi amicus vtilitatem ab eo, iucunditatemque perficiat. Disertè quippe ait Aristoteles in hoc cap. 3. veros amicos esse sibi mutuò iucundos, & inuicem vtiles. Cum enim dixisset, solum inter bonos amicitiam esse veram, atque perfectam, haec verba subiungit. Nam viri boni, & absolutè boni sunt, & inter se vtiles, itemque iucundi: quandoquidem boni, & absolutè iucundi, & inter se iucundi sunt.

Positio quarta. Ea demum perfecta, & maxime amicitia est, quae propter virtutem, & honestatem est. Quia rationem omnem continet amabilis & boni. Nihil enim potest obtinere rationem omnem amabilis, & boni, nisi quod honestum est, itemque iucundum & vtile. Id verò cumulatè reperitur in amicitia, quae propter honestatem est. Est enim eiusmodi amicitia bonorum hominum, & virtute perfectorum. Viri autem boni ac virtute perfecti, sunt sibi inter se atque inuicem vtiles; cum ipsorum sit proprium, non modo in sui gratiam bene agere, sed in gratiam aliorum, ac propter alios quidem omnes, sed potissimum propter amicos. Sunt praeterea iidem boni viri, & virtute praediti sibi, atque inter se mutuòque iucundi. Quia vnicuique iucundae sunt, & placent non solum actiones propriae, sed aliorum etiam similes propriis. Igitur amicorum vterque capit ex altero iucunditatem. Id quod etiā Aristot. in loco paulo ante laudato docet his verbis. Suae enim cuique, & tales, qualis quisque est, voluptati sunt actiones. Bonorum autem tales, & similes sunt actiones.

Confutandae nunc sunt adductae rationes, argumentationesque propositae, quibus ostendi videbatur, hanc amicitiae partitionem in tria genera, vel curtam, vel plus nimio amplam, prorsusque supervacaneam esse. Nam quod primo dicitur, amicitiam hoc ipso iucundam & vtilem esse, quod honesta sit, haud sanè demonstrat, diuidi non posse in formas, ac species, quia tametsi re ipsa quod est honestum idem est etiam iucundum, & vtile, possunt tamen haec tria mente, & cogitatione distingui, ac tres ex iis constitui, non tam verae formae, speciesque inter se diuisae, quam eiusdem rei rationes tres, quarum vnaquaeque mouere queat amorem, appetitionemque per se. Qui enim id quod honestum est amat, & expetit, quamquam iucundum etiam amat, & vtile, de vtili tamen honestoque non cogitat, adeoque honestum veluti boni quamdam speciem diligit, appetitque distinctam à caeteris. Et quoniam vulgo sic amor est, vt qui amat iucundum, aut vtile, de honesto cogitet nihil, factum est, vt vulgo amicitia diuidatur in formas illas, & species tres, vt declarauimus.

Secunda ratio eodem modo confutatur & via. Nam amicitiae propter iucundum, & vtile, si ratiocinandum rectè subtiliterque sit, qua parte cogitatione, ac ratione distinguuntur ab honesto, non sunt simpliciter, sed per accidens amicitiae, sicut dicitur. Sed quatenus vulgo intelliguntur, & comprehenduntur ab omnibus, pro veris habentur amicitiis, adeoque in diuisione illa vulgari ponendae fuerunt perinde ac si inter se distinctae essent ac segregatae.

De tertia ratione dicendum est, patrem amore insito, & naturali prosequi filium ob iucunditatem, & delectationem, quam inde capit, dum intuetur, & cogitat in filio velut in sui quadam parte se viuere. Viuere quippe iucundissimum est, cum nihil sit ipsa vita iucundius. Quae ratio ex eodem Aristotele ducitur. Qui in lib. 9. infra sic disputat. Sentire se viuere, iucundissimum est per se: quia vita bonum natura est. Bonum autem in sensu positum, est iucundum. At pater sentit se in filio viuere, cum vix filius distinguatur à patre. Idque planius explicat in hoc octauo; vbi ait, parentes diligere filios tamquam se ipsos; filios autem esse velut indiuiduos, & à patre non separabiles. Quamuis ergo pater nec in improbo filio bonum honestum, nec in profuso, & nequam vtile bonum quod amet habeat, habet tamen iucundum, cum in eo velut alterum se videat, non quidem expictum, sed spirantem ac viuum; in quo sane bono totius amicitiae princeps, ac primarium inter patrem ac filium fundamentum est. Neque verò filii vel improbitas, vel prodigentia, vel alia huiusmodi nequitia facere potest, vt ea iucunditate funditus, omninoque priuetur pater, quam illi suppeditat ipsa natura. Minui quidem fortasse potest, penitus tolli extirpatique non potest. In filio quippe, quantumuis improbo, & nequam, & refractario videt se pater viuere. Viuere verò etiam in eiusmodi filio non sic est acerbum, quin aliqua ratione iucundum sit. Natura enim comparatum sic est, vt nihil in toto mortalium cumulo rerum iucundius vita sit.

Quarta ratio nodum habet eodem pene modo soluendum. Contubernalium enim, & conuictorum amicitia stirpem habet, & fundamentum in bono iucundo, hoc est in ea delectatione, quam parit morum similitudo. In conuictu enim, & contubernio similes contrahuntur mores, vt docet Seneca in libello de ira. Qui autem similes inter se moribus sunt, iucundi etiam sibi inuicem, atque inter se sunt. Huc accedit, quod qui eodem vtuntur conuictu summam habent inter se communicationem in ludis, quae item est delectationis summe conficiens. Itaque ipsorum amicitia iucunditatem intuetur, atque in iucunditate radices obtinet ac vim suam. Haec autem delectatio percipi potest etiam vbi iam amplius vnà non viuunt; quia vt docet Aristot. in lib. 2. Rhet. habet memoria, & phantasia eam vim, vt praeterita quoque, & longe distantia efficiant nobis praesentia, & voluptatem efferant. Igitur illi, qui fuerunt olim cum aliis in conuictu, retinent cum iisdem nihilominus amicitiam, quia praesentes ipsis quodammodo ex praeteritae consuetudinis recordatione fiunt, cuius videlicet causa ex amicitia voluptatem perinde percipiunt, ac si eodem conuictu, & contubernio vterentur. Cum enim eiusdem amicitiae ferueant habitum, statim ac ipsorum contubernalium succurrit

memoria, excitatur pristinus amor eius appetens delectationis, quæ olim ex illa consuetudine percepta est.

Quinta ratio confutatur ex iis, quæ supra de vtilitatis, voluptatisque distinctione ab honestate sunt posita. Diximus enim, interdum iucundum & vtile siue res iucundas, & vtiles ab honesto separari; sed eiusmodi res, neque iucundas, neque vtiles simpliciter esse, cum id quod honestum non sit, iucundum simpliciter & vtile dici non debeat; interdum verò non distingui, nec segregari, sed idem honestum esse, idem vtile, ac iucundum. Illud quoque ibidem posuimus in vtile, iucundoque bono, quod ab honesto segregatum sit, amorem versari, qui verè amicitia non sit, sed cupiditas, aut amor cupiditatis: in vtili iucundoque bono, quod sit cum honestate coniunctum, veram esse amicitiam posse. Qui enim honestum ex primario consilio diligit, diligere potest etiam vtile, ac iucundum ex secundario. Igitur hoc iterum posito, dicendum etiam est, amorem illum, quo res vtiles, & iucundæ ab honestate distinctę diliguntur, veram amicitiam sane non esse, sed esse solum amorem illum, quo primum, ac per se diligitur honestum, deinde diligitur vtile, atque iucundum cum honesto coniunctum. Ex hoc tamen haud sequitur, in communis amicitiæ partitione, ponendum minime fuisse amorem illum cupiditatis, quo res vtiles ac iucundæ ab honestis omnino distinctæ diliguntur. Habet enim hic etiam amor aliquid illi simile, qui verè ac simpliciter est amicitia, adeoque in communi totius amicitiæ diuisione prætermittendus non fuit.

Atque hæc veræ propriæque, & communis, atque impropriæ amicitiæ nomina sextam explicant argumentationem, quæ nollet vtilia, & iucunda bona quicquam ad amicitiam pertinere, quia non res solum animatæ, sed inanimæ quoque iucundæ, atque vtiles sunt. In rebus enim inanimis amicitia vera & propria versari non potest, potest tamen in iisdem esse illa, quæ communis ac vulgaris, minusque propriè, nec vere dicitur amicitia.



CAPVT IV. LIB. VIII.

DE COMPARATIONE IVCVNDÆ atque vtilis amicitiæ cum honesta,

SVMMA.

Honestam verè propriéque, ac per se amicitiam dici; reliquas duas ex accidenti, ac minus proprie.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Amicitiæ, quæ iucundo, quæque vtili ducuntur bono, similes sunt amicitiæ perfectæ, quæ ducitur honesto.*
2. *Dissimiles tamen etiam sunt, suisque ab ea differentijs distinguuntur.*
3. *Quæ omnia iusto comprehenduntur epilogo.*

PARS I. CAP. IV. LIB. VIII.

Ἡ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ ὁμοίωμα ταύτης ἔχει· καὶ γὰρ οἱ ἀγαθοὶ, ἡδεῖς ἀλλήλοις. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον· καὶ γὰρ τοιοῦτοι ἀλλήλοις οἱ ἀγαθοί. μάλιστα δὲ καὶ ἐν τούτοις αἱ φιλίαι διαμένουσιν, ὅταν τὸ ἴσον γίγνηται παρ' ἀλλήλων, οἷον ἡδονή· καὶ μὴ μόνον οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ· οἷον τοῖς εὐτραπέλοις, καὶ μὴ ὡς ἐραστῇ, καὶ ἐρωμένῳ· οὐ γὰρ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἥδονται οὗτοι·

QVæ autem ob iucundum est, similitudinem huius obtinet. Etenim boni viri iucundi inter se sunt: similiterque etiam illa, quæ ob vtilitatem est. Etenim tales inter se boni sunt. Maximè verò & in his amicitiæ permanent; cum æquale factum fuerit ab ambobus, veluti voluptas; ac non solum ita, verum etiam ab eodem, vt facetis vsu fit, ac non vt amatori & amato. Non enim iisdem oblectantur hi,

ἀλλ' ὁ μὲν, ἐρῶν ἐκείνου· ὁ δὲ θεραπευόμενος ὑπὸ τοῦ ἐραστοῦ ληγούσης δὲ τῆς ὥρας, ἐνίοτε καὶ ἡ φιλία λήγει. τῷ μὲν γὰρ, οὐκ ἔστιν ἡ ὄψις ἡδεῖα· τῷ δὲ οὐ γίνεται ἡ θεραπεία. πολλοὶ δ' αὖ διαμένουσιν, ἐὰν ἐκ τῆς συνηθείας τὰ ἤθη στέρξωσιν, ὁμοήθεις ὄντες. οἱ δὲ, μὴ τὸ ἡδὺ ἀντικαταλλαττόμενοι, ἀλλὰ τὸ χρήσιμον ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς, καὶ εἰσὶν ἧττον φίλοι, καὶ διαμένουσιν. οἱ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ὄντες φίλοι, ἅμα τῷ συμφέροντι διαλύονται. οὐ γὰρ ἀλλήλων ἦσαν φίλοι, ἀλλὰ τοῦ λυσιτελοῦς.

sed hic quidem perdite amans illum, hic autem obsequio affectus ab amatore. Desinente autem pulchritudine, interdum & amicitia desinit. Alteri namque non est amplius forma iucunda, alteri verò non præstatur obsequium. Multi autem rursus permanent, si ex consuetudine mores dilexerint, pares moribus cum sint. Illi vero qui non iucunditatem rependunt, sed vtilitatem in amatorijs, & sunt minus amici, & minus permanent. Qui verò propter vtilitatem sunt amici, vnà cum vtilitate dissoluuntur. Non enim sui ipsorum mutuò erant amici, sed vtilitatis.

EXPLANATIO.



POTERANT hæc quidem à superioribus haud abiungi, & cum iis commode cohærere, cùm hoc loco idem tractetur argumentum in amicitiarum diuisione positum; sed quia placuit iis, qui disputationem Aristotelis per partes, & capitulatim distinxerunt, rem connexam ita seiungere, pergemus iterum nos explicare paucioribus quod paulo ante pluribus est expositum. Producit enim iterum in medium duas illas amicitiæ formas imperfectas, & mancas, quarum altera quod iucundum est sequitur, altera quod est vtile; cum plures sint imperfecti homines nec virtute perpoliti, qui amicitias sola voluptate vel vtilitate metiantur. Sed quia hæ quoque amicitiæ, perfectæ, propriæque, hoc est illi, quæ ducitur honestate, similes sunt, huius similitudinis hoc initio causas inquirit; atque primum, has amicitias in eo similes esse perfectæ, quòd quemadmodum probi viri sunt sibi mutuò, atque inter se iucundi, & vtiles, sic etiam sint ij, qui eiusmodi amicitiis imperfectis vtuntur. Qui enim ob vnicam voluptatem amici inter se sunt, mutuò se oblectant, quique solam in amicitia intuentur vtilitatem, vtiles sibi mutuò sunt. Ait deinde, illi perfectæ similes esse propterea, quod hæ quoque amicitiæ permanentes aliquo modo sint, suamque, qualem, qualem sicut illa, perseuerantiam habeant. Quia enim supra posuerat, amicitiam illam perfectam ex eo commendari potissimum, quod stabilis & permanens sit, imperfectas autem in eo deficere, quod facile dirimantur, minimèque perdurent, affirmat hîc, non absolutè, sed quodammodo permanentes esse, idque per periphrasim potest sic explicari. Permanent inquit interdum hæ amicitiæ, quantumuis imperfectæ, cum amici par pro pari inter se referunt, vt cum voluptatem pro voluptate, vtilitatem pro vtilitate rependunt. Eadem quippe re amicum remunerant, qua prius ab eo munerati iam sunt: ex quo summa sequitur æqualitas, & ex æqualitate summa consensio. Perinde ac si diceret. Duobus sane modis possunt amici sibi inuicem in amicitia respondere. Quia cum redamant, aut par ac prorsus æquale rependunt amico, eadem illum ex causa redamant, ob quam ab eo amari se intelligunt, aut non par referunt ac prorsus æquale, aliaque redamant ex causa, & ab ea longe diuersa, ob quam amantur; amatur aliquis, exempli causa, ob voluptatem quam ex eo peroptat amator, sed redamar ipse propter vtilitatem, quam in amatore solum intuetur, & expetit. Is profecto non rependit æquale, nec par, nec ob eamdem redamat causam, ob quam amatur, quemadmodum redamaret, si ob eamdem redamaret voluptatem; adeoque iure dicitur in amicitia par, æqualitatemque illam non constituere, quæ à Cicerone amoris vicissitudo nominatur. Similitudinem petit à facetis hominibus, inter quos cernitur æqualitas, & vicissitudo. Vterque enim amat in altero voluptatem, quæ mutuò percipitur ex vtriusque facetijs, dictisque ridiculis. Neque enim alter voluptatem ex facetijs amat, alter vtilitatem, sed

vterque prorſus eamdem voluptatem. Contra vero fieret, ſi eorum alter ex facetijs vtilitatem peteret. Huius exemplum rei ducit Ariſtoteles, vt putat Victorius, ab amoribus illis puerorum apud Græcos celeberrimis, & à Platone laudatis: quos ab omni turpitudine vindicant aliqui Platonis amatores, & pudicos volunt, dignoſque fuiſſe, in quibus ipſi quoque philoſophi verſarentur. Quod vellem hoc loco me poſſe credere, quia cogor exemplum ab Ariſtotele propoſitum explicare; mallemque de re pudica quam de turpi ſermonem hic eſſe. Approbo enim alioqui quod contendit Hieronymus Magius illum explicans Probi Æmylij locum: laudi in Græcia ducitur adoleſcentulis, quam plurimos habere amatores: eoque cum loco concilians alterum apud Platonem in Sympoſio, vbi dicitur, parentes in Græcia filijs Pædagogis commendare plurimum ſolitos, vt viderent etiam atque etiam, ne cum amaſijs colloquerentur. Conciliat enim & componit omnia hunc in modum, vt laudabile quidem fuerit adoleſcentulis apud Græcos habere plures amatores ſpectatæ probitatis & honeſtatis, ſed vituperabile tamen etiam fuerit, eoſdem verſari, & colloqui cum libidinoſis, atque impudicis. Vellem, inquam, Ariſtotelis hunc locum ad hanc pertrahere ſententiã; ſed haud facile poſſum. Hoc enim exemplo demonſtrat, ſæpe in amore non eſſe viciſſitudinem omnino parem. Quia fiebat, vt qui puerum diligeret, formam in eo, pulchritudinemque diligeret, is autem qui diligeretur, non amorem eumdem ob alterius formam rependeret, ſed amaret obſequium, aut famulatum, aut munera, quæ ab amatore ſuſciperet. quo exemplo ſic poſito, ait huiuſmodi amicitias, in quibus æquale non rependitur, & omnino par, non eſſe permanentes, & diuturnas; idque facile cerni in his adoleſcentulorum amicitiis. Quæ illo ætatis flore, formaque dilabante, confeſtim intereunt. Neque enim habet amplius amator quod diligat, cum non habeant amplius oculi quo delectentur. Eſt hic in codicibus aliqua varietas; cum in nonnullis dicatur amator intuens adoleſcentulum ὁρῶν ἐκεῖνον, in aliis ὁρῶν ἐκεῖνο. Sed quæcumque demum lectio ſit, eadem erit ſententia: hoc eſt amatorem ſolam diligere pulchritudinem, adeoque illo defluente, amicitiam quoque defluere, ac ſtatim extingui. Id quod queritur apud Terentium Bauhis. Quippe forma impulſi noſtra, inquit, nos amatores colunt. Hæc vbi immutata eſt, illi ſuum animum aliò conferunt. Sunt igitur hæ amicitiæ, quę voluptate, vel vtilitate conciliantur haud diuturnæ, nec perſeuerantes, vbi non redditur par, ſed tamen interdum fieri ait, vt par pari referatur, reddaturque pro voluptate, vel vtilitate voluptas, aut vtilitas, ac propterea diuturnitatem aliquam, & perſeuerantiam naneiſcantur. Itaque hæc in ſumma eius ſententia eſt, amicitias quidem has imperfectas per ſe inſtabiles, ac perbreues eſſe: fieri tamen interdum ſtabiliores ex accidenti; ac tum ſane maxime, atque potiſſimum, cum inter amicos redditur omnino par. Atque hanc vnam eſſe cauſam ait, cur hę quoque amicitiæ inuenire ſtabilitatem aliquam poſſint, cuius gratia ſint amicitiæ perfectæ aliquo modo comparandæ, & quadamtenus ſimiles.

Cæterum aliam præterea eiuſmodi ſtabilitatis, & perſeuerantiæ cauſam producit, petitam à moribus iiſdem, & paribus: quæ cum ſuperiore coniuncta, nimium quantum ipſam ſtabilitatem confirmat. Cauſam hanc eſſe poſitam ait in moribus, & conſuetudine, vſuque, qui longo tempore, diuque ac multum inter amicos interceſſerit. Fit enim interdum, vt mores vtriuſque tametſi non ſunt amabiles ipſi per ſe, nec ſecundum rectam rationem iucundi, vel vtiles, amentur tamen ob conſuetudinem vſumque, quem amici diutiſſimè inter ſe retinuerunt. Libidinoſus quippe libidinoſum diligit ob voluptatem, eiuſque delectatur moribus, qui per ſe non ſunt amabiles, cum improbi ſint, ſed delectatur illis, quia diu ſic aſſueuit, & diuturnam cum libidinoſo conſuetudinem habuit. Itaque gemina eſt cauſa, cur amicitiæ propter voluptatem vtilitatemq; contractæ retineantur interdum & ſtabiliores ſint: prima; quod habeant viciſſitudinem, & reſponſionem amoris parem, ac prorſus æqualem; ſecunda, quod habeant mores vſu inter ſe firmatos, & ſimiles. Ex ſimilitudine namque amicitia gignitur; alitur vſu, diuturnitate perficitur.

Illi vero qui non iucunditatem rependunt.] Clauſula eſt hæc huius partis. Cur enim has amicitias imperfectas bipartitò diſtinxerit, in eas, quæ rependunt æquale, & in eas, quæ referunt impar, & inæquale, nunc aperit cauſam, affirmans, eos, qui ob voluptatem amantur, & non ob voluptatem redamant, ſed propter vtilitatem, adeoque reſponſionem in amicitia non habent æqualem, minus amicos eſſe dicendos, quam eos qui cum ob voluptatem amentur, redamant ob voluptatem, & amo-

tem pari responsione compensant. Sunt enim illi minus similes, ac minus stabiles & permanentes. Amicitia verò perfecta vtrumque habeat necesse est, hoc est vt sit inter similes, & permanens ac stabilis sit. Omnium autem ait esse breuissimam & maximè fluxam quæ inter eos est, qui solam in amico intuentur, & diligunt vtilitatem. Vtilitate quippe submota, illi eo esse desinit amicitia; quia illi, inquit, non tam amicum diligebant, quam suam ipsorum vtilitatem.

PARS II. CAP. IV. LIB. VIII.

ΔΙ ἡδονὴν μὲν οὖν, καὶ διὰ τὸ χρήσιμον, καὶ φαύλους ἐνδέχεται φίλους ἀλλήλους εἶναι, καὶ ἐπιεικεῖς φαύλοις, καὶ μηδέτερον ὁποιῳοῦν. δι' αὑτοὺς δὲ δῆλον ὅτι μόνους τοὺς ἀγαθούς· οἱ γὰρ κακοὶ οὐ χαίρουσιν ἑαυτοῖς, εἰ μή τις ὠφέλεια γίγνοιτο, καὶ μόνη δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία, ἀδιάβλητός ἐστιν· οὐ γὰρ ῥάδιον οὐδενὶ πιστεῦσαι περὶ τοῦ ἐν πολλῷ χρόνῳ ὑπ' αὐτοῦ δεδοκιμασμένου, καὶ τὸ πιστεύειν ἐν τούτοις, καὶ τὸ μηδέποτ' ἂν ἀδικῆσαι καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῇ ὡς ἀληθῶς φιλίᾳ ἀξιοῦται. ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις οὐδὲν κωλύει γίνεσθαι τὰ τοιαῦτα. ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι λέγουσι φίλους, καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον, ὥσπερ αἱ πόλεις· δοκοῦσι γὰρ αἱ συμμαχίαι ταῖς πόλεσι γίνεσθαι ἕνεκα τοῦ συμφέροντος, καὶ τοὺς δι' ἡδονὴν ἀλλήλους στέργοντας, ὥσπερ οἱ παῖδες· ἴσως μὲν δεῖ λέγειν καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους.

OB voluptatem quidem igitur, atque vtilitatem contingit prauos amicos inter se esse, & probos prauis, & neutrum vtrilibet; propter se autem perspicuum est solos bonos. Improbi enim non delectantur mutuò se ipsis, nisi aliqua vtilitas oriatur, & profectò sola proborum amicitia criminationibus vacat. Non enim facile est credere cuiquam de eo, qui multo tempore ab ipsis probatus est: & opinari in his est, nullam inter ipsos iniuriam fieri, & quæcumque alia, quæ ab ea, quæ vere est amicitia, postulantur. In alijs autem nihil vetat fieri talia. Quia enim homines vocant amicos etiam eos, qui ob vtilitatem sicut ciuitates (videntur quippe societates a ciuitatibus fieri gratia vtilitatis) & eos qui ob voluptatem se mutuò diligunt, vt pueri fortasse quidem oportet dicere quoque nos, amicos tales.

EXPLANATIO.



QVA ratione, quibusve de causis hæ duæ amicitiæ minus perfectæ differant inter se, dictum est satis. Sequitur, vt explicet etiam quomodo, quave nota ipsæ differant à perfecta, quæ propter honestum est, & ex honestate contrahitur. Ita enim huic perfectæ similes ex altera parte sunt, vt ex altera nihilo minus sint dissimiles. Dissimilitudines igitur exponit duas, quibus ipsæ longè differant à perfecta. Prima est, quod secundum amicitiam illam sola voluptate, vel vtilitate contractam, tum improbi, prauique ipsis inter se, tum improbi malis, & malis improbi, tum neutri, quà ipsis inter se, & qua bonis, malisve esse amici familiaresque facile possunt. Est enim hæc amicitia eiusmodi quædam coniunctio, vt etiam inter malos, & inter malos, ac bonos, & inter neutros, hoc est inter eos, qui neque prorsus boni sint, nec omnino mali, possit esse. Causam quidem, ac rationem explicatè non profert Aristoteles, sed indicat tamen primis illis verbis. Ob voluptatem quidem, inquit, atque vtilitatem contingit prauos amicos inter se esse &c. quasi dicat: positum à nobis est, amicitiæ genera quædam esse, quæ sola vel voluptate, vel vtilitate nitantur; sed sola voluptate, vel vtilitate, vel vtraque ducuntur etiam improbi Igitur ob eas causas etiam improbis, aut bonis, aut neutris esse amici possunt. Nulla enim iis alia præterea cura est, neque pensi prorsus habent, quid amicitiæ ratio postulet, modo aliqua ipsis spes vel voluptatis, vel vtilitatis affulserit. Atque

hæc prima est, & quidem magna inter veras, vulgaresque amicitias differentia. Illæ quippe inter bonos solum, ac probos esse possunt, hæ inter improbos etiam facile conciliantur. Secundam inde differentiam petit ex præclaro fonte, hoc est ex eo, quod nullæ sint in veris ac perfectis amicitiis criminationes, aut iniuriæ vel calumniæ, vel querimoniæ: in his autem vulgaribus, imperfectisque sint plurimæ, in ea potissimum, quæ solam spectat vtilitatem. Cur autem in illis veris nullæ criminationes, aut calumniæ sint, duplicem causam affert; quarum prior ea est, quod de ijs, quorum mores longo iam tempore fuerimus experti, ac probauerimus, non facile credamus crimina, vel calumnias ipsis illatas. Amicitia vero perfecta, & vera inter eos tantum est, inter quos diuturnus sit vsus, & mutui amoris, probitatisque cognitio mutua. Posterior autem est ea, quòd in amicitia vera sint omnia, quæ possit amicus expetere, fides, constantia, iustitia, virtus omnis, nec quicquam desideretur ex ijs, quæ beatam faciunt humanam vitam. Hinc enim facile fit, vt nullę inter amicos expostulationes existant, nullæ criminationes, aut calumniæ, quæ corrumpere solent amicitiam. Nulla enim accidere pestis amicitiæ potest maior, quam si amicus amicum culpet, aut de ipsius inconstantia, vel iniuria, vel infidelitate queratur. Hæ autem expostulationes, & querimoniæ nullę sunt vbi nec inconstantia, vel iniuria est vlla, nec fides habetur ijs, qui obtrectent amico, & imponant ei, qui longo iam tempore, assiduaque vitæ consuetudine probatus est. Ciceronis hoc idem est de amicitia pronunciatum, & illud præceptum, amicitiam, qua iuncti sunt inter se probi viri, solutam ac vacuam esse oportere criminationibus, & eam esse, quæ nec illas audiat, nec prauis vllis commoueantur officijs, ac studijs aliorum, qui fictis criminibus eam frangere, ac labefactare contendunt. Addendum, inquit, eodem est, ne criminibus, aut inferendis delectetur, aut credat oblatis. Et paulo post de vero perfectóque amico decernit, eum oportere, non solum allatas ab aliquo criminationes repellere, sed ne ipsum quidem esse suspiciosum. Hæc, inquam, est altera differentia, qua vulgares amicitias ait à veris, perfectisque longe distare; ac velut epilogo colligit, solam proborum hominum amicitiam esse ἀδιάβλητον. Id vero quid sit non percepisse veterem interpretem confirmat Argyropylus; ac iure quidem confirmat. Dixit enim nec rectè nec Latine solam virorum bonorum amicitiam intransmutabilem esse, cum dicere debuisset solutam criminationibus esse, seu liberam culpationibus, vacantemque calumnia. Ducitur enim ea vox à διαβάλλω. Quod est criminor, aut culpo, aut calumnior; significatque hoc loco proborum amicitiam vacare criminationibus, & culpationibus: quia viri boni, neque criminantur, neque culpant, aut accusant amicum, nec de illo alioqui conqueruntur, aut quicquam expostulant. Quia tamen vetus interpres est. Ita deceptus, fecit, vt ipse quoque D. Thomas, aliique illius æui doctissimi viri putarint ἀδιάβλητον esse immutabilem, atque vt ipse loquitur, intransmutabilem. Libet autem inquirere causam cur sit deceptus. Intelligemus enim, haud in magnam fraudem doctos illos viros induxisse, cum & si minus rectè verbum illud Latinum fecit, dixerit tamen id, quod verum & consentaneum Aristotelis sententię sit. Multis quippe paulo ante demonstrauit Aristoteles, solam bonorum hominum amicitiam esse permanentem ac minime mutationibus obnoxiam, quia mutationis caret causa, quæ est vitium, iniuria, inconstantia. Cum igitur hic ille vetus interpres has mutationis causas abesse ab amicitia bonorum iterum dici videret, in eam adduci suspicionem haud mirè potuit, vt crederet ἀδιάβλητον φιλίαν esse amicitiam immutabilem, ac minime fluxam, vt cæteras improborum, quę breui tempore permanent. Id quod demum ex illa vocis vera, germanaque significatione consequens est, & Aristoteli consentaneum. Nam si amicitia bonorum vacat criminationibus, quę sunt causę mutationis, ipsa est immutabilis. Itaque cum id quod perperam Latinè vertit, Aristotelis sententię minimè contrarium sit, sed consentiens, illius error est innocens, & D. Thomę, aliorumque disputatio, qua subtiliter explicant qui fiat, vt bonorum hominum amicitia sit immutabilis, aliena non est, nec ab iis, quę hic disserit Aristotelesabhorrens. Videndum potius est quod sequitur. Restat quippe, vt alia omnia de imperfectis & vulgaribus amicitiis dicantur, quę huic perfectę contrarię sunt. Differentiam enim & discrimen ita inter eas exquirit.

In alijs autem nihil vetat fieri talia &c. In vetustis codicibus est scriptum (*in alijs autem sodalitatibus*) ex Græco ἐν δὲ ταῖς ἑταιρείαις. Quod antiquus ille vertit interpres: in aliis autem alteris, haud intelligens ἑταιρείας esse societates, aut sodalitates. Inducta

tamen,

tamen, & expuncta vox hæc est, nec in nouis Codicibus inuenitur, quia superuacanea videbatur, cum sermonem habuerit Aristoteles de variis amicitiis, easque inter se comparauerit, ac de perfecta pronunciarit nominatim, in ea nihil esse, quod possit amicitiam mutare, vel dirimere, & inesse omnia, quæ humanus animus expetere possit. Itaque aggressurus hîc dicere, in aliis amicitiis imperfectis alia omnia reperiri, aptè sermonem ita continuat: In aliis autem; hoc est amicitiis, quæ perfectæ non sunt: neque enim id referri aliò potest, quàm ad amicitias, de quibus est sermo. Sed tamen superuacaneam eam non esse vocem in antiquo Codice, summoque iudicio positam esse dictumque diserte ἐν ταῖς ἄλλαις κοινωνίαις contendit Victorius ex eo, quod dicturus Aristoteles de amicitiis haud veris, maluerit vti vocabulo quodam communiori, easque non amicitias, quarum propriè non merentur nomen, sed vniuersim societates & coniunctiones appellare. Idque confirmatum vult ex iis, quæ idem subiungit Aristoteles. Purgat enim se, quòd supra non amicitiam modo perfectam, virtute conciliatam, sed alias quoque à voluptate, atque vtilitate natas, retentasque vna eademque amicitiæ appellatione comprehenderit. Eo autem se purgat potissimum nomine, quòd vulgo sic fiat. Nam fœderatæ Ciuitates, quæ vtilitatis causa plerumque iunguntur, vulgo dicuntur amicæ: & pueri, qui se mutuò voluptatis, & ludorum gratia diligunt, vulgo appellantur amici; cum tamen eorum coniunctio propter leuitatem, amicitia dicenda non sit. Leues enim ob causas pueri, quod dixit ille commutata voluntate grauissimas inimicitias gerunt. Autumat iure Zifanius, Aristotelem hic ad magistrum Platonem habere respectum, qui docet in Clitophonte, nullam, nisi quæ sit inter bonos, amicitiam dici debere, vel amicitiæ nomine dignam esse: idemque in Phaedro, ac Lyside scriptum reliquit. Tuetur ergo causam Aristoteles vsu omnium peruulgato; qui rebus etiam impropriis propriarum plerumque nomen impertiuntur. Nam alioqui etiam ipse id contendit, & disertè monet quod apud Plat. est, solam, quæ sit inter probos, verè, proprieque amicitiam dici debere.

PARS TERTIA CAP. IIII. LIB. VIII.

Εἴδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρώτως μὲν, καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν, ᾗ ἀγαθοί· τὰς δὲ λοιπὰς, καθ' ὁμοιότητα. ᾗ γὰρ ἀγαθόν τι, καὶ ὅμοιόν τι, ταύτῃ φίλοι. καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ ἀγαθόν τι τοῖς φιληδέσιν· οὐ πάνυ δὲ αὗται συνάπτονται· οὐδὲ γίνονται οἱ αὐτοὶ φίλοι διὰ τὸ χρήσιμον, καὶ ἡδύ· οὐ γὰρ πάνυ συνδυάζεται τὰ κατὰ συμβεβηκός. Εἰς ταῦτα δὲ τὰ εἴδη τῆς φιλίας νενεμημένης, οἱ μὲν φαῦλοι ἔσονται φίλοι, δι' ἡδονὴν, ἢ τὸ χρήσιμον, ταύτῃ ὅμοιοι ὄντες· οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὑτοὺς φίλοι. ᾗ γὰρ ἀγαθοί· οὗτοι μὲν οὖν ἁπλῶς φίλοι. ἐκεῖνοι δὲ κατὰ συμβεβηκὸς, καὶ τῷ ὡμοιῶσθαι τούτοις.

Species autem amicitiæ plures, & primo quidem, & propriè illam, quæ proborum est, qua probi sunt: reliquas verò per similitudinem. Quatenus enim bonum quid, & simile est, eatenus amici sunt. Etenim iucundum bonum quoddam est amantibus rei iucundæ, non valde autem hæ copulantur: neque fiunt ijdem amici propter vtile, ac iucundum: non valde quippe copulantur ea, quæ secundùm accidens sunt. Cum autem in has species amicitia sit distributa, improbi erunt amici propter voluptatem vel vtilitatem, cum hac re similes sint: boni autem propter seipsos amici. Quatenus enim boni sunt, hi quidem simpliciter amici, illi verò secundum accidens, & quia similes sunt his.

EXPLANATIO.


T horum verborum constructio constet, huiusque partis cum superiore continuatio fit planior, repetenda extrema sunt, & quidem illa, quorum sententia esse potest huiusmodi. Oportet sanè dicere, amicitias etiam imperfectas ipsum amicitiæ nomen interdum habere, & eos, qui se propter voluptatem, vtilitatemve diligunt, ex vulgari consuetudine appellari amicos; sed species tamen amicitiæ plures esse, quod huius partis initium est. Itaque aptè, probéque coniunguntur hæc superioribus extremis, si Aristotelem hoc modo disserentem inducamus. Sicut communem vsum loquendi fugere non oportet, eosque amicos dicere necesse est, qui vulgo dicuntur amici, ita committendum non est, vt ob vsum loquendi vulgarem, id quod verum est, ignoremus. Scire igitur oportet, plures amicitiæ species esse, quarum prima, quæ propriè dicitur amicitia, inter probos homines est. Et quoniam probi homines multi diligi nominibus queunt, exempli causa, tamquam Oratores, aut Poëtæ boni, vel tamquam Philosophi magni, vel Musici, inter eos esse hæc amicitia disertè dicitur, qui se diligunt ex ea parte nominatim, & propriè, qua boni, & præditi virtute sunt. Hæc, inquam, vera, & propria est amicitia; reliquæ coniunctiones, & societates per similitudinem, quam cum hac obtinent, amicitiæ nominantur. Amici namque ij sunt ea parte, qua boni est in eis aliquid, aut quiddam simile bono: cuiusmodi est iucundum, vel vtile: iucundum quippe, vel vtile, quamquam sæpe bonum non est, simile tamen est bono, bonumque videtur, iis præsertim, qui voluptatis, vtilitatisque sunt amantes, ac maxime studiosi. Hæc igitur est huius Capitis cum superiore continuatio, atque coniunctio, quæ nihil aliud in summa continet, quam tripartitam illam amicitiæ diuisionem alibi quoque traditam.

Non valde autem hæ copulantur.] Harum hîc duarum amicitiarum despicatam conditionem, & tamquam ignobilitatem ostendit, affirmans, amicitiam illam, quæ sequitur vtilitatem, & eam, quæ vtilitatis est amans, haud sæpe, nec facile copulari: huiusque rei causam profert, quòd quæ fortuitò, casuque ac temerè fiunt, siue, vt loquitur ipse, secundùm accidens, raro inter se coalescunt, & coniunguntur. Quæ sane conditio multo magis has amicitias vulgares, & imperfectas à prima illa perfecta secernit. In ea enim, vt alibi declarauit, iucunditas cum vtilitate coniungitur, quia quod honestum est, vtile item ac iucundum est.

Cum autem in has species amicitia distributa sit.] Discrimen ad extremum adsignat aliud, quo magis etiam, magisque eædem imperfectæ spuriæque, ac degenerantes amicitiæ distinguantur à vera. Discrimen autem hoc à proximè superiori disputatione desumitur. Cum igitur amicitia, inquit, diuisa sit in eam, qua praui homines & nulla instructi virtute ob studium vtilitatis, voluptatisque amici inter se sunt, & in eam, qua probi viri, commendatique virtute propter semetipsos diligunt se mutuò, sequitur, bonos viros simpliciter, & absque accessione vllius rei, quam præterea velint, amicos esse, improbos autem ex euentu esse amicos inter se, hoc est vtilitatis & iucunditatis gratia; quæ si ex euentu desint, ipsa quoque amicitia desinit esse.

Hæc ergo pars nihil aliud, quàm totius Capitis Epilogum continet, proportionibus quas subiungemus, hac ratione distinctum.

EPILOGVS.

1. *Plures sunt amicitiæ, atque omnino tres, honestatis inter bonos, vtilitatis & iucunditatis etiam inter prauos.*
2. *Proborum hominum amicitia, est amicitia per se, ac primaria, reliquæ ex euentu & per similitudinem, quam cum illa obtinent, amicitiæ sunt.*
3. *Similes autem illi sunt, quia etiam ipsæ bonum exquirunt, vt primaria: iucundum enim & vtile bona sunt, sed illa id quod bonum simpliciter est, expetit.*

4. *Ha amicitiæ, quæ vtili iucundoque conciliantur bono, non semper, sed rarò coniunguntur ita, vt in vno, eodemque sint homine.*
5. *Boni viri diligunt se mutuò propter se, & eo nomine quod boni sunt, improbi non se propter seipsos diligunt, sed ob vtilitatem, aut iucunditatem.*
6. *Propterea y simpliciter amici sunt, hi fortuitò, & ex euentu.*

QVÆSTIO PRIMA

IN CAPVT IV. LIBRI VIII

An solum inter bonos esse Amicitia possit?



N hoc positus Aristoteles est totus, vt ostendat amicos verè dici non posse, nisi probos & virtute commendatos viros. Huc amicitiæ definitio pertinet, huc amicitiarum tripartita diuisio, quarum vna cæteras excellentia longe superet.

Decretum igitur Aristotelis hoc est; veram amicitiam, nisi inter laudatos & probos viros esse non posse, quemadmodum ex variis eius dictis, verbisque colligitur. Primo enim pronunciauit, in humana societate opus non esse iustitia, si omnes amici inter se sint. Id autem verum non esset, nisi oporteret amicos esse bonos viros: si enim aliqui mali inter omnes illos amicos sint, saltem propter eos, atque ad eorum corrigendam iniquitatem aliquis esse debet iustitiæ locus. Igitur amicos solum appellat eos, qui boni, & virtute præditi sunt. Dixit deinde, veram amicitiam nullam esse, nisi propter honestum. Qui vero amicitiam contrahunt, & colunt solum ob honestatem, nisi boni viri, & virtutis amantes, nulli omnino sunt. Dixit tertio loco, amicitiam vel virtutem esse, vel cum virtute. Igitur amicos haud probat vllos, nisi qui aut virtutem habeant, aut aliquid, quod sit necessariò cum virtute coniunctum. Hi autem viri boni sunt. Cum Aristotele consentit etiam Tullius his plane verbis. Hoc primum sentio, amicitiam nisi in bonis esse non posse: idque magis ea definitione confirmás: Est enim, inquit, amicitia nihil aliud, nisi diuinarum, & humanarum rerum cum beneuolentia & charitate summa consensio. Rerum quippe diuinarum, humanarumq; omnium summa cum charitate communicatio non potest, nisi inter bonos & virtutis homines studiosos esse. Dixit etiã alibi, stabilitatem amicitiæ confirmari nullam posse, nisi cum homines beneuolentia coniuncti cupiditatibus his, quibus cæteri seruiunt, imperabunt. Eiusmodi autem homines boni sunt. Denique virtuti, inquit, opera danda est, sine qua nec amicitiam, nec vllam rem expetendam consequi possumus. Ea vero neglecta, qui se amicos habere arbitrantur, tum se denique errasse sentiunt, cum eos grauis aliquis casus experiri cogit.

Hoc, inquam, Aristotelis est decretum à M. Tullio succentore firmatum, quod probandum citra controuersiam est. Primoque dicendum. Amicitiam, quæ moueatur honesto, & honestate retineatur, nisi inter bonos viros esse non posse. Sed ne satis habeamus Aristotelem hoc dixisse & tamquam adsentiri Pythagoræ videamur, etiam rationes, quæ sancitum hoc Aristotelis adprobent, recenseamus.

Prima. Amicitia propter honestum, erga hominem honestum est; & quidem ipsius hominis honesti gratia, hoc est, quatenus ipse honestus est. Sed honestus nemo est, nec honesti quicquam habet, nisi qui virtute præditus & verè bonus sit. Neque enim externa fortunæ bona, vel bona corporis honestum faciunt hominem, sed sola virtus & probitas animi. Bona quippe corporis & fortunæ suppetere non raro cernuntur improbis, & per se honesta non sunt, sed solum honesti specie, & quasi colore quodam imbuuntur extrario, cum ad virtutem, alicuius hominis probo consilio referuntur. Igitur amicitia propter honestum esse non potest, nisi inter honestos & probatos virtute viros. Secunda Amicitia ex sua ipsius definitione postulat redamationem. Est enim mutuus amor, vt dictum est. Ergo vir honestus, erga quem est hæc amicitia, quæ dicitur esse propter honestum, vbi se amari ab amico intelligit, haud dubie redamat. Sed redamare non potest nisi eum, qui sit honestus & sibi similis. Oportet enim in redamatione coniungi voluntates amicorum, & quodammodo coalescere, vt vna ex ambabus efficiatur. Tertia. Vir prauus, aut virtutis expers bonum virum ornatumque virtute planè perfecteque numquam amabit ipsius gratia, & propter virtutem, ac probitatem. Ergo vbi aliquis ob honestatem virtutis amatur, honestum, virtutisque studiosum esse oportet eum, à quo amatur. Non potest igitur amicitia propter honestum, nisi inter honestos, ac bonos esse. Quarta. Amationem, & redamationem oportet in amicitia non latere. Dicitur enim in definitione amicitiæ esse mutuus amor, & non latens. Non potest autem nosse vir bonus, ab alio se ex animo, vereque amari, nisi probè sciat, illum etiam esse studiosum virtutis, & virum bonum. Neque enim vir probus ignorat, multa malos sæpe fingere, & comminisci. Id quod etiam alia ratione sic confirmatur. Fieri non potest, vt sciat aliquis ab alio verè se diligi, nisi sua-

go tempore cum eo beneuole amanterque, & cum iucunditate vitam traduxerit. Sed vir improbus cum probo, & bono diu vitam agere iucunde & cum delectatione non potest. Dissimilibus enim sunt præditi moribus, & voluntatibus inter se longè diuersis. Ergo vir probus numquam scire poterit, ab improbo se amari; adeoque numquam redamabit, & quod hinc est consequens, inter bonum, & improbum, vera amicitia numquam erit.

Dicendum secundo loco est, minus veram, ac propriam amicitiam, quæ vel propter vtilitatem est, vel ob voluptatem, posse inter improbos esse. Potest enim vir prauus facile cum prauo vitam degere, vsumque, & consuetudinem illam habere iucundam, quæ conciliat amicitiam; cum iisdem præditi sint moribus, & rebus delectentur iisdem. Quin & si diuersos obtineant mores, possunt tamen amicè iucundeque vnà viuere: quia potest vterque alteri tribuere, & impartiri quod alter expetit. Auarum assentatorem, & prodigum diuitem, exempli causa, proponamus. Moribus haud dubie præditi variis sunt, & improbitate diuersa. Vna tamen consuescere facile, ac iucunde vitam simul exigere possunt: quia cupidus, & auarus assentator capit adulatione prodigum diuitem, diues assentatorem auarum oblectat pecunia. Cernitur id magis in amoribus meretriciis, quorum causa suauiter inter malos, diuersisque moribus, & consiliis præditos vita traducitur: quia nequam amator aurum largitur, improba meretrix suggerit voluptatem. Neque enim amatorem, sed pecuniam amat, & munera.

Dicendum tertio est, amicitiam hanc adulterinam & spuriam non inter prauos solum esse posse, sed etiam inter bonum, & prauum. Disertè quippe statuit Aristoteles, bonos viros prauis esse amicos posse ob vtilitatem, aut voluptatem: sed id qua ratione fiat, haud facile est explicare. Cum enim Aristoteles ipse confirmet alibi, beatos, hoc est bonos & probatos viros, nihil vtilibus indigere, quorsum nunc, & qua ratione ex eiusdem Aristotelis opinione vir bonus expetat voluptatem, aut vtilitatem à malis, & vtilitatis voluptatisque studio componat societatem, amicitiamque cum improbis? Præterea fieri posse nullo modo videtur, vt homini prauo & virtute prædito congruant amicitiæ proprietates. Neque enim vmquam vir bonus tradat se totum homini prauo, seque ad eius nutum fingat & voluntatem; quod est amicitiæ proprium: nec vnquam cum eo iucundè viuat, cuius dissimillimus moribus est. Dispares enim mores, inquit Tullius, dispatia quoque sequuntur studia: quorum dissimilitudo dissociat amicitias: nec ob aliam causam vllam boni improbis, improbi bonis amici esse non possunt, nisi quod tanta est inter eos, quanta maxima potest esse morum, studiorumque distantia. Sed hæc nullo negotio refellemus, si respondeamus, amicitiam, vtilitatis, voluptatisve gratia collectam veram, germanamque non esse amicitiam, sed emendicatam imaginem, ac similitudinem veræ, ac propterea non oportere proprietatibus illis & notis esse distinctam, quibus insignita est & distincta vera & princeps amicitia; cuiusmodi solum est ea, quæ inter probos homines intercedit virtutis opinione conciliata. Quemadmodum enim ipsa similitudinem solum obtinet amicitiæ veræ, sic proprietates habet amicitiæ, veris proprietatibus similes, non easdem, aut veras. Nam velle sibi amicos vicissim bene, ac bene sibi vicissim atque inter se facere, oblectare se mutuò, mutuoque inter se voluntates communicare, ac tradere, aliaque huiusmodi præstare, & agere, proprium est amicitiæ perfectæ, absolutæque, non huius vulgaris communisque, quæ ob vtilitatem, ac voluptatem amat. Proprie quippe, vereque velle alicui bene, est ei velle bonum virtutis, & ornamentum animi: quod non vult, neque contendit is, qui ob vtilitatem amat, aut voluptatem, sed similitudinem tantum aliquam huius proprietatis habet, quia vult illi quem amat alia bona, hoc est vtilia, & iucunda, quæ sensum, non animum afficiunt. Immo vero ne ista quidem bona vere vult amico, sed sibi. Ea namque vult amico in illam gratiam, vt redundent ad se, nec amico delectatur ipso, sed vtilitate ducitur, aut voluptate, quam expetit ab amico. Itaque in hac amicitia simulacrum quoddam, & species externa beneuolentiæ cernitur non ipsa beneuolentia. Cæterum adhuc difficile creditu videtur aliquibus, virum bonum amicitiam velle cum improbo propter vtilitatem, aut voluptatem: quia si vir bonus est, eiusmodi delectationes, & emolumenta repudiabit, quæ probitati contraria sunt. Id, inquam, videtur aliquibus: quia putant, improbum qui ametur ob vtilitatem, aut voluptatem amari non posse, nisi ob vtilitatem, & voluptatem etiam improbum. Sed falluntur. Possunt enim ex hominibus quoque non bonis voluptates & fructus aliquot percipi non mali. Habent enim sæpe homines haud probi plurima, quæ nobiscum absque scelere nostro communicent. Habent doctrinam, habent eloquentiam, habent vrbanitatem, & eutrapeliam; habent opes haud male partas; ex quibus oblectationem honestam vtilitatemque non inconcessam petere possimus. Buridanus paulo aliter id explicat. Distinguit enim prauos homines in duo genera, vnum eorum, qui sic obfirmati, obdurati que in malo sunt, vt nullam amplius spem futuræ probitatis exhibeant, alterum eorum, quibus improbitas, & malitia est haud ita firmata, nec tam altis in animo fixa radicibus, vt mutari voluntate, atque ad studium virtutis conuerti nequeant. Cum primis illis vir bonus amicitiam numquam volet, nec in iis oblectabit se vmquam, nec bonorum vtilium aliquid, vel ex ipsis expetet, vel iisdem impertietur. Scitum enim, sapientibusque probatum est omnibus illud Senecæ: Pecuniam, inquit, illi non dabo quem consumpturum adulteræ credam, ne in societate turpis facti, vel consilij inueniar: si potero, reuocabo; si minus, non adiuuabo scelus. Cum secundis autem idem vir probus amicitiam habere non turpe putabit, & cum iisdem viuere, versari, communicare sua, cæteraque beneuolentiæ obire munera, quæ amici mutuò sibi soliti sunt im pendere. Quin sæpe fit, vt vir bonus vitæ societatem velit cum improbo & cum eo vitæ societatem velit cum improbo & cum

eo vitæ rationem communicet aliquam, vt illum ab improbitate reuocet; fierique contra potest, vt prauus à bono, vitæ suæ præsidia quædam petat, quorum causa illi deseruiat, & obsequatur. Inter patrem bonum, & prauum filium hæc nimirum haud rarò cernuntur officia: probus enim pater haud grauatur cum improbo filio vitam agere, illique præbere vitæ subsidia, vt meliorem efficiat; nec malus filius aspernatur, aut repudiat officia boni patris, sed eius amicitiam & beneuolentiam enixè quærit, vt consulat rationibus suis. Sic, inquam, Buridanus hæc explicat, docetque verum esse quod ponit Aristoteles, inter prauum, & bonum hominem esse amicitiam vulgarem, atque imperfectam posse. Iis vero quæ ad id oppugnandum ex eiusdem Aristotelis sententia petebantur, respondendum putat, beatum virum bonis vtilibus haud indigere, si de beatitudinis intima vi sermo sit, quæ non requirit externa. Sin autem de beatitudine loquamur expleta numeris, & præsidiis omnibus, etiam vir beatus vtilia postulat, adeoque potest illa etiam ab homine non bono mutuari & capere. Quod si dicas bonum hominem numquam esse petiturum voluptates, & delectationes, quibus ducitur improbus, respondet rursus, voluptates eius hominis improbi, qui perditis moribus sit, atque obduratus in vitio, repudiare quidem virum bonum, nec eas vmquam velle, sed delectationes eius, qui deploratus non sit, & melioris frugis spem polliceatur, non aspernari. Retinetur enim eiusmodi vir adhuc verecundia, nec impudenter est improbus, multisque voluptatibus oblectatur haud turpibus & inhonestis. Quod autem attinet ad amicitiæ proprietates & notas, ait illas, esse amicitiæ veræ non eius, quæ per similitudinem solum amicitia sit. Sicut enim hæc amicitia vera non est, ita veræ proprietates amicitiæ illi non insunt, sed similes veris.

Atque hoc ex fonte duci communis ratio potest, quæ argumentationes euertat omnes, à quibusdam expositas ad demonstrandum veram amicitiam non esse tantum inter bonos, vt primo loco positum est. Dicunt enim primo, amicitiæ definitionem illi quoque congruere totam, quæ inter improbos intercedit. Est enim amicitia, sicut diximus, amor beneuolus, mutuus, non latens, seu manifestus: quæ profecto sunt prorsus omnia in amore, qui inter patrem, & filium, inter vxorem, & virum, inter alumnos, & contubernales, aut inter commilitones & consanguineos sæpe cernitur, qui etiam sæpe sunt improbi. Dicunt deinde, causam omnem ab effectu indicari, demonstrarique solere.: effectus autem amicitiæ facimus, & putamus huiusmodi: iucundè conuiuere, bene velle, ac bene facere mutuò, mutuoque res omnes communicare. Sed hæc sæpe cernuntur omnia in hominibus haud probis, & virtute præditis; cuiusmodi sunt amatores impuri, consanguinei, aliove humanæ vitæ nexu & societate coniuncti, inter quos quantumuis malos improbosque, summa sæpe voluntatum, bonorumque omnium videtur esse communicatio. Dicunt tertio loco, Aristotelem huius initio libri confirmare amicitiam esse necessariam iuuenibus, vt à peccato amici monitis & hortatione deterreantur, adolescentibus, vt amicorum ductu probis actionibus exerceantur, vtrumque amicitiam esse inter omnia, quæ gignunt & genita sunt, hoc est, non inter homines modo, sed etiam inter animantes quadrupedes, auesque, & inter alia, quæ rationis vi & facultate non pollent: sed neque iuuenes, aut adolescentes sunt omnes virtute perfecti, nec animantes mutæ volucresque, virtutis & probitatis participes sunt.

Ex iis, inquam, quæ de imperfecta posuimus amicitia facile confutantur hæc omnia. Nihil enim vincunt aliud, quàm eiusmodi genus amicitiæ esse posse inter eos quoque qui boni non sunt, vt pluribus est demonstratum. Amicitia verò inter bellvas, aut amicitia quæ interdum tribuitur hominum erga res inanimas est amicitia illa communis siue communis amor: neque enim omnis amor amicitia propriè est.

QVÆSTIO II. IN CAP. IV LIBRI VIII.

An similitudo sit amicitiæ causa efficiens.

ITa communis omnium est non opinio solum, sed etiam vox, similitudine amicitiam conciliari & confici, vt dubia quæstione id disputandum esse non videatur. Disputant tamen id aliqui, ac pro similitudine quidem sic perorantes. Ipsa clamat natura, naturæque acclamat experimentum, absque similitudine nullam effici coniunctionem, aut amicitiam posse. Inter animantes mutas, ac potissimum inter aues, aliquæ gregales, & congregabiles inter se sunt quia sunt similes: cum aliis quæ dissimiles sunt, non congregantur. Neque enim columbis, quæ gregatim semper, & vnà degunt, vnà cum graeculis, aut cum cornicibus est vitæ communitas; quæ tamen inter se tam sociabiles sunt. Id nimirum ita fit, quia natura similes congregat, & vna coniungit, dissimiles segregat, & diuersas agit. Fuerunt autem alij, quorum iudicio minime visum est absurdum, opinari & dicere, ad amicitiam conflandam, alendamque similitudinem, non modo nihil conferre, sed impedimenti afferre plurimum: idque tamquam Stoicorum aliquod pronunciatum ex iis quæ παράδοξα nominantur, rationibus huiusmodi demonstrare se putant. Prima. Vero prouerbio dicitur illud ex Hesiodo iam tritum & peruagatum, figulum figulo, & fabrum fabro inuidere, hoc est, eiusdem generis artifices odisse se mutuò ac maleuolentia prosequi. At nulli hominum sunt his opificibus inter se similiores Ergo similitudo non amicitiæ sed odij est, atque dissidij causa. Secunda. Ex amore nascitur amicitia: amor autem est rei, quæ diligitur appetitus: appetitus verò perfectionis alicuius cu-

piditas est. Nemo enim appetit nisi ea, quæ bona sibi sunt, & ea, quibus ipse perfici possit, cum vnusquisque id demum in appetendo velit, vt instruatur, & perficiatur iis, quæ sibi deesse cognoscit. Igitur amicitia nascitur ex eo, quod est imperfectum, & ex eo, quod perfectum est. Imperfectum enim quiddam est appetitus, & quodammodo ipsa imperfectio est; id vero quod appetitur, est aliquid perfectum, & ipsa perfectio; quæ profecto contraria sunt, & dissimilia: gignitur itaque à dissimilibus amicitia non à similibus; adeoque similitudo amicitiæ causa non est, sed potius dissimilitudo. Confirmant id autem exempla plurima, & demonstrant omnem appetitionem in nobis ex eo prorsus existere, quod careamus ea re, quam appetimus. Expetit aliquis potum: caret humido: cibum expetit: sicco caret, & solido. Expetit opes, aut valetudinem: diuitiis ipsis, & valetudine caret. Carere autem nihil est aliud, quàm imperfectum esse. Imperfectum autem est perfecto contrarium atque dissimile. Igitur appetitio, quæ imperfectio quædam est, est perfectioni, quæ appetitur, dissimilis atque contraria. Et tamen ex his duabus causis ita dissimilibus oritur amicitia. Tertia. Ex sonis imparibus & vocibus omnino contrariis concentus efficitur optimus: Ex saporibus item variis atque inter se contrariis condimenta fiunt, & illa famis irritamenta, quæ cupedia nominantur. Ex ipsis rerum initiis inter se pugnantibus corpora gignuntur omnia, quæ perfecta cernimus, & vtilia tractamus: ex hominum communicatione variorum politica, vel œconomica societas & concordia nascitur. Quidni ergo ipsa etiam amicitia quæ animorum harmonia quædam & humanæ condimentum vitæ suauissimum, atque coniunctio est ex dissimilibus, atque inter se contrariis existere possit nimis. Quarta. Amicorum officia propria, cuiusmodi sunt, vt demonstrent, amicitiam inter dissimiles esse, non inter similes. Amici enim est proprium amico succurrere: non succurrit autem similis simili; sed pauperi diues, fortunatus calamitoso, robustus imbecillo. Non est igitur inter amicos similitudo, nec debet esse, si obeundum inter eos id officij sit. Quinta. Multo sanè magis diligit filium pater, quàm fratrem frater, magisque vir vxorem amat, quàm virum vir. Maior igitur est inter dissimiles, quàm inter similes amicitia. Atqui si amicitiæ causa esset similitudo, maior inter similes cuiusmodi fratres sunt, amicitia esset.

Hæc, inquam, isti sic disserunt. Sed affirmare tamen oportet, Aristotelis verissimam esse sententiam, id sæpe dicentis, inter bonos tantum viros amicitiam intercedere vera, ac propriam: idque propterea, quod nisi inter similes amicitia non intercedit. Nulli verò similiores inter se sunt, quàm boni viri. Quamquam enim quod ad corpus attinet, atque ad ipsius effigiem corporis, & cætera fortunæ bona, probi viri sæpe inter se similes haud sunt, sed longe dissimiles, sunt tamen animo semper, & virtute simillimi; cum singuli sint prudentes, & quod inde consequens est, ornati virtutibus omnibus, quæ prudentiam comitantur. Itaque cum singuli sint in ipsa virtutis mediocritate positi, ac propterea moribus similes; inter eos non inuenitur id, quod nimium, & quod parum est, quæ sola morum dissimilium causa est. Quippe vitium & improbitas, vitiosos iis fortiter inter se dissimiles efficit. Vitiosorum enim aliqui sunt auari, aliqui prodigi, aliqui meticulosi, audaces alij, ac propterea dissimiles inter se, quia longè à mediocritate quæ fons est similitudinis, excesserunt. Liberales autem, & fortes, aliique cæteris virtutibus præditi, finibus contenti suis, extra lineam numquam egrediuntur, adeoque in ipsa mediocritate similitudinem obtinent; cum omnes pari iudicio ac voluntate turpitudinem auersentur, honestatem ament. Nam etsi virtutibus omnibus materia non est eadem, sed varia, & multiplex, est tamen omnibus honestas proposita, cuius causa probi viri omnes, & virtute præditi similes inter se sunt. Deinde amicitiæ veræ proprium est, iucundè, diuque cum amico conuiuere, versari, officia omnia ciuilis consuetudinis exercere. Hæc autem nullo fieri pacto possunt inter eos, qui dissimiles moribus sunt, sed solum inter similes. Quis enim eo delectetur, aut cum eo diu conuiuere possit, & consuetudinem habere iucundam, à quo moribus & vita discordet?

Concedendum tamen est, vt paulo ante monuimus, haud oportere amicos esse vultu vel figura corporis, aut opibus, aut nobilitate, aut alio bonorum externorum genere similes. Est enim sola similitudo morum illa, quæ conciliat amicitiam ex honesto contractam, de qua solum hîc sermo est; cum huiusmodi amicitia tametsi bona corporis, & fortunæ interdum expetat, semper tamen in ipsis honestum, & virtutem, ad quam referuntur, intueatur. Quam causam Aristoteles ait esse, cur eadem amicitia diuturnior sit, & ac tamdiu permaneat, quamdiu permanet in amicis virtus, ipsique in sua probitate perseuerant, quantumuis bona corporis & fortunæ defluant, quæ à perfectis ac veris amicis per se non expetuntur. Neque enim formæ turpitudo, vel paupertas adimit animi bona, quæ sola in hoc amicitiæ genere diliguntur. Scire debemus, inquit, Seneca, non deformitate corporis fœdari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari. Et Aristoteles ipse in horum librorum primo disertè posuit, virtutem non modo à paupertate, cæterisque infortuniis nullum accipere prorsus incommodum, sed in ipsis efflorescere magis, & collucere. Cæterum quia non vna tantum est amicitia, hoc est illa propria & à virtute profecta, virtutisque solum amans, & honestatis, sed multiplex vt diximus & varia, cuiusmodi est quæ delectationem appetit aut vtilitatem.

Dicendum secundo loco est, amicitiam in solam delectationem aut in vtilitatem intuentem, esse posse inter eos, qui vita & moribus longè dissimilibus sunt. Animaduertere quippe necesse est, inter amicitiam, quæ tota est honestatis, & eas quæ sunt vtilitatis, aut voluptatis, id discriminis intercedere, quod amicitia propter honestum totam agendi rationem, quam habet, in aliqua perfectione positam habet, nec opus amicitiæ vllum facere, quod à

perfectione non proficiscatur. Itaque huiusmodi amicitia in perfectione tota nititur tamquam in sui operis basi quadam, & fundamento; perfectio autem est ipsa virtus, quam hæc amicitia diligit & cuius gratia mouetur ad diligendum. Ex qua perfectione sequitur illud, vt qui hoc genus excellentis amicitiæ colunt, malint alios afficere beneficio, quam ab aliis affici, & quemadmodum aliqui loquuntur, velint potius bene facere quam bene pati, atque amico impartiri bona, quam ab amico bona recipere. Sed amicitiæ, quæ propter voluptatem, aut vtilitatem sunt, fundamentum obtinent in indigentia. Qui enim sic amant, amant ideo, quod voluptate careant, aut vtilitate, quam expetunt ab amico, adeoque id, quod primo, præcipueque contendunt, non illud est, vt bene faciant, sed potius vt ipsis ab amico bene fiat. Et quoniam facile fit, vt plures iisdem rebus indigeant, etiam facile, ac sæpe fit, vt ipsi inter se hoc amicitiæ genere imperfecto, & minus propriò coniungantur, & iucundè coniuant: quæ coniunctio quamquam interdum similitudinem quasi conciliatricem habet, vt eum omnium amicorum qui hoc modo se diligunt similis est indigentia & similis appetitio, sæpissime tamen cum dissimilitudine motum est, quia huiusmodi amici non iisdem rebus ducuntur, ac delectantur, quemadmodum vtrumque declaratur exemplis. Qui simul nauigant, portu indigent, & continentem expetunt, quo appellere absque naufragio non possunt, nec soli nauigium ipsum regere queunt: adeoque omnibus eadem est indigentia, eadem appetitio. Qui vnà negotiantur, & præstinant, communemque pecuniam mercaturæ contribuunt, & quæstum facere magnum contendunt, eodem indigent lucro, & idem expetunt, ac propterea similes sunt. Qui stipendia in eodem exercitu faciunt, vnáque aduersus communem hostem præliantur, indigent victoria, quam soli consequi minimè possunt: ideoque commilitonum omnium eadem voluntas est, & similis indigentia. Inter hos, inquam, amicitia hæc imperfecta, & sputia esse propter similitudinem potest, quia idem omnes appetunt, & mutuò se ad idem omnino consequendum adiuuant. Sed alii sunt eodem amicitiæ genere coniuncti, inter quos est dissimilitudo indigentiæ, nec ipsi mutuò sibi tribuunt idem, vt superiores, nec idem appetunt, quia non eodem indigent. Vir libidinosus exempli causa diuitiis affluit, sed indiget voluptate, hoc est voluptatem concupiscit, & expetit; inops autem, aut auata femina indiget, hoc est caret pecunia, victu, vestibus, mundo muliebri, eaque sitienter expetit. Itemque vir opulentus indiget seruis, serui pecunia, & victu. Inter hos indigentia dissimilis est, & dissimilis appetitio, ac studium: sed tamen amicitia inter eosdem cernitur intima, altera ex parte voluptate, ex altera vtilitate conciliata. Atque ita de proposita quæstione disserimus. Restat vt ea refellantur quæ ipso quæstionis initio sunt opposita.

Hæc autem duo fuerunt argumentorum genera, quorum primum id demum contendit, absque similitudine nullam gigni amicitiam posse. Quod verissimè de amicitia propria, atque ab honestate profecta dicitur, quæ absque morum, studiorumque similitudine non conciliatur. Imperfecta enim, & vulgaris amicitia est etiam inter dissimiles, vt diximus. Alterum argumentorum genus videtur vincere, non similitudinem, sed dissimilitudinem potius amicitiæ causam esse. Quod quia varium, ac multiplex est, explicari debet, ac refelli per partes.

Primum petitur ab eiusdem artis opificibus: inter quos quantumuis similes, non amicitia, sed simultas, & odium cernitur. Sed hoc exemplum accommodatum similitudini de qua loquimur, haud est. Ita enim similes esse oportet amicos, vt inter eos ea proportio sit, quæ inter actiua, & passiua dicitur esse. Actiuum enim appellatur id, à quo aliquid datur, passiuū id quod recipit. Oportet igitur inter eos, qui verè sunt amici esse non modo similitudinem, sed cum similitudine proportionem eiusmodi, vt reciproca sit inter eos dandi, accipiendique vicissitudo. Est enim amicitiæ proprium, impartiri sua: sed inter eiusdem artifices operis, etsi artifici similitudo est, desideratur tamen ea proportio; quia non sunt ad dandum, & recipiendum facti, atque instituti, nisi fortasse societatem ineant aliquam ad quæstum faciendum ampliorem. Tunc enim se mutuò iuuant, suaque inter se communicant inuicem, partimque recipiunt, ac partim impertiuntur, nec se inuicem odio habent.

Secundum argumentum contendit, amicitiam ex appetitu, tamquam ex imperfecto, & ex bono, quod appetitur, tamquam ex perfecto nasci, quæ dissimilia sunt. Sed cuiusmodi sit appetitus in amicitia perfecta & vera quæ virtute nititur & honestate iam diximus. Est enim illi appetitus communicandi sua & impartiendi ea, quibus abundat. Appetitus autem ille, qui nascitur ab indigentia, ac propterea imperfectus est, atque ad perfectum contendit, est in amicitia vulgari, quæ vtilitate mouetur, & voluptate, quibus caret. Itaque amicitia vera & propria, cuiusmodi est ea, quæ diligit & quærit honestum, ex dissimilibus non existit, cum ipsa non accipere, sed dare contendat, nec fundamentum obtineat in indigentia, sicut illa, quæ voluptatem sequitur, aut vtilitatem.

Tertium argumentum ductum à comparatione cum elementis, quæ cum contraria & dissimilia inter se sint, corpus tamen componunt omni perfectum ex parte, demonstrat potius, explicatque quod de similitudine dicimus. Quemadmodum enim elementa permiscenda, & corpus naturale compositura quoad statum perfectum, & vim obtineant summam, ipsis insitam & innatam, non permiscentur, neque componunt corpus, quia dissimilia prorsus inter se sunt, ideoque necesse habent prius ad iustum redigi temperamentum gradumque remissiorem, & moderatum, cuius causa, similitudinem aliquam inter se nanciscuntur, sic homines ipsi, quoad summis tenentur animi perturbationibus, quæ omnino contrariæ, sibique sunt inter se dissimiles, veram amicitiam contrahere non queunt, nisi prius eas ad mediocritatem il-

lam virtutis adducant, quæ rationis medium appellatur. Quæ comparatio tractari etiam hoc modo potest. Elementa non coniunguntur, vnáque coalescunt quamdiu formas retinent inter se pugnantes, inuicemque se corrumpentes, sed tum demum cum fractis remissisque suis ipsorum formis imperfectis, efficiuntur idonea ad formam perfectiorem excipiendam: adeoque elementa modum quendam habent indigentiæ; cum calidum egeat frigido, frigidum calido, humidumque sicco, & siccum humido. Sicut igitur in elementis antequam misceantur, & in misto corpore coniungantur, mutua quædam est indigentia, cuius causa similitudinem aliquam nacta, efficiuntur idonea ad corpus naturale componendum, & proferendum in lucem, ita qui amicitia coniungendi sunt antequam coniungantur, efficiuntur similes ex indigentia mutua. Pauper enim indiget pecunia diuitis, diues pauperis opera. Nec absimili modo id, quod de sonis, ac saporibus dicitur explicari potest. Nam, neque soni dissimiles, acuti, graues medii concentum reddunt, nec sapores illi tam varii, dulces, amari, suaues, acidi, acerbi condimentum efficiunt, nisi postquam ad mediocritatem redacti iustam, redditi sunt inter se similes, sibique mutua proportione respondentes.

Quartum argumentum ab officio ducitur amicitiæ, quod est, amico indigenti succurrere. Non succurrit autem nisi diues, ac potens inopi, atque imbecillo: qui dissimiles tamen sunt. Sed quodnam amicitiæ genus illud sit, quod ab indigentia nascitur, atque ad amandum vtilitate mouetur, diximus, quodque sit illud, quod à virtute, ac perfectione ducitur ad benefaciendum amico absque spe remunerationis, & præmii, etiam diximus. Itaque si is, qui amico succurrit, nihil expectat aliud, quam illam præclari operis honestatem, amicitiæ veræ fungitur officio, & quia virtutem etiam amat in eo, cui succurrit, amat similem, adeoque huiusmodi amicitia inter similes est, hoc est inter honestos, & probos. Sin autem, qui succurrit, aut is, cui succurritur, vtilitate mouetur, aut voluptate; eiusmodi officium erit imperfectæ, ac vulgaris amicitiæ, quæ potest inter similes ac dissimiles esse. Inter similes quidem, si vterque spectet eamdem vtilitatem, aut voluptatem; inter dissimiles autem, si alter vtilitate, alter voluptate moueatur.

Postremum nititur exemplis aliquorum, qui quo dissimiliores inter sesunt, hoc maiori tenentur amicitiæ vinculo. Id quod sane ita non esset si amicitiam pareret similitudo. Sed respondendum est, amicitiam inter patrem & filium, inter fratres, aliosque huiusmodi consistere, & quasi fundari in propinquitate sanguinis quæ similes illos inter se facit. Hinc adeo sequitur, eo maiorem inter eos amicitiam esse, quo maior est propinquitas cognationis & sanguinis. Et quoniam maior est inter patrem & filium eiusmodi propinquitas quam inter fratres, maior etiam inter eosdem similitudo est, ex qua maior amicitia nascitur.

QVÆSTIO III. IN CAP. IV. LIBRI VIII.

An amicitia proborum hominum sit immutabilis.

QVæstionem hanc instituerunt aliqui, docti quidem alioqui viri, sed in Aristotelis interpretatione hallucinati. Putarunt enim, vt supra docuimus, τιμα ελαστον, quæ amicitia est criminationibus & expostulationibus, aut querelis, & calumniis vacans, apud eum esse amicitiam immutabilem, siue, vt ipsi loquuntur, intransmutabilem. Et quoniam id de illa pronunciat Aristoteles amicitia, quam ait appellari debere amicitiam honestatis, ac solum inter bonos homines, & virtute præditos esse confirmat placuit his eiusmodi quæstionem proponere: an vera amicitia, quæ proficiscitur ab honestate, quæque solum inter probos homines intercedit, immutabilis sit. Quæ sane disputatio tametsi ab eo nascatur errore, non tamen est inutilis, aut ab hoc loco prorsus aliena. Nam huiusmodi amicitia dicitur ab Aristotele sola esse perseuerans & permanens. Est autem perseuerans & constans, vt idem docet, quia nullæ sunt inter tales amicos accusationes, aut calumniæ, vel querimoniæ, quæ corrumpant amicitiam, efficiantque, vt facile dilabatur. Quæramus itaque istorum exemplo etiam nos, an hæc amicitia sit immutabilis. Alias enim amicitias voluptate conciliatas, aut vtilitate, inconstantes, & fluxas esse demonstratum est ex Aristotele pluribus. Atque, vt planius appareat quid decernendum de quæstione sit, rationes exponemus, quibus de ipsa in vtramque partem disputari iure posse videatur.

Primum ergo qui contendunt, hanc amicitiam immutabilem non esse, sed mutationibus obnoxiam, vt cæteras, ita disserunt. Id quod gignitur, & corrumpitur, haud dubie mutabile est, nec dici vllo modo potest immutabile. Sed amicitia gignitur & corrumpitur, nascitur, & denascitur, gignitur enim, vt cæteri habitus, et actus suos, inchoatur, promouetur exinde, paulatimque perficitur. Corrumpitur autem plurimis modis. Ac primo quidem per mortem, vel amici, vel amantis. Deinde per diuturnam absentiam amicorum, quæ obliuionem solet parere, inquit Aristoteles: tum per senectutem; cum senes, vt idem docet, ad amandum, aut seruandam amicitiam apti, propensique non sint. Neque enim cum tristibus illis, atque incommodis hominibus potest iucundus esse conuictus, & ea consuetudo diuturna, quæ amicitiæ tuendæ retinendæque pernecessaria conditio est. Ideoque Aristoteles eos, qui simul absque iucunditate, & delectatione conuiuunt, solaque necessitate vel vtilitate conciliantur, non amicos, sed beneuolos inter se nominandos putat. Amicitia quippe non est quælibet beneuolentia, sed eiusmodi, quę mutuam habent amorem cum delectatione mutua,

conuictuque & vsu diuturno; nec ad proprias referatur vtilitates. Senes autem suæ sunt amantes vtilitatis & commodi, nec in aliam gratiam vnà conuiuunt, nisi vt suæ consulant saluti, & quod suis non queunt viribus, efficiant alienis. Corrumpitur etiam amicitia per mutationem conditionis alteri amicorum accidentis. Fit enim interdum, vt eorum alter ad feliciorem fortunam euehatur, cuius causa tollitur æqualitas, quæ summe pertinet ad amicitiam; cum ipsemet doceat Aristoteles, amicitiam desinere, si magna fiat inter amicos distantia, vel virtutis, vel abundantiæ, vel alicuius alterius rei. Idque perspicuum in Diis esse, qui hominum conditionem infinito superant interuallo; & in regibus, qui multis sane partibus vincunt cæteros. Præterea eadem amicitia corrumpitur ex eo, quod amicorum alter ex bono malus efficiatur; cum positum iam sit, veram, & propriam amicitiam solum inter bonos intercedere. Hinc enim necessariò sequitur, amicorum altero ad improbitatem conuerso, amicitiam illam, quæ sola virtute, & probitate nititur, protinus interire. Denique amicitiæ contrarium est odium, à quo proculdubio corrumpitur; eo prorsus modo, quo alterum ex contrariis euertitur ab altero. Et quoniam odium pluribus existit, & nascitur ex causis, ex pluribus etiam extinguitur amicitia. Non est igitur immutabilis appellanda, quæ tam multis opportuna, & obnoxia mutationibus est. Hæ sunt inquam, rationes, quibus de quæstione proposita disputari possit in eam partem, quæ negat hanc amicitiam immutabilem esse. Alias perquiramus, eam partem confirmantes, quæ Aristotelis auctoritate munitur, asseritque immutabilem prorsus esse, nec vlla rerum vicissitudine mobilem.

Rationes autem eiusmodi firmamentum, ac vim omnem habent in confutatione superiorum. Si enim ostendetur, nullam subesse causam, cur talis amicitia corrumpatur, ostendetur etiam haud dubie, eamdem amicitiam non esse mutabilem, neque corrumpi posse. Primũ igitur ostendere, hanc amicitiam non posse corrumpi per mortem amantis, aut amici, difficile videtur, cum is, in quo ipsa inest amicitia, corrumpatur. Audet tamen Burid. in q. 7. huius octaui lib. hoc etiam affirmare, atque his rationibus argumentisque contendere. Hæc amicitia non potest corrumpi per mortem amantis; quia per mortem non corrumpitur anima, cuius virtus quædam, aut perfectio amicitia est: nec per mortem amici; quia superstes est anima, cum qua permanere videntur bona virtutum, quarum causa diligebamus amicum. Quod profecto significat apud M. Tullium ille, qui de amico Scipione iam mortuo ita commemorat. Mihi quidem, Scipio, quamquam est subitò exemptus, viuit tamen, semperque viuet. Virtutem enim illius, viri amo, quæ extincta non est. Hæc, inquam, ita Buridanus tum ex ingenio, tum ex Ciceronis authoritate disceptat. a ectene, an secus, Theologorum esse iudicium debet, quorum est decernere, num virtutes vnà cum anima sint superstites. Dabunt autem id fortassis amicitiæ nominatim, de qua loquimur, cum ea sit quæ in amando solam intuetur honestatem. Huic enim facile forma charitatis accedet, quæ stabilem eam faciat, ac post obitum permanentem. Sed hac ratione omissa quæcumque demum ea sit, pergit deinde Buridanus ita disserere. Non corrumpitur amicitia per longam absentiam, aut per senium, aut per mutationem conditionis ad maiorem statum excellentioremque prouectæ: cum amicitia, vel sit virtus, vel cum virtute coniuncta, atque in virtutis firmamento fundata; ideoque doceat Aristoteles, bonorum hominum amicitiam permanere quoad amici boni sunt, & retinent probitatem quæ est ipsius amicitiæ fundus & fundamentum. Sed neque propter diuturnam absentiam, neque propter senectutem, neque propter conditionis vllam mutationem, amittitur virtus. Ergo ne amicitia quidem. Denique hæc amicitia non corrumpitur à contrario, nec ex eo, quod amicorum alter improbus efficiatur: quia amicitia huiusmodi virtus est. Aliena verò improbitas non potest corrumpere virtutem meam: corrumperet autem si corrumperet amicitiam, quę in me est. Quod profecto comprehendi animo, & ratione non potest. Qui enim fiat, vt anima vitiosa Cliniæ afficiat vitio, corrumpatque Socratis animam, quam non attingit. Nam à contrario nihil omnino corrumpitur, quod ab eodem contrario non attingatur. Id quod in calido frigidoque perspicuè cernitur. Quorum alterum ab altero absque tactu, & coniunctione non tollitur. Hæc in vtramque partem sic disputantur.

Quid de quæstione constituendum sit, haud facile dixerim, nisi quædam ante ponantur ad distinguenda quę in ipso amicitiæ nomine complicantur, & inuoluta tenentur. Primum enim in amicitiæ nomine ipse continetur & inuoluitur actus amandi, siue amatio: quæ non est virtus, nec dicitur amicitia. Quia amicitia non est quilibet amor, aut amatio, sed ea nominatim, qua bene volumus amico ipsius tantummodo gratia, non ob vllam nostram vtilitatem, & commodum. Quam videlicet ob caussam ait Aristoteles, nostram ipsorum amicitiam erga res inanimas esse non posse; cum illas propter se numquam amemus, sed ob vtilitatem, ac fructum quem inde percipimus. Secundo loco nomen amicitiæ ipsam comprehendit redamationem, sine qua amicitia vera; & propria non consistit. Qui enim amat, & non redamatur, potest quidem dici beneuolus, amicus propriè dici non potest, vt disertè supra tradidit Aristot. Tertio. In eodem amicitiæ nomine mutua est cognitio, qua amicorum vterque prorsus intelligit amationem ipsam, & redamationem. Dicitur enim in definitione amicitia esse mutuus amor, & non latens, hoc est amicorum vtrique patens, ac manifestus. In eadem enim definitione, vbi dicitur amicitia esse mutuus amor, sic pene loquitur Aristot. Addendum est præterea, non latens. quomodo enim dicat aliquis amicos latentes? Perinde ac si diceret, neminem esse, qui eos verè, propriéque appellet amicos, quorum mutuus amor amicorum vtrique cognitus, perspectusque non sit. Denique amicitiæ nomine comprehendimus, inuoluimusque voluntatis, omniumque

bonorum inter amicos communicationem & conuictum eundem. His enim communicationibus amicus vere fit alter ipse, constituitúrque perfecta inter amicos ipsos æqualitas. Quę sane omnia sunt apud Aristotelem in hoc octauo libro. Et ipsis consentanea sunt quæ Seneca in epist. tertia scribit his verbis. Si amicum aliquem existimas, cui non tantumdem credis quantum tibi, vehementer erras; & non satis nosti vim veræ amicitiæ. Nullum habet maius malum occupatus homo & bonis suis obsessus, quam quod sibi amicos putat, quibus ipse non est. Tu verò omnia cum amico delibera &c. Et in epist. 6. ait amicos scire se habere omnia communia; quia eorum animos in societatem honesta cupiendi par voluntas traxit. Hæc, inquam, omnia vno amicitiæ nomine continentur, & significantur, cum ipsa nominatur amicitia, quæ vere ac propriè amicitia est. Quibus ita perspectis, apparet, amicitiam, quæ quatuor enumeratis instructa conditionibus sit, vere, propriéque amicitiam dici, hoc est virtutem, amoris odijque gubernatricem: eandemque virtutem si ex ipsis conditionibus aliqua careat, desinere amicitiam esse veram ac propriam, non desinere tamen virtutem ipsam, sed spoliari solum amicitiæ nomine, quia destituitur ea conditione, sine qua non perficitur, nec suos habet numeros omnes amicitia vera, & propria. Ab aliquibus hoc simile ponitur. Vt enim filius, inquiunt, idem prorsus permanens, ac superstes, filius esse desinit ex interitu patris, sic amicitia permanet, ac perseuerat eadem submota conditione, sed tamen amicitia propriè non dicitur amplius. Perseuerat quippe substantia, sed dilapsæ conditiones sunt, quarum demum causa amicitia nominabatur.

Dicendum itaque primum est, amicitiam, si eius intueri substantiam velimus, & vim internam virtutis, amicorum altero vel decedente, vel improbo euadente, aliove modo amicitiam deserente, permanere in eo, qui vel superstes est, vel in sua probitate perseuerat. Est enim hîc etiam disserendum, & pronunciandum quod de cæteris virtutibus motum disseritur, ac pronunciatur ab omnibus, qui dicunt, eas permanere, quantum ad ipsarum substantiam attinet, etiam sublatis iis, erga quos virtutes exercentur, vt à liberalitate potissimum sumi potest exemplum. Nam liberalis etiam commutata fortuna, & bonis amissis, etiam in solitudine positus, vbi nemo est, cui bene faciat, liberalitatis substantiam retinet, & habitum illum intimum animi, ad largiendum procliuem. Eodem, inquam, prorsus modo dicendum hîc est, amico sublato, vel commutato, aliave amicitiæ externa conditione submota, ipsam amicitiæ substantiam permanere, si de vera propriáque amicitia in honestate posita sermo sit.

Dicendum secundo loco est eamdem amicitiam, amicorum vtroque superstite, atque in sua probitate, ac virtute persistente, permanere semper, nec desinere quoad probus, & virtutis retinens vterque est: permanere autem non modo propterea solum, quòd substantia permaneat, & habitus ille virtutis intimus, sed etiam ideo, quòd actus ipse beneuolentiæ, ac beneficentiæ, amationis & redamationis, aliique huiusmodi effectus amicitiæ inter ipsos haud desinunt quoad boni, & virtute præditi sunt. Idque prodit est quod sibi vult Aristoteles cum ait, amicitiam honestatis gratia conciliatam inter bonos, & virtute probabiles viros esse permanentem, ac stabilem, & quemadmodum aliqui eum interpretantur, immutabilem. Neque enim solam amicitiam corrumpi non posse nunc docet qui iam ante in libro secundo diserte posuit, omnes omnino morum virtutes augeri, minui, interire. Sed id vnum in summa contendit, hanc amicitiam esse magis permanentem & diuturniorem quam cæteras, nec prius desinere, quam amici desinant esse boni viri, nec amplius eam velint honestatem, cuius causa amici erant effecti. Contra enim euenit in amicitiis illis, quæ voluptatem quærunt, aut vtilitatem; cum in ipsa quoque voluptatis, atque vtilitatis expetitione plures inueniant causas, cur esse desinant, & extinguantur. Quippe voluptas ipsa, vel vtilitas expetita vehementius amicis eiusmodi satis affert causæ, cur amicitia deseratur. Existunt enim sæpe in appetitione ipsa offensiones eiusmodi, criminationes, & expostulationes inter amicos, vt ait Aristot. quæ amicitiæ nullo negotio creant interitum. Buridanus amicitiam hanc permanentem esse, nec desistere a beneuolentiæ atque amoris actu demonstrat ex enumeratione perfecta causarum omnium quæ dissoluunt, ac destruunt amicitiam. Causæ autem eiusmodi hæ ferme sunt; ætatis aut conditionis mutatio, diuturnior absentia, morum deprauatio, diffidentia, siue de alterius perfidia, & improbitate suspicio, expostulatio, & querimonia, his persimiles aliæ. Ratiocinatur igitur hoc pene modo. Si hæc amicitia sic desineret esse, vt amoris, ac beneuolentiæ deponeret actum; nec alios eiusmodi proferret effectus, id propterea faceret, vel quod in amicorum altero mutatio accidisset ætatis aut fortunæ, vel quod amicorum alter abesset diutius, vel quod diuersis moribus, alter factus esset improbior, vel quod alter alterius fidei constantiæque diffideret, vel quod alter de altero quereretur, & in eo functionem requireret officii, communicationemque voluntaris. Hæ quippe sunt insigniores, & nobiliores amicitiæ deserendæ causæ. Sed primo quidem ætatis mutatio, qualis est senectus, non modo non tollit, sed etiam auget virtutem. Auget igitur ipsam quoque beneuolentiam, quę ab amicitiæ virtute profertur, cum præsertim senes, vt ait Aristot. beneuoli plurimum sint, occurrantque, atque obuiam eant indigentiis aliorum. Mutatio deinde vtriusque fortunæ hanc amicitiam non potest extinguere. Quia virtus, atque id quod in ipsa virtute fundatur, nulla fortuna, hoc est nec aduersa, neque secunda vinci se patitur, vt alibi nos disseruimus, & Seneca confirmat his verbis ad Serenum. Nihil eripit fortuna nisi quod dedit. Virtutem autem non dedit: ideo nec detrahit. Libera est, inuiolabilis, immota, inconcussa: sic contra casus durat, vt non inclinari quidem nec vinci possit. Aduersus apparatus terribilium rectos oculos tenet; nihil ex vultu mutat, siue illi dura, siue blanda ostendatur.

Cum igitur hæc amicitia sit in virtute, velut in fundamento posita, improspera fortuna mutari non potest. Ac ne secunda quidem, ex qua status & conditio sequatur excellentior ac ceteris longè maior. Hęc enim fortunę mutatio ampliorem benefaciendi facultatem, copiamque suppeditat, & beneuolentiam non tollit, sed mutat ad actum amandi, ac de amico benemerendi. Amicus autem alius conditione statuque iam minor, aut fortuna reflante etiam obrutus quamquam actu beneficentię prohibetur externo, quo erga potentiorem, & opulentiorem vti non potest, actu tamen beneuolentię non prohibetur, sed ad eum potius incitatur, cum amicum iam potestate diuitiisque pollentem erga se ad benefaciendum instructum & paratum intueatur. Ipsa verò amicorum absentia diuturnior, efficere numquam poterit, vt tollatur hęc amicitia, quę virtutis officium potius, quam amicorum pręsentiam intuetur. Virtutis autem officium postulat, vt boni viri bonos ament amicos etiam longe dissitos, & procul absentes. Igitur hęc amicitia propter absentiam amici actum amandi non deserit, sed in eo persistit, ac perseuerat quantumuis absit amicus, proculque sit positus, modo sciat illum adhuc esse bonum virum, & beneuolentia dignum. Id enim initio posuimus; amicitiam hanc dici permanentem, quia est inter bonos, & persistentes in virtute viros. Vbi enim deseritur virtus, ipsa quoque deseratur amicitia necesse est. Neque verò periculum est, ne suspicio interueniat ac diffidentia, quia boni & virtute prędіti viri probè norunt quantæ constantiæ virtus ipsa sit, adeoque de amici fide, quem bonum virum esse sciunt, minime dubitant, nec suspicantur. Recte namque docet hîc Aristoteles haud facile credi, existimatique male de eo, qui multo tempore, longóque probatus experimento sit; cuiusmodi videlicet est amicus bonus. Denique amicitia hęc desinere non debet ex eo, quod querimoniæ inter amicos intercedant, & expostulationes, quasi eorum alter ab officio discesserit, nec se ad alterius finxerit voluntatem. Nam quia probi sunt, & vterque scit alterum esse probum, non potest non facere quod illi esse gratum intelligit, cum sciat ab amico probo, & virtutis amante nihil quod iustum, virtutique consentaneum non sit, postulari.

Dicendum tamen tertio loco est, hanc eamdem amicitiam in eo quod ad assiduum, ęqualemque conuictum aut ad externorum bonorum perfectam communicationem attinet, intercapedinem aliquam, immo finem etiam, & interitum habere posse, & quidem plurimis modis, multisque de causis. Nam primo quidem interdum fit, vt amicorum alter ad longè maiorem, ampliorem que conditionem ac fortassis etiam ad principatum, & dominationem euehatur. Tunc autem inter amicos æqualis definat conuictus necesse est, & externorum illa communicatio bonorum; quæ facit amicos æquales, quia non decet amplius eodem plane modo conuiuere, externaque bona habere cõmunia, & æqualia. Neque enim boni viri, & virtute præditi faciunt quod non decet. Nõn decet autem eum, qui alieno iam subest imperio, ipsi domino, atque imperatori victu & vsu bonorum externorum æquiparari. Tolleretur enim pulcherrimus ille politicæ status, qui totus in ordinum varietate positus est, & in earum vsu rerum, quarum aliæ Principem decent, aliæ congruunt populo. Quod si Princeps ipse ad beneuolentiam amico præmonstrandam suo iudicio detrahere sibi vellet ea, quæ congruentia ipsi sunt, eique se similem, & æqualem facere in rempublicam, faceret id prorsus iniustè; etenim in eam quoque gratiam à populo vectigalia, & redditus habeat, vt imperet splendidè, ornatusque ac paratus omnibus rebus magnificè sit. Populus quippe non solum ex suo ipsius optimo statu, sed ex florentissima conditione Principis expetit laudem ornarique & honorari se putat in Principe suo. Verè namq; dicitur, absque capitis ornamento corpus decorum esse non posse. Sed hæc tamen inæqualitas, & dissimilitudo voluntatum coniunctionem haud tollit, ideoque permanere potest amicitia in eò, quod spectat ad voluntatem, & beneuolentiam mutuam, & in eo desinere, quod ad bonorum externorum communicationem attinet. Id enim solum est, quod in hac Positione diximus, ampliusque demonstrabimus in iis, quæ pergemus hîc dicere. Secundo enim loco potest hæc amicitia corrumpi, ac desinere propter senectutem, aut morbum; cum neque senes, neque morbosi oblectare se mutuo possint perfecto conuictu: variis enim, longéque inter se differentibus opus habent obsequijs, & auxiliis, quæ in eodem conuictu, amicorum vtrique præsto esse non possunt: quin senectus ipsa, ac morbus non sinunt amplius amicos externa bona inter se mutuo communicare. Tertio potest amicitia desinere per diuturniorem absentiam amicorum, cum ipsi dum absunt, non conuiuant, adeoque conuictus illorum non modo sit imperfectus, sed etiam nullus, nec ipsi bona sua inter se perfecte communicent. Quin absentia longior, non modo perfectam bonorum communicationem amicis adimit, verum etiam debilitat actus amationis, & beneuolentiæ, quos interea necesse est esse remissiores, & rariores. Dum enim diutius absunt, possunt recta ratione atque consilio conuiuere cum aliis, nouosque sibi amicos comparare. Nouus autem ille conuictus prioris memoriam, si minus oblitterat, certè concutit atque debilitat. Nam, vt dicitur 10 lib. 10. vehementissima delectatio quæ de vna re capitur, impedit quominus alia de re noua delectatio capiatur. Quamuis igitur in absentia quoque habitus amicitiæ permaneat, non remanet tamen actus, nisi rarus, & imbecillus. Atque id demum est, quod significat Aristoteles iis verbis. Quemadmodum in virtutibus, hi quidem secundum habitum, hi autem secundum actum boni dicuntur, sic in amicitia hi quidem conuiuentes mutuo gaudent, sibique tribuunt bona, hi autem vel dormientes, vel locis separati non agunt quid, sed se habent velut actiuos amicè. Loca enim non amicitiam dissoluunt, sed actum.

Argumentationes initio contra propositæ, sunt iam ex dictis euersæ. Diximus enim, haud fuisse consilium Aristoteli cum immobilem

faceret amicitiam, affirmare non posse corrumpi. Multis enim definit modis, vt demonstrauimus, sed illud contendere, inter morum habitus amicitiam, honestatis contractam gratia, diuturniorem esse, perseuerantioremque quam cæteros. Itaque tum etiam cum possumus amicitiam, quæ solum significat habitum ipsum intimum, non desinere, haud volumus non posse corrumpi, sed corrumpi difficilius, quam habitus cæteros. Sunt enim causæ plurimæ, quibus corrumpi queat, illæque nominatim ipsæ, quibus aliæ quoque corrumpuntur virtutes, & habitus. Quin id quoque monendum hic est, cum diximus, eas amicitiæ corrumpendæ causas, quas enumerauimus, & confutauimus, habitum ipsum amicitiæ vel actum amoris non posse corrumpere, non aliud quicquam voluisse nos dicere, quam exiguam ac prope nullam habere vim ad corrumpendum. Absentia verò quid quantumve possit, est dictum. Item de dictum de senectute; quæ vt tollere conuictum cum amico æqualem, & perfectam externorum bonorum communicationem possit, non impedit tamen alios effectus amicitiæ priores & meliores, cuiusmodi sunt beneuolentiæ actus & amoris. Senes enim, si in amicitia virtutem intueantur ipsam, quam sæpe significat amicitiæ nomen, dici debent in amicitia firmiores, quam iuuenes. Denique cum de amicitia est sermo, videndum est, num de amicitia sermo fit, quæ numeris absoluitur omnibus, hoc est ipso quoque conuictu assiduo, & æquali inter amicos, ipsaque bonorum externorum communicatione, quæ cernitur inter vtrosque; an de illa; quæ solum habet beneuolentiam mutuam, qua prosequitur amicus amicum ipsius gratia; nec de conuictu æquali, aliaue bonorum communicatione laborat; cuiusmodi est amicitia, quæ in bonis viris, & virtute præditis cernitur. Prior illa, quæ conuictum æqualem, bonorumque communicationem tantopere postulat, vt absque his appendicibus esse nolit, ipsis submotis facile desinit: hæc autem, quæ accessiones illas atque additamenta negligit, haud facili negotio tollitur, sed ita permanet, perduratque, vt quamquam simpliciter absoluteque non sit immutabilis, immobilis tamen, atque immutabilis esse dicatur.

QVÆSTIO IV. IN CAP. IV. LIBRI VIII.

An amicitia boni iucundi, verius dici videatur amicitia, quàm ea, quæ boni vtilis est.

ID quærere placet, quia Aristoteles supra posuit, amicitias illas duas imperfectas ab vtilitate natas, & iucunditate, simpliciter & propriè non esse amicitias, sed dici tamen amicitias ideo, quod similes aliquo modo sint illi perfectæ, quæ tota refertur ad honestatem. Iure igitur id quærendum existimauimus, vtranam ex ipsis amicitiæ perfectæ similior sit, veriusque appellari amicitia debeat.

Sunt qui amicitiam ab vtilitate profectam anteponendam putant, & perfectæ similiorem faciunt. Idque disserendo sic ostendunt. Illa est verior amicitia, & perfectæ similior, quæ se magis cum virtute conciliat. Minus enim abest à perfecta, quæ vel virtus est, vel virtuti similis, vt loquitur Aristoteles. Sed amicitia ab vtilitate profecta magis se cum virtute conciliat, quam quæ nascitur à voluptate. Quippe delectationes corporis bonum virtutis impediunt, & felicitatem hominis. Vtilia verò bona præsidia virtutis, & instrumenta sunt, ornantque, ac decorant plurimum humanam felicitatem, vt in primo libro docuimus. quo loco id etiam commemorare oportet, quod docet Auerr. in prologo ad octauum Physicorum. Ait enim, philosophos, hoc est bonos, & moderatos viros abstinentes esse, ac per abstinentiam fieri philosophos. Cum enim probè norint corporis voluptates, & non esse necessarias, & obesse animo, ac virtuti, eas à se abigunt, & repudiant funditus. Bona autem vtilia quoniam degendæ vitæ necessaria sunt, & humanæ felicitati conducunt ad præsidium & ornamentum, à Philosophis & viris beatis non repudiantur, sed probantur & admittuntur velut instrumenta, & ornamenta felicitatis. Deinde. Illa est verior amicitia, quæ magis permanet, & diuturnior est. Est enim amicitiæ veræ perfectæque similior: Sed amicitia, quæ ducitur vtilitate, permanet magis & diuturnior est: quia congruit senibus, atque adeò ad senectutem ipsam vsque perdurat. Senes quippe remisso iam calore, fractisque spiritibus, voluptates haud persequuntur, & bonum iucundum, sed vtilitatem, & quod tuendæ vitæ commodum est. Propterea nimirum auatiores semper fiunt, & quo minus superest vitæ, hoc magis ampliusque viaticum postulant. Amicitia verò quæ refertur ad voluptatem, longe minus permanet, & breuior est; quia propria iuuenum est, vt ait Aristot. & vna cum iuuentute cito dilabitur.

Preterea. Amicitia illa diuturnior est & durabilior, quæ intuetur, & sequitur id, quod est minus mutabile. Bonum autem vtile, minus est mutabile, quàm iucundum. In qualibet enim ætatis, & vitæ parte, eadem prorsus sunt nobis vtilia, pecunia, vestes, agri, domus. Iucunda verò, alia huic ætati sunt, alteri alia: cum iuuenes choreis delectentur & ludis, quibus senes non oblectantur. Quam sanè rationem expressit Aristot. cum dixit. Iuuenum autem amicitia propter iucundum videtur esse. Ætate verò crescente, iam iucunda sunt alia. Ac propterea citò fiunt amici, ac citò desinunt. Simul enim cum iucundo amicitia præterit. Denique amicitia quæ propter voluptatem est, affectu ducitur animi citissimè mutabili, quod docuit his verbis Aristot. Iuuenum autem amicitia propter delectationem videtur esse. Secundum affectum enim ipsi viuunt. Eiusmodi verò delectationis velox est transmutatio Id autem quod ab eiusmodi proficiscitur & ducitur affectu cuius velox transmutatio sit, facilisque mutatio, non potest esse diuturnum. Hæc isti sic disputant.

Sed Aristoteles alio modo ratiocinatur, & ita statuit, amicitiam ob voluptatem esse veriorem,

veriorem, & illi, quæ propter honestum est, similiorem. Idque rationibus hisce conatur ostendere. Illa magis est amicitia dicenda & putanda verior, quæ liberalior est. Videtur enim amicitiæ perfectæ similior, cum à liberalitatis virtute velum notam insignem & commendationem habeat. Sed amicitia propter delectationem contracta, est liberalior: cum ij, qui voluptatem venantur corporis, non liberales modo sint, sed profusi etiam interdum, ac prodigi. Amicitia verò quæ spectat vtilitatem, auarior est; cum ij, qui solum vtilia consectantur, non modo liberales non sint, sed parcitatem potius turpem, ac sordes ament. Quæ quidem ratio ita vim habet, si hanc amicitiam non tam veram, quàm adumbratam habere liberalitatem intelligamus. Neq; enim qui delectationes ab amicitia petit, & sumptus propterea facit, vere liberalis est appellandus, nisi enim delectationes honestas expetit, & cum hæc amicitia voluptatis, est etiam coniuncta cum illa, quæ sequitur honestatem. Aristoteles enim de illa loquitur amicitia voluptatis, quæ ab honestatis amicitia longe secernitur. Aliam ex Aristotele rationem ducere possumus huiusmodi. Illa est amicitia potior, & melior, quam expetunt, quæruntque viri boni, & beati. At boni viri beatique delectationem ex amicitia petunt, non vtilitatem: sic enim id monstrat Aristoteles. Et beati quidem, inquit, vtilibus nihil indigent, sed iucundis indigent: conuiuere enim cum aliquibus volunt, & res tristes exiguo tempore ferunt: propterea iucundos amicos quærunt. Ad quas Aristotelis rationes accedere possit hæc vltima. Amicitia diuturnior, ac durabilior est haud dubiè melior, & amicitiæ perfectæ similior, vt dictum est sæpius. Sed amicitia, quæ propter voluptatem est, diuturnior etiam, & durabilior est. Amicitiæ quippe inter patrem, ac filium, aut inter fratres, vniuersíque inter Conuictores delectationis causa retinentur, & sunt, quæ tamen maximè diuturnæ, ac durabiles sunt. Quamquam enim ipsa etiam vtilitas coniungere ac retinere videtur illas amicitias propinquorum, principem tamen in iis locum obtinet delectatio.

Animaduertendum diligentius hîc est quod supra leuiter attigimus, hoc est, disputationem hanc esse de amicitiis illis propter voluptatem, ac propter vtilitatem, quæ ab honesto separantur. Diximus enim alibi, fieri posse, vt delectatio & vtilitas ad honestatem referantur ab eo, qui ob vtilitatem, vel voluptatem amicus est. Tunc autem eiusmodi amicitia non est simpliciter ob vtilitatem ac delectationem, sed ob honestum aliquod bonum vtilitate vel voluptate parandum, siue cum vtilitate ac delectatione coniunctum. Itaque nulla hîc est quæstio de amicitia, quæ voluptatem, atque vtilitatem quærit ad opera virtutum efficienda; sed de illa, quæ separatim electeque, ac propriè ad delectationes corporis ac diuitias, vel adipiscendas, vel augendas tota refertur, nec de virtute, vel honestate cogitat aliquid.

Animaduertendum iterum est; in amicitia mutuam quidem esse delectationem, amicosq; inter se esse alterum alteri iucundum. Sed tamen haud vno modo alter alteri iucundus est, sed omnino dupliciter. Nam iucunditas illa mutua, vel nascitur ex conuenientia, quæ est inter ipsos partim in natura posita, partim in more; vel ex eo, quòd alter alteri præbeat, exhibeatque aliquid, quod ei placere & gratum esse intelligit. Primo quidem modo, atque ex primo fonte fiunt amici multiplices pro multiplici inter ipsos conuenientia in natura vel in more constituta. Huiusmodi nimirum consanguinei sunt, & propinqui summa inter se amicitia coniuncti ob naturalem, quam in sanguine conuenientiam habent. Hoc eodem modo efficiuntur amici ciues & oppidani, propter conuenientiam loci, vbi nati educatique sunt. Locus enim est naturale principium generationis haud pene minus, quam pater, vt Porphyrius ait. Eodemque modo conciliantur amicitiâ conuictores propter diuturnam in alimento, & contubernio, moribusque conuenientiam. Quæ quidem amicitiæ singulæ præcipuè, atque in primis delectationes expetunt, & inueniunt, tametsi etiam vtilitas interdum se vna permisceat, & voluptati quasi pedissequam, & comitem addat. Delectatio quippe nascitur ex coniunctione rei conuenientis: adeoque fit, vt homines, quos diximus, non possint non delectari, cum videant se cum re conueniente coniunctos, etiamsi nulla exinde prouenirет vtilitas. Conuenientia igitur, & similitudo, siue naturæ, siue moris, est prima causa eius delectationis quæ petitur ex hac amicitia. Altera causa posita est in eo, quod aliquid nobis vehementer optatum exhibeatur, aut exhibendum putemus ab eo, quem amamus, etsi is nullam nobiscum, neque naturæ conuenientiam, neque morum similitudinem habeat. Hæc enim amicitia est eiusmodi, vt sæpe cernatur etiam inter dissimiles. Senes videlicet ex hoc genere illi sunt in Comœdiis puellarum amatores, & iuuenes amátes histrionum & ludionum, & diuites parasitis, & scurris iucundè, & cum delectatione operam dantes, aliique longe plurimi, quorum amicitia voluptatem petit ex dissimilibus, atque in natura conditionisve vllius genere minimè conuenientibus. Hæc partitio distinctioq; causarum, ex quibus oblectatio nascitur amicitiæ, pertinet eò, vt videamus, quænam ex ipsis sit diuturnior, & durabilior. Dicimus adeo, primam illâ delectationis causam in naturæ, morisq; conuenientia positam esse diuturniorem, quàm secundâ in nulla sitam similitudine, vel conuenientia naturæ, sed in eorum libidine ac mollitudine animi, qui sic amant. Illa enim, quia fundamentum obtinet in natura, moribusq; conuenientibus, & similibus, durabilis est, ac diuturna; hæc autem leuior est, & fluxa, facileque mutabilis, quia pro firmamento naturam non habet, quæ stabilis est, aut moris habitum, qui altera natura dicitur, sed libidinem, & cupiditatem sentientis animæ, quæ celerrimè præterit, & mutatur in horas. Qui enim hoc amicitiæ genere diligit, nunc vnum, nunc alium diligit mutaturq; frequenter pro cupiditatis ipsa mutatione, quæ sæpe ac frequenter accidit. Quæ quoniam ita

sunt, cum quærimus an amicitia propter voluptatem sit ea melior, & potior, quæ propter vtilitatem est, illud etiam quærere possumus: num in ipsa quoque amicitia, quæ propter voluptatem est, illa sit melior pars, quæ caussam delectationis in naturæ, morisque conuenientia constitutam habet, an ea, quæ voluptatem extrinsecus accidentem expetit ab iis etiam, quibuscum nulla naturæ, morisve conuenientia sit. Quæstionem vtramque duabus nos Positionibus ita dirimimus.

Prima Positio. Amicitia quæ propter solam delectationem est, vniuersim, & plerumque melior est, quam quæ propter solam vtilitatem suscipitur, & retinetur. Idque primum ostenditur ex ducta ratione à bono amabili. Amicitia quippe illa videtur esse melior, quæ boni amabilis est potioris & melioris. Quæ verò propter delectationem est, bonum expetit amabile potius, & melius; contraque illa, quæ est propter vtilitatem, bonum appetit amabile deterius, ac posterius. Bonum enim vtile, qua parte solum est vtile, nihil habet amabilis, quod propter aliud non sit, & aliò referatur, hoc est ad finem. Bonum autem iucundum potest expeti per se, nec habet necesse aliò referri sicut bonum vtile, quod necessariò refertur ad aliud, quò ex sua ipsius natura referendum est. Quamquam enim ipsum quoque iucundum bonum potest aliò destinari ab animo, tamen id necesse non habet, ac potest etiam non destinari. Bonum vero vtile, cuiusmodi pecunia est, agri fructuosi, ac domus, quis appetat tamquam per se, ac non propter vsum? Rectè quippe decreuit Aristot. in libro primo, eos peccasse leuius, qui beatitudinem in voluptate posuerunt, quam qui sitam voluerunt in vtilitate, vel bono vtili, qualis est pecunia & diuitiæ. Voluptas enim ab aliquibus expetitur per se, vtilitas à nemine. Cum igitur hoc ita sit, sequitur, amicitiam propter delectationem esse meliorem ea, quæ propter vtilitatem est; quia delectatio est ex illo bonorum genere, quæ possunt expeti per se; vtilitas autem siue bonum vtile expeti per se nullo modo potest: id enim quod est vtile, ad aliquid vtile, & conducibile debet esse: sed quod est iucundum haud necesse est propter aliud esse iucundum: satis quippe iucundo est, si alicui iucundum sit. Secunda ratio, quæ idem ostendat, ab ipso petitur amante. Duo enim in qualibet amicitia sunt, amabile bonum, & is, qui bonum amabile diligit. A diligente igitur & amante sic ducitur ratio. Melior est amicitia, quæ nascitur à natura, atque in natura firmamentum habet, quam quæ ab indigentia nascitur, atque ipsa etiam alitur indigentia. Nemo enim quærit vtile nisi propter ea, quòd eius indigeat, vel re ipsa, & vere, vel ex animi deceptione sic opinantis. Quin ipsa cupiditas indigentia quædam est; cum qui cupit, indigere se fateatur ea re, quam concupiscit. Rectè adeò Seneca, Non est pauper, inquit, qui parum habet, sed qui plus cupit. Quare Aristoteles ipse in primo Rhetoricorum ipsos quoque diuites indigentes facit, quia plusquàm habent, concupiscunt. Duobus, inquit, modis indigentes dicuntur, vel rerum necessariarum, quales sunt mendici, & pauperes, vel rerum exsuperantium, quales sunt diuites, Hæc Aristot. Itaque adeò verum est amicitiam propter vtilitatem ab indigentia nasci, atque indigentia niti, vt ipsi quoque diuites cum sic amant, ob indigentiam ament. Indigentia verò imperfectio est. At delectatio quamquam ipsa etiam est interdum imperfectæ naturæ, plerumque tamen est perfectæ, vt docuit Aristot. in lib 7. affirmans a beatis non vtiles amicos expeti velle, sed iucundos: beati verò perfecti sunt. Præterea. Illa est amicitia melior & potior, in qua minus accidunt criminationes, aut accusationes & querimoniæ. Ex his enim facile gignitur odium, quo veluti veneno omnis extinguitur amicitia. Sed hæc in amicitia, quæ propter delectationem est, accidunt minus, quà in ea quæ propter vtilitatem amat, quod dilertè confirmat Aristoteles in hoc eodem libro iis verbis. Gignuntur autem accusationes, & querelæ in ea, quæ secundùm vtile amicitia est, vel sola, vel maximè &c Ex quo etiam illa subnascitur ratio, à diuturnitate petita. Illa enim amicitia debet existimari melior, quæ diuturnior est: diuturnior autem ea est, in qua minores, & rariores expostulationes sunt, & quæ bonum diligit mutationi minus obnoxium. Sed in ea, quæ ob delectationem est, longe minores, & rariores accusationes sunt, & bonum diligitur minus expositum varianti fortunæ, minusque mutabile. Nihil enim opibus, aliisq; fortunæ bonis est mutabilius.

Secunda Positio. Amicitiæ illæ duæ, quæ propter delectationem sunt, ita se habent, vt vtraque parum durabilis, & diuturna sit. Quamquam enim, vt vniuersim diximus, amicitia in delectatione fundata & posita, est melior, & diuturnior illa, quæ sequitur vtile, collata tamen cum perfecta, hoc est cum honestatis & virtutis amicitia (quæ bona sic est & ita diuturna, vt dicatur immutabilis) longe deterior sit, minimeque durabilis, ac diuturna. Quod si tamen inter se conferendæ sint, ea, quæ delectationem habet à naturæ conuenientia, vel more manantem, existimari debet melior, & durabilior, quàm quæ delectationem habet accidentem extrinsecus ab iis, qui se ad alium oblectandum exhibent, voluntate potius ita iubente, quam impellente natura; cum sæpe huiusmodi delectationes hauriantur ex iis, qui nullam habent naturæ morisve conuenientiam, & similitudinem cum illis, quos delectationibus afficiunt. Quæ caussa est, vt in huiusmodi amicitia creberrimæ cernantur mutationes, & vicissitudines innumerabiles.

CAPVT V. LIB. VIII.

DE CONVICTV, ET CONSVETVDINE AMICORVM.

SVMMA.

Amicitiæ proprium effectum esse conuictum eorum, qui ad ipsum idonei sunt, eandemque amicitiam non affectum esse, sed habitum.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Quisnam sit amicitiæ maximè proprius actus.*
2. *Quinam ad amicitiam apti non sint, quiuè maximè sint.*
3. *Amicitia non est actus, affectusue, sed habitus.*

PARS I. CAP. V. LIB. VIII.

ὩΣπερ δ' ἐπὶ τῶν ἀρετῶν, οἱ μὲν, καθ' ἕξιν· οἱ δ' κατ' ἐνέργειαν ἀγαθοὶ λέγονται, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας. οἱ μὲν γὰρ συζῶντες, χαίρουσιν ἀλλήλοις, καὶ πορίζουσι τ' ἀγαθά· οἱ δὲ καθεύδοντες, ἢ κεχωρισμένοι τοῖς τόποις οὐκ ἐνεργοῦσι μὲν, οὕτω δ' ἔχουσιν, ὥστε φιλικῶς ἐνεργεῖν· οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἁπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν.

Sicut autem in virtutibus, hi quidem secundùm habitum; hi verò secundùm actionem boni dicuntur, ita etiam in amicitia. Aliqui enim vnà conuiuentes delectantur inter se mutuò, & suppeditant bona: alij verò dormientes, aut seiuncti locis non agunt quidem, sed ita se habent, vt agere queant amicè: Nam loca non dissoluunt amicitiam simpliciter, sed actionem.

EXPLANATIO.



ACTVM amicitiæ proprium, functionemque muneris, quæ cernitur in amicitia, quique sint ad eum idonei, factique, nunc explicat in hoc Capite, quod tribus distingui partibus potest, vt indicauimus. In quarum prima, sic penè disserit. Idem in amicitia fit, quod in virtutibus vsu-venire, ac fieri cernimus. In virtutibus autem illud in primis, ac maximè videmus accidere, vt quidam habitu solum, quidam actu & opere temperantes, ac fortes sint. Idem, inquam, euenit in amicitia: quia nonnulli amicorum vnà viuentes eo conuictu, & consuetudine gaudent ac perfruuntur, possuntque amicis quà consilio, quà subsidio, & re: nonnulli verò cessantes ipsi quidem, ac dormientes, aut magnis locorum interuallis inter se disiuncti, nihil huiuscemodi gerunt, nec quicquam agunt, cuius causa dicantur amici actu & opere, vel amicè agere, sed tamen animo sic affecti paratiq; sunt, vt omni amicorum officio fungi possint, modò tollatur impedimentum; cuiusmodi somnus est, & locorum distantia: quæ quidem non omnino soluit, neque prorsus corrumpit amicitiam, sed eius vsum interrumpit ac munera. Diuisio igitur hæc est amicitiæ, amicorumve bipartita, in eos, qui habitu ac possessione, & in eos qui vsu & actione sunt amici, quemadmodum boni, & virtute præditi, partim habitu boni sunt, partim vsu, & actione, quod in primo libro est accuratius explicatum; vbi dictum est, beatitudinem in virtutis, non quidem habitu, sed vsu, atque actione consistere. Idemque de disciplinis, ac scientiis est expositum in lib. 7. quæ partim habitu, partim actu, vel vsu dicuntur esse. Multarum quippe rerum communis hæc partitio est. Itaque huiusce partis hæc summa est, amicos alios esse vsu, & actu, alios habitu:

vsu & actione amicos eos esse, inter quos vicissitudo fit officiorum, conuictus & consuetudo iucunda: amicos autem habitu esse eos, qui ad actum ipsum & vsum, hoc est ad omnia ipsius amicitiæ obeunda officia instructi sint, & parati: quæ præparatio animi in ipsis quoque dormientibus est.

PARS II. CAP. V. LIB. VIII.

Ἐὰν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν. ὅθεν εἴρηται· πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν. οὐ φαίνονται δ' οὔθ' οἱ πρεσβῦται· οὔθ' οἱ στρυφνοὶ, φιλικοὶ εἶναι· βραχὺ γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸ τῆς ἡδονῆς. οὐδεὶς δὲ δύναται συνημερεύειν τῷ λυπηρῷ, οὐδὲ τῷ μὴ ἡδεῖ. μάλιστα γὰρ ἡ φύσις φαίνεται τὸ μὲν λυπηρὸν φεύγειν, ἐφίεσθαι δὲ τοῦ ἡδέος. οἱ δ' ἀποδεχόμενοι ἀλλήλους, μὴ συζῶντες δὲ, εὔνοις ἐοίκασι μᾶλλον, ἢ φίλοις· οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων, ὡς τὸ συζῆν. ὠφελείας μὲν γὰρ οἱ ἐνδεεῖς ὀρέγονται· συνημερεύειν δὲ καὶ οἱ μακάριοι. μονώταις μὲν γὰρ εἶναι τούτοις ἥκιστα προσήκει. συνδιάγειν δὲ μετ' ἀλλήλων οὐκ ἔστι, μὴ ἡδεῖς ὄντας· μηδὲ χαίροντας τοῖς αὐτοῖς, ὅπερ ἡ ἑταιρικὴ δοκεῖ ἔχειν. μάλιστα μὲν οὖν ἐστὶ φιλία ἡ τῶν ἀγαθῶν, καθάπερ πολλάκις εἴρηται· δοκεῖ γὰρ φιλητὸν, καὶ αἱρετὸν τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν, ἢ ἡδύ· ἑκάστῳ δὲ τὸ αὑτῷ τοιοῦτον· ὁ δ' ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ δι' ἄμφω ταῦτα.

Si vero diuturna absentia fuerit, etiam amicitiæ videtur obliuionem efficere. Vnde dictum est: Multas amicitias taciturnitas dissoluit. Non videntur autem, neque senes, neque austeri ad amicitiam apti esse: breue enim quiddam in ipsis est iucunditatis. Nemo autem versari potest cum molesto, neque cum iniucundo. Maximè quippe natura videtur molestum fugere, appetere vero iucundum. Qui autem se mutuò recipiunt, non tamen vnà conuiuunt, beneuolis similes magis sunt, quam amicis: nihil enim ita est amicorum, sicut conuiuere: vtilitatem namque indigentes appetunt, conuiuere autem etiam beati. Solitarijs enim esse his minime conuenit: degere autem simul haud licet, nisi iucundi sint, & nisi delectentur iisdem: id quod socialis vita videtur habere. Maxime igitur est amicitia bonorum quemadmodum sæpius dictum est. Videtur enim amabile, & optabile quod simpliciter est bonum, aut iucundum, vnicuique verò quod ipsi est tale. Bonus autem bono ob vtraque hæc.

EXPLANATIO.



IGRESSIO quædam est hæc ab eo, quod postremo dixerat, absentiam amicorum locorumque distantiam posse quidem ipsius amicitiæ actum impedire, habitum verò dissoluere non posse. Hinc, inquam, digressus Aristot. enumerat plures causas, quæ dissoluere tamen amicitiam possint. Ac primo quidem inter eas diuturnam absentiam ponit per correctionem. Cum enim dixisset ab absentia, locorumque distantia non solui amicitiã, sed actionem, quasi corrigens quod ita dixerat, id subiungit, excipiendam esse absentiam longiorem, & diuturnam qua fieri possit, vt ipse etiam corrumpatur habitus, dum torpet diutius, & extinguitur actio. Quod si diuturna, & longior, inquit, absentia fuerit, fieri potest, vt amicitiæ inde nascatur obliuio, & mutua illa beneuolentia funditus extinguatur, sicut ex peruagata illa sententia, vel prouerbio confirmari potest, quo monemur, vel ex eo, quod amici non sa[l]utentur & appellentur, haud rarò factum esse, vt dissoluta sit, & pessum ierit amicitia. Prouerbium autem ipsum hoc versu continetur Heroico.

Πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν.

Multas amicitias silentium diremit, quippe dici Latinè potest ἀπροσηγορία, vt eam vertit Argyropylus, taciturnitas; sed non omnino bene, nec satis ad sententiam accom-

modatè. Eſt enim ἀπροσηγορία non modo ſilentium vniuersè, ſed illud nominatim quo quis non appellat, & ſalutat amicum: hoc autem vno verbo reddi Latinè non poteſt; & ex inopia dicendum communi nomine ſilentium eſt. Hinc enim extitit varius multorum labor, qui Græcum hunc verſum reddere Latinis non modo verbis ſunt conati, ſed numeris.

Plurium amicitias ſoluere ſilentia ruptas,
Neglectum alloquium multos disiunxit amicos,
Tollit amicitias multas affatus ademptus.

Laudantur apud Athenæum in lib.5. verſus huic prouerbio ſimiles ex ignoto Poëta, quibus ſignificatur, eſſe frequentandas amicorum menſas, & conuiuia, ad ipſius amicitiæ memoriam fouendam & retinendam.

Οὐ χρὴ συμποσίοισι φίλους ἀπέχεσθαι ἑταίρους
Δηρὸν· ἀνάμνησις δὲ πέλει χαρίεσσα αὕτη.

Qui verſus à quodam Latinè redditi in hanc ſententiam ſunt:

Non diu amicorum menſis docet abſtinuiſſe,
Quippe animi memoris res hæc renouatio bella eſt.

Adagiorum collector huic etiam prouerbio ſimile putat illud Alphij Fœneratoris apud Columellam, Bona nomina mala fiunt, ſi numquam interpelles. Debitores quippe Iuriſconſultorum more vocauit nomina, & interpellare dixit quod eſt debitum identidem, ac ſubinde repoſcere. Quemadmodum ergo debitores boni, mali fiunt, niſi ſæpius interpellentur, & ab ipſis ſubinde debitum repoſcatur, ſic amici, niſi frequenter appellentur, & ſalutentur, & cum ipſis vſus, & conuictus habeatur, obliuiſcuntur amicitiæ, nec officiis amplius funguntur iis, quibus animorum illa coniunctio tenebatur. Monet adeò ſapienter Heſiodus, eſſe vicinos potiſſimum ad conuiuium inuitandos, vt ea frequentatione & communicatione menſæ alatur, & conſeruetur amicitia, quam vicinitas ipſa conciliauit. Terentianus enim ille Chremes in prima potiſſimaque amicitiæ parte, cauſaque vicinitatem conſtituit.

Sed concordiam hîc requirat aliquis cum iis, quæ in quæſtionibus proximis ſæpe diſſeruimus & contendimus. Diximus enim, amicitiam ſic eſſe conſtantem, vt ne ipſa quidem abſentia, locorumque diſtantia poſſit obliterari quod ita verum putauit Athenæus, vt ſententiam huic aduerſantem inimicam humano generi dixerit. Cum enim commemoraſſet prouerbium huiuſmodi. μακρὰν φίλοι ναίοντες, οὐκ εἰσὶ φίλοι: Amici, qui procul ſunt, non ſunt amici, ſubiunxit hanc paræmiam μισανθρωπότατην, hoc eſt, inhumaniſſimam eſſe, & prolatam ab aliquo, qui genus hominum haberet odio, cum abſentium amicorum obliterare memoriam doceat; quam etiam inter abſentes oporteat vigentem, atque illibatam eſſe. Sed nos meminiſſe debemus, ea, quæ de ſtabili etiam inter abſentes amicitia diximus, dixiſſe de perfecta illa, primariaque amicitiæ forma, quæ ſtabilitatem ſuam & firmitatem obtinet in honeſtate. Hic autem nõ de eiuſmodi amicitia ſermo nominatim eſt, ſed de communi, quæ continet etiam imperfectam inter eos qui virtute perfecti confirmatique non ſunt. Ea enim ſtabilis eſt, & in ipſam conuenit illud à Thalete pronunciatum: Amicitiam eſſe animorum coniunctionem, quã non dirimit locus. Hæc autem altera eſt fluxa, & facile mobilis, quia non tam virtute, quàm delectatione, vel vtilitate nititur. Itaque præclarè quæſtionem hanc omnem dirimit & profligat Iſocrates in Orat. ad Demonicum, rem dubiam & perplexam partite diſtinguens. Ait enim, inter gregarios, ac ſapientes homines id eſſe diſcriminis à vitæ conſuetudine poſitum, quod illi præſentes tantum amicos obſeruent, hi etiam venerentur & colant abſentes. Quin illud quoque ſubiungit, improborum familiaritatem pet exiguo tempore, ac locorum mutatione facile diſſolui, proborum amicitiam ne omnibus quidem ſæculis delere poſſe. Nimirum illam ſ[illegible]is expreſſit coloribus Propertius, cum de ſe cecinit:

Vnam erit auxilium deſertis Cynthia terris,
Quantum oculis, animo tam procul ibit amor.

Quæ tametſi verè dicuntur, eſt tamen illud quoque veriſſimum, abſentes amicos etiam bonos, & conſtantes priuari plurimis amicitiæ fructibus ob abſentiam, ac ſi diutius abſint, nec amicitiam aliquo genere officiorum excolant è longinquo, ipſa etiam amicitia ſpoliari. Habitus enim operum exercitatione & conſuetudine parti, eorumdem frequentatione, & exercitatione operum retinentur: cum opera, & exer-

citationes causæ sint, cur habitus non gignantur modò, sed conseruentur. Quapropter amici sapientes ac boni locorum longinquitate distracti confugiunt ad officium literarum, quo solo ait Turpilius Comicus apud D. Hieron. in epist. ad Nitiam, absentes amicos pene coniungi.

Non videntur autem neque senes, &c.] Digressus Aristoteles, vt supra dixi, ad amicitiæ dissoluendæ commemorandas causas, prima iam demonstrata, quæ amicorum absentia, & locorum distantia est, pergit nunc aliam exponere, quam in ætate ponit, hoc est in senectute, atque in seueritate, vel austeritate, & acerbitate morum. Ait quippe, senes, & austeros, siue acerbos homines amicitiæ colendæ non esse idoneos: sic enim reddere Latine oportet φιλικὸς, quos vetus Interpres vertit amatiuos; nos dicere possumus ad amicitiam factos aptosve. Causam verò cur apti non sint, eam esse confirmat, quòd in ipsis parum suauitatis sit, tristitiæ plurimum. Nemo autem, inquit, totos exigere dies potest cum tristi, atque iniucundo viro, qualis est senex, aut cum eo, qui dolorem aliquem nobis inurat, cuiusmodi est acerbus, & austerus. Natura quippe quod molestum est, defugit, nec molestum solum, sed etiam iniucundum, atque insuaue, nec aliquid appetere potest quod aspersum aliqua suauitate non sit. Experimento verum id esse comperimus, idemque legimus apud Ciceronem his verbis expressum. Accedat huc suauitas quædam oportet sermonum, atque morum, haud quaquam mediocre condimentum amicitiæ: tristitia autem & in omni re seueritas absit. Habet illa quidem grauitatem, sed amicitia remissior esse debet, & liberior, & dulcior, & ad omnem comitatem, facilitatemque procliuior. Id videlicet causæ fuit, cur Plato in Syracusano Dione, quem vnice diligebat, emendare conaretur hanc indolem, & ingenium triste, quod in epistolis eius est: volebat enim eum ad amicitiam aptiorem, magisque ad res in ciuili societate gerendas idoneum. Itaque tota hæc differendi ratio breuius concludi, comprehendique sic potest. Qui ad conuictum, & consuetudinem habendam cum aliis apti non sunt, ne ad amicitiam quidem idonei sunt; cum ad actum & opus amicitiæ maximè proprium apti non sint: actus quippe summè proprius amicitiæ, conuictus est, & consuetudo, vt docebit amplius in cap. proximo, & in lib. 9. cap. 9. & vlt. vbi causas etiam huius rei producit varias. Sed neque senes, neque seueri, & tristes apti sunt ad conuiuendum cum aliis: quia nulla delectatione afficiunt eos, quibuscum versantur, & viuunt, sed contristant potius, & mœrore conficiunt. Igitur ad amicitiam senes, austerique apti non sunt. Cæterum hæc accipienda sic sunt, vt plerumque sic esse & fieri putentur. Interdum enim senes etiam reperias aliquos affatu suaues, & iucundis moribus præditos: sed quod rarò fit, vix vmquàm fieri iudicatur. Quia tamen dicere posset aliquis, esse quosdam, in quibus amicitiæ summæ clarissima cernantur indicia, qui tamen aliqua ex causa rationi consentanea, cum amico non conuiuunt, neque vitæ societatem habent, id quoque prospiciens ait, eiusmodi homines amicos proprie dici non posse, sed beneuolos inter se vsque adeo amicitia vera & propria postulat conuictum per aliquod saltem tempus assiduum & æqualem. Atque, vt planius intelligamus, animoque consignemus altius, actum amicitiæ maximè proprium, eiusdemque velut insignem notam & characterem esse conuictum, demonstrat id iterum, docta ratione à beatis viris hoc modo. Ille actus amicitiæ, quem omnes expetunt amici, qualibet in fortuna positi, siue misera, siue secunda, esse videtur eiusdem amicitiæ maxime proprius. Actus autem amicitiæ, quem amici quauis in fortuna constituti expetunt, ac volunt omnes, est conuiuere, & consuetudine amicorum vti. Duo enim actus, effectusque sunt amicitiæ præcipui, sicut diximus alibi; conuiuere, & bona vel tribuere, vel accipere ab amico. Secundum hunc actum, effectumque non expetunt omnes, sed solum indigentes. Qui enim mutuò non modo sibi tribuunt bona, sed mutuo quoque recipiunt, eorum profectò bonorum sunt indigentes. Priorem autem illum actum in conuictu positum & vitæ ratione communi, æqualique appetunt & quærunt amici omnes, quantumuis opulenti, cunctisque referti corporis & fortunæ bonis, quantumuis beati. Non enim beati solitarij volunt esse, nec se beatos in solitudine putant, sed cæteris bonis minime contenti, societatem, & conuictum præterea cupiunt. Igitur actus, aut effectus amicitiæ primarius est conuictus. Cum igitur austeri, ac senes ad conuictum apti non sint, ne ad amicitiã quidem ipsam idonei sunt. Duo tamen hîc animaduertenda sunt, vt vis argumentationis valida & conficiens esse intelligatur. Primũ est, conuiuere, siue conuictum esse quidem actum amicitiæ primariũ, & principem & maxime proprium,

sed solum inter actus externos: inter actus autem intimos amicitiæ, qui meliores sunt, maximè proprium & primarium actum esse ipsam beneuolentiam vel bene velle, aut amare. Ab hoc enim oriuntur externi, qui in conuictu ac bonorum communicatione cernuntur. Itaq; Aristotelis ratio sic vincit, si cum actũ maxime proprium esse conuictum dicit, maximè proprium, & primũ esse ponat inter externos. Secundũ est: conuictum qui inter externos actus, vt diximus, est amicitiæ maxime proprius, non esse tantummodo positum in habitatione mensaque communi; hoc enim modo ipsa quoque pecora in eodem agro, pratove conuiuunt; sed in animorum communicatione, quæ sermonis vi, & beneficio fit: adeoque cum Aristoteles ait, conuictum esse maximè proprium actum, aut effectum amicitiæ, non eum significare conuictum, qui esse potest etiam inter eos, qui amicitia iuncti non sunt, sed illum in sermonum consiliorumque communicatione positum, qui nisi inter amicos haberi & esse non potest.

Maximè igitur amicitia bonorum &c.] Ex iis quæ disseruit de causis amicitiæ corrumpendæ vult hic intelligi quod sæpe supra iam dixit; proborum hominum amicitiam solam esse maximè optabilem, & expetendam. Corrumpuntur enim facile amicitiæ vulgares & imperfectæ, plurimasque interitus sui causas habent. Sed perfecta illa, quæ bonorum hominum est, vel non interit, vel difficile soluitur, & pauciores interitus sui causas habet. Rationes etiam, expositas alibi hic rursus exponit, cur omnium maximè sit optabilis hæc amicitia. Exponit autem hac penè via. Amabile, & optabile duplex est, vnum quidem, quod amabile, & optabile simpliciter est, alterum quod alicui amabile, & optabile est, diligenti videlicet, & eligenti. Quo posito sic ratiocinatur. Illud quod non modo simpliciter, sed alicui etiam eligenti optabile est, omnium maximè videtur optabile. Habet enim omnes omnino causas cur eligatur. Sed bonorum hominum amicitia non modo simpliciter amabilis, & optabilis est, sed ipsi quoque amabilis, & optabilis est bono viro. Igitur est maximè optabilis. Bonus enim vir, inquit, propter duo hæc est amabilis. Hoc est, quod optabilis & amabilis simpliciter sit, & quod amabilis, & optabilis sit alicui, amico videlicet, à quo diligitur. Est quippe amabilius & optabilius id, quod & simpliciter, & alicui amabile est & optabile, quam quod est alicui solum amabile & optabile est.

PARS III. CAP. V. LIB. VIII.

Ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει. ἡ δὲ φιλία ἕξει. ἡ γὰρ φίλησις, οὐχ ἧττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν· ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως. ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἕξεως, καὶ τὰ ἀγαθὰ βούλονται τοῖς φιλουμένοις ἐκείνων ἕνεκα, οὐ κατὰ πάθος, ἀλλὰ καθ' ἕξιν· καὶ φιλοῦντες τὸν φίλον, τὸ αὑτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γινόμενος, ἀγαθὸν γίνεται, ᾧ φίλος. ἑκάτερος οὖν φιλεῖ τε τὸ αὑτοῦ ἀγαθὸν, καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι τῇ βουλήσει, καὶ τῷ ἡδεῖ. λέγεται γὰρ φιλότης ἡ ἰσότης. μάλιστα δὴ τῇ τῶν ἀγαθῶν ταῦτα ὑπάρχει.

Similis autem amatio est affectui, amicitia vero habitui. Amatio enim haud minus erga inanima est: redamant autem cum electione. Electio vero ab habitu est, & bona volunt iis, quos amant ipsorum causa, non ex affectu, sed ex habitu: & amantes amicum quod sibi ipsis bonum est, amant. Nam bonus amicus factus bonum fit ei, cui est amicus. Vterque igitur amat quod sibi ipsi bonum est, & æquale reddit voluntate, & genere. Dicitur enim amicitia æqualitas. Maxime igitur amicitiæ bonorum hæc insunt.

EXPLANATIO.



Planissimvm est, Aristotelem hoc extremo loco differentiam inter amicitiam, amoremque, vel amationem exquirere, sed quorsum exquirat, & quam id habeat cum superioribus affinitatem, & coniunctionem, haud facile cernitur, nisi retroferatur oculus, & respiciatur huius initium capitis, vbi actus amicitiæ distinctus ab habitu est. Eodem enim hæc refertur oratio, eóque reuertitur, vnde discessit; cum id in summa contineat, actum amicitiæ affectui, siue perturbationi, amicitiam habitui similem esse. Sed quoniam actū ipsum φίλησιν apppellat & distinguit à φιλία, reprehendit Lambinus eos, qui φίλησιν Latinè vetterunt amorem, putatque omnino dicendam potius amationem esse. Arbitratur, opinor, amationem etiam erga res inanimas dici posse, amorem verò non posse. Nos autem sæpe demonstrauimus supra, in quæstione præsertim, an amicitia sit virtus, amorem haud raro pro amatione poni & accipi à scriptoribus rerum moralium. Itaque dicere Latinè possumus vtrumque, sed maluimus amationem dicere quæ magis propriè videtur esse φίλησις. Sed hoc prætermisso, videamus quid sibi velit Aristoteles eorum iteratione quæ supra iam dixerat, quantum animo complecti possum, duo sunt, quæ prosequitur hoc loco. Demonstrat primum, amicitiam esse habitum, non affectum, siue actum, idque propterea præstat quòd hoc ante tamquam certum, exploratumque posuerat, sed rationibus haud ostenderat. Deinde submouet dubitationem exorientem ex eo, quod dictum supra iam est; vnicuique esse amabile, quod ei bonum est. Primum igitur ait, amicitiam non esse amationem: quia simpliciter amatio esse potest etiam erga res inanimas; amicitia verò non potest. Rectè enim dicitur aliquis amare vinum, aut aurum; non rectè tamen dicitur idem amicitiam habere cum vino vel auro. Ratio verò, cur amicitia non sit erga res inanimas, vt alibi quoque dictum fuit, ea est, quod amicitia ex sua ipsius definitione ac vi postulat redamationem; ita sane, vt vbi nulla sit redamatio, ibi vera, ac propria amicitia esse non possit. Redamatio verò ab electione proficiscitur, quæ non modo in rebus inanimis, sed etiam in iis, quæ præditæ sunt anima, ratione tamen carent, atque intelligentia, prorsus est nulla. Cum igitur amicitia non sit amatio, hoc est affectus, & actus, sequitur esse habitum. Quod confirmat amplius argumento ab electione desumpto, iis verbis. Electio autem ab habitu est. Perinde ac si differendo diceret. Omnis amicitia cum electione est: omnis autem electio proficiscitur ab habitu. Amicitia igitur habitus est. Quæ differendi ratio, vt proba sit, ponendum erit, electionem esse triplicem, amplam vnam, latéque patentem, secundam restrictiorem, ac minus amplam, tertiam angustissimam. Prima est cum electionis nomine comprehendimus quicquid voluntarium est, vt cum ea, quæ ira vel cupiditate, vel alia eiusmodi perturbatione fiunt, fieri dicimus ex electione quia voluntariò facta sunt, & in nostra ipsorum potestate situm erat, vt fierent, aut non fierent. Plectimur enim etiam ob ea quæ vel ex ira vel alia commotione committimus: non plectimur autem, nisi ob ea, quæ spontè voluntarióque peccauimus. Atque in hanc sententiam accipitur electio in 3. Topicorum; & in eamdem accipit eam Eustrat. in horum primo Moral. cum ait, electionem esse iudicium hominis, duobus propositis, hoc alteri anteponens. Hoc enim etiam tum facimus, cum aliquid ex ira facimus, & doloris nostri priuatam vltionem communi bono anteponimus, & reipublicæ. Hęc, inquam, prima est electio, quæ ab habitu necessariò non proficiscitur; cum plurima spontè, ac voluntariè fiant, quæ non nascuntur ab habitu. Secunda electio restrictior est, vt diximus, ac tum prorsus est, cum id quod eligitur, & fit, non modo voluntariè, sed antecedente consilio fit, vt dictum est in horum moralium lib. 3. vbi positum fuit, id quod in electionem cadere potest, siue quod vulgo dicitur eligibile, latinéque dici potest optabile, non esse quicquid voluntariè suscipitur & fit, sed esse id, quod fit consilio & deliberatione animi præeunte, quæ superiorem electionem non antecedit quamuis ipsa voluntaria sit. Igitur hæc electio dici potest voluntas instructa præuio, atque antecedenre consilio: sed necesse non est vt proficiscatur ab habitu, cum plures eiusmodi voluntatis actus sint qui ab habitu nullo nascuntur. Quod si discrimen huius à superiore quæras, dixerim illud esse, quod superior ita voluntaria est, vt habeat perturbationem

animi comitem, aut præuiam, velut iram, cupiditatem, cæteras; hæc autem non perturbatione ducatur sed consilio, ac ratione; quæ tamen interdum nulla commotione animi turbidiore inducitur in fraudem, sed ipsa met ac per se ratiocinando decipitur. Nec hæc quidem electio manat ab habitu necessariò; cum plurimi absque habitu, cum consilio, ac per deliberationem eligant. Tertia electio adhuc etiam arctior, ac maximè in angustum adducta, voluntatis est actus ab habitu profectus ipsam propellentem voluntatem ad hoc potius, quam illud eligendum facile, libenter, expeditè, nulloque negotio, ac plurima cum iucunditate, quod proprium habitus est. Itaque postrema hæc, & perfectissima omnium electio non modo voluntaria est, & consilio præeunte mouetur, verum etiam habitu impellente facilitatem, & delectationem habet in eligendo. Atque hæc demum illa electio est, de qua disserit Aristoteles, aitque, omnem eiusmodi electionem, hoc est eam, quæ facile, iucundéque hoc potius, quam illud optat, ab habitu esse. Ita ergo demonstrauit, amicitiam non affectum, sed habitum esse. Demonstrauit, inquam, ex eo, quòd amicitia absque huiusmodi electione non sit. Huiusmodi autem electio ab habitu necessariò est, qui facilitatem, ac iucunditatem tribuit in agendo.

Et bona volunt iis quos amant &c.) Altera hæc est ratio qua idem amplius ostendit: & quidem ita. Quicumque bona volunt & cupiunt amicis, amicorum gratia, non ea cupiunt, & volunt ex aliquo affectu, & perturbatione, sed ex habitu. Cum enim affectus, & perturbatio ad sentientis animæ pertineant appetitum, non excedunt limites proprij boni, nullamque de alieno curam suscipere possunt. Sed amici bona cupiunt ac volunt ijs, quos amant, ipsorum gratia. Volunt igitur, & cupiunt ea non ex affectu, sed ex habitu. Habitus igitur amicitia est. Illi enim cum bona volunt amicis, ex amicitia volunt.

Et amantes amicum &c.) Dubitationem sub finem amolitur hic subnascentem ex proximè dictis, inde videlicet, quòd amicus amico bona velit, amici gratia, non sui. Cum enim supra positum sit, vnicuique esse amabile quod sibi bonum est, consequens videtur esse, neminem amare, nisi quod sibi ipsi bonum esse intelligat, adeoque neminem, nisi gratia sui, aliquid amare. Amolitur, inquam, eiusmodi difficultatem affirmans, eos ipsos, qui amicum diligunt, amici gratia, suum ipsorum diligere bonum, cum illum diligunt. Cum enim ille, qui per se bonus est, alicui fit amicus, bonum amico statim efficitur, cum bonus amicus amico suo sit bonus. Itaque amicorum vterque cum amicum amat, id quod videt suum esse bonum, amat, ac vult, & vterque reddit amico par & æquale, illique respondet pari genere voluntatis, & amicitiæ. Sic enim Lambino placuit hunc locum Aristotelis corrigere, ac restituere mutata voce ἰδέᾳ in εἴδει. Id quod recto consilio præstitit, non propterea solum, quod sic in vetustissimo codice legebatur, quem Latinum fecit primus interpres, sed quia sententia huius loci facilior, & commodior est. Significat enim Aristoteles, amicos perfectos, de quibus hic nominatim loquitur, ita se in amicitia gerere, vt vterque par pari referat amico, & voluntate & genere, hoc est eodem amicitiæ genere. Est autem illorum amicitiæ genus eiusmodi, & in eo positum, quod quemadmodum alter amatur ab altero, non illius, sed sua causa, ita ille hunc redamat non sua, sed eius gratia, à quo diligitur; vt verissimè dictum sit, vtrumque, bonum suum amare, cum alterum amat. Scit enim vterque se redamari eadem voluntate, eodemque amicitiæ genere ab eo quem amat. Redamari autem, eius est bonum, qui prior amat.

EPILOGVS.

1. *Amicorum aliqui actu amici sunt, vt qui in officio & opere versantur amicitiæ; aliqui habitu, sicut ij, qui non agunt quidem, sed possunt agere, quod postulat amicitia.*
2. *Senes & austeri non sunt ad colendam amicitiam apti. Quia conuictus cum ipsis est iniucundus. Amicitia vero conuictum vult.*
3. *Qui alioqui cæteris amicitiæ inter se funguntur officijs, sed conuictum vnà non habent, beneuoli potius inter se, quam amici dicendi sunt.*
4. *Magnum est inter amationem siue amorem, amicitiamque discrimen. Ille nimirum affectus est, hæc autem habitus.*

QVÆSTIO VNICA
IN CAPVT V. LIBRI VIII.

De causis, quibus amicitia corrumpitur, maximéque de odio, vel inimicitia.



Vt supra iam diximus, amicitiam videri virtutem esse, dicere quoque necesse habemus, eam corrumpi, atque, vt virtutes cæteras, interire. Et quoniam quicquid corrumpitur, & interit, vel euertitur à contrario per pugnam, vel esse desinit ex eo, quod pereant, & desiderentur illæ conditiones, quibus tenebatur, ne solueretur & rueret: idem de ipsa censendum. amicitia est. Aut enim ab iis, quæ illi contraria sunt, & per pugnam aduersantur, extinguitur, aut desinit esse conditionibus iis defluentibus, quibus omnis tenetur amicitiæ vis, & perfectio. Porro amicitiæ contraria sunt altera quidem ex parte adulatio, ex altera odium, & inimicitia. Conditiones autem amicitiæ sunt multæ, & supra quidem satis expositæ, sed commemorandæ iterum sunt & superioribus addendæ plures, vt melius atque amplius intelligantur ea, quibus corruptis, ipsa etiam amicitia sine pugna & certamine corrumpitur.

Omnis profectò forma, qua aliquid imbuitur, & ornatur, quo præstabilior est, eo plures excellentioresque conditiones efflagitat. Quo fit, vt amicitia, quæ præclarissima quædam inter habitus animi forma est, plurimas, easque præstantissimas velit conditiones, quibus ipsa retineatur, & conseruetur. Nihil attinet de virtute dicere. Hæc enim ita est amicitiæ necessaria qualitas, vt amicitia ipsa vel virtus sit, vel cum virtute coniuncta, vt loquitur Aristot. Alias potius enumeremus, quæ, vel ad naturam, vel ad fortunam, vel ad institutionem, ac studia pertinent. Postulat enim amicitia ingenium mite, ac nobilitatem aliquam generis, quæ naturæ bona vel fortunæ sunt. Vix enim amicitia probabilis, & perfecta inter iracundos natura & genere ignobiles inuenitur. Postulat vrbanum vitæ genus, conuictumque, ac mores ingenuos; postulat ætatem amicorum similem & paria studia: postulat vt amicorum alter neque plus nimio pauper sit, neque plus nimio diues: postulat vt ad bene merendum pronus amici propensi sint, quam ad reposcendum. Respuit ambitiosos, inuidos, morosos, leues, suspiciosos, ætate vel nimium vel parum prouectos, & eos, qui vtilitatis suæ sunt vehementius, atque immoderatius amantes. Ex his aliisque conditionibus longè plurimis plurimæ quoque causæ nascuntur, cur amicitia paulatim desit, ac demum intereat. Vbi enim ipsæ incipiunt desiderari, minui etiam ac decrescere incipit amicitia, sensimque ac per partes soluitur, donec omnino pessum eat, & corrumpatur. Quippe conditionibus hisce iam dilapsis, amicitiæ intermittuntur officia, quibus alitur, & tamquam suis exercetur actibus. Actus verò cum nulli sunt, habitus etiam ipse desinit esse. Disputatio Ciceronis in hunc locum eximie conuenit, orationem Lælii de amicitia commemorantis. Nihil difficilius esse dicebat, inquit, quam amicitiam vsque ad extremum vitæ diem permanere. Nam vel vt non idem expediret vtrique, incidere sæpe, velut de Repub. non idem sentirent. Mutari etiam mores hominum sæpe dicebat, alias aduersis rebus, alias ætate ingrauescente. Atque earum rerum exemplum capiebat ex similitudine ineuntis ætatis; quod summi puerorum amores sæpe vnà cum prætexta, sumpta Toga dirimerentur. Sin autem ad adolescentiam perduxissent, dirimi tamen interdum, vel luxuriæ contentione, vel commodi alicuius, quod idem adipisci vterque non posset. Quod si qui longius in amicitia prouecti essent, tamen labefactari, si in honoris contentionem incidissent. Sed hæ causæ minores sunt. Longe maiores sunt aliæ, quę cum amicitia tamquam contrariæ pugnant, eamq; veluti venena præsentissima prorsus extingunt. Odium videlicet atque inimicitia sunt. Quippe quæ vbi existunt in animo, ne punctum quidem temporis amicitiam superstitem esse patiuntur. Hoc etiam idem vidit egregie Lælius: qui dicere solitus erat, inquit Tullius, pestem maiorem esse nullam in amicitiis, quàm in plerisque pecuniæ cupiditatem, & in optimis quibusque honoris certamen, & glorię. Ex quo inimicitias maximas sæpe inter amicissimos extitisse; maxima etiam dissidia, & plerumque iusta nasci, cum aliquid ab amicis, quod rectum non esset, postularetur; vt aut libidinis administri, aut adiutores essent ad iniuriam. Quod qui recusarent, quamuis honestè id facerent, ius tamen amicitiæ deserere arguerentur ab iis, quibus obsequi nollent. Eorum querela inueterata non modo familiaritates extingui solére, sed odia gigni maxima, atque sempiterna: hęc ita multa quasi fata impendere amicitiis, vt omnia subterfugere non modo sapientiæ, sed etiam felicitatis diceret sibi videri. Has ergo causas quoniam grauiores sunt, accuratius explicemus, ac distinguamus ea quæ in ipsarum nominibus obscura, & dubia videntur esse.

Odium ex D. Thomæ definitione appetitus est discrepantia (quam ipse dissonantiam vocat) ab eo, quod comprehenditur tamquam repugnans, & noxium. Quæ definitio iam ampla est, vt ad mutas etiam pertineat animantes, quarum appetitus à repugnantibus, & noxiis natura

sic discrepat, vt ea interdum procul etiam ventura præsentiant; vt cum tempestates, & prospiciunt, & declinant antequam ingruant, & prius à lupo sibi cauent, quam prope, ac prorsus accesserit ad ouilia. Haud longius abeunt alij, nec alio nomine dissetunt à D. Thoma, nisi quod odium contrahunt, illudque definiunt voce, quod cadit solum in homines. Sic enim decernunt. Odium est animi offensio ex malo comprehenso. Neque enim animus alijs tribuitur animantibus, sed propriè solum homini. Porro malum quod nos offendit, est quicquid nobis aduersatur, nostręque ipsorum conditioni, siue conuenientię contrarium atque inimicum est. Nostra quippe conditio & natura, vt perfecta sit, & numeris expleta suis, plurima postulat, quę partim ad intelligentem animum, partim ad sentientem, partim ad corpus, partim ad alia pertinent bona, quibus ipsa prorsus absoluitur. In his igitur singulis quædam conuenientia, & congruentia (his enim vti nominibus est necesse) earum debet esse rerum, quę perficiunt singula, vt humanæ conditioni bene beatéque sit, adeoque cum aliquid accidit huic congruentię contrarium, confestim sequitur offensio illa animi quę dicitur odium. Ipsa verò congruentia, & conuenientia multiplex & varia est pro earum varietate rerum, quarum est propria. Nam in corpore quidem congruentia est harmonia illa, conueniensque partium humorumque consonantia, qua rectè valemus, & qua cum, aduerso motu pertingitur, offendimur. Vt fieri cernimus in vulnere, in morbo, in fame, ac siti, alijsque huiusmodi malis, quę vel ex diuisione partiũ, vel ex nimio calore, ac frigore, vel ex humorum seditione ac discordia corpori prorsus incommodant. Quod autem ad animum attinet, congruentia est in externis sensibus, quorum singuli certis quibusdam cum rebus conuenientiam habent, à contrarijs discrepant, atquę ab iisdem offenduntur, eaque propterea longe fugiunt, & auersantur. Est item alia congruentia in intimis, & remotioribus sensibus; velut in phantasia atque in ipsa æstimandi facultate. Accidunt enim delectationes, aut terrores in somnis; qui non acciderent, nisi esset cum his etiam intimis sensibus sua rerum congruentia, cuius causa delectationes in ea quiete perciperentur intimis illis conuenientes sensibus, sentirenturque terrores & metus iisdem inimici sensibus atque contrarij. Est etiam congruentia, siue proportio in ratione, & quidem duplex, altera cum veritate, & cum eo, quod scitur, altera cum actione siue cum eo, quod agitur in vsu atque administratione prudentiæ. Mendacium nempe, quod est veritati contrarium, offendit omnium animos, odioque habetur ab omnibus. Quamquam enim placent commenta quædam, & fabulæ, non ipsum tamen placet mendacium, sed artificium mendacij, & compositio fabulæ. Actiones autem vitæ ciuilis in quibus altera rationis est pars, cum prudentia congruentiam habent: à qua vbi dissentiunt, animo pariunt offensionem, & odium. Denique congruentia est voluntatis cum eo, quod cuique bonum esse iudicatum est. Cui quæ sunt contraria tamquam perniciosa nobis & nostro cum bono pugnantia offensionem afferunt, & quidem maximam. Odium quippe, atque offensio voluntatis eo grauior est, quo penetrat magis, altiusque descendit in animum: cum præcipua cuiusque rei pars sit quæ magis ei est intima. Nihil autem magis est nobis intimum, quàm voluntas, & cor. quapropter omnium grauissimæ sunt offensiones in voluntate, minus graues in ratione, leuiores in sensibus, & corpore. Fit enim interdum, vt ijs quæ lędunt corpus non offendamur, si ea voluntas non auertetur. Ex his igitur intelligimus odium probe definitum, ac dictum esse offensionem animi ex malo comprehenso. Est enim illius offensio congruentiæ, quam siue ratio, siue voluntas, siue sensus, tum intimus in anima, tum externus in corpore naturalem, atque insitam habent cum ijs quæ sibi commoda & propria sunt. Hæc, inquam, communia mala sunt, & gignunt odium omnibus. Offensiones verò cuique peculiares & propriæ numerari vix queunt. Sunt qui stridorem serræ, sunt qui grunnitum suis, aut balatum ouium ferre non possunt. Sunt qui grauiter offenduntur cum vident, ab alijs morderi linteum, aut aliquod genus herbarum, pomorumue commanducari, aut frangi forcipe prunam ardentem, aut eiusmodi alia fieri, quibus cæteri non offenduntur.

Cęterum quia hęc de odio sic explorauimus, vt ostenderemus hanc esse primariam causam, cur extinguatur amicitia, videre non solum oportet quid ipsum sit odium, quod hactenus egimus, sed quotuplex sit; vt illud inueniamus odij genus, quod amicitiæ magis contrarium est. Duplex odium est, vt colligit Caietanus ex amicitia duplici. Quemadmodum enim amor bifariam diuiditur, in eum qui dicitur amicitiæ, & in eum qui cupiditatis amor appellatur, sic odium distribuitur in genera duo; quorum vnum dici potest offensionis, siue vt ipse loquitur Caietanus, abominationis, alterum verò inimicitiæ odium. Illud quippe respondet amori cupiditatis, hoc autem amori, qui dicitur amicitiæ. Ad hæc. Sicut amari, quod est velle bonum alicui, significat & continet duo, bonum, quod amamus, & amicum, cui volumus bonum, ita duo comprehenduntur in odio, malum quod abominamur, & is, cui malum illud volumus. Igitur odium, quod opponitur amori cupiditatis, est offensio animi, vel discrepantia ab eo quod animo concipimus quasi repugnans, & noxium; qualia sunt verbera, vulnera, fames, sitis, alia, quorum vel ipsa nobis obiecta species efficit, vt velut ad primam mali delibationem illico refugiamus, nec in exitium nostrum pergamus ruere. Odium autem inimicitiæ non solum animi est offensio, & discrepantia à malo repugnante, ac noxio, sed id habet præterea suum, ac proprium, vt malum, quod comprehendimus animo, & abominamur, velimus, & cupiamus alteri. Hæc est ergo inter odium offensionis, aut abominationis, atque inter odium inimicitiæ differentia, quod in odio detestationis & offensionis nolumus, fugimus, auersamur malũ, quod nobis esse noxium & repugnans intelligimus, in odio autem inimicitię volumus pręterea malum inimico, quem auersamur & fugimus.

Ex qua duplicis odii partitione id demum constituere debemus: duplicem amicitiæ pestem inueniri, quarum vna perniciosior, & capitalior quam altera est. Prima videlicet, odiū illud est, quod appellatur offensionis, acciditque tum in amicitia, cum amicorum mores inter se discrepare incipiunt, nec amplius inter eos ob dissimilitudinem conuenientia est, sed discrepantia potius, & repugnantia. Discrepantia verò malum est vel animo vel sensibus, & corpori vel fortunæ bonis perniciosa. Malum autem amare non possumus, sed habemus odio. Amicitia autem sine amore esse non potest, & cum odio nulla se ratione conciliat. Altera sine dubio perniciosior est pestis: quia facit, vt non solum ob eam vitæ, morumque discrepantiam offendamur amicis, eorumque consuetudinem conuictumque tamquam aliquod nobis malum abominemur, & fugiamus, verum etiam amicos ipsos pro inimicis iam habeamus, ipsisque malum velimus, & cupiamus. quod genus odii non amplius offensio, nec detestatio vel abominatio, sed inimicitia nominatur, amicitiæ re ipsa tam aduersa quam opposita nomine. Superest adulatio, quam ex altera parte amicitiæ diximus aduersam. Peccat enim in eo, quod nimium est, & earum rerum exuperantiam habet, quæ amicorum propriæ sunt. Plutarchus earum enumerat aliquas in libello de adulatore ab amicis internoscendo. Sunt autem huiusmodi. Habet id proprium amicitia vt suauissima maximéque obsequens amico sit. Adulator idem efficere conatus omni genere voluptatum amicum delinit, ac ministeriis & obsequiis præsto est, studetque summopere videri officiosus & impiger. Amicitiæ principium in studiorum morumque similitudine maxime positum est. Hoc etiam intuens adulator, ipsum se veluti ceram componit, ac fingit in omnem formam, id quod in altero modum habet, plus nimio ac per exuperantiam imitatus. Libertas orationis dicitur esse amicitiæ tamquam animantis cuiusdam propria vox. Id intelligens adulator, peritos imitatur coquos, qui dulces succos, ne sacietatem pariant, austerioribus condiunt. Ementita quippe grauitate sermonis, adductisque superciliis id reprehendit quod non improbat animo. Hæc, inquam, officiorum exuperantia est amicitiæ contraria, sed longè minus quam odium & inimicitia quibus ipsa confestim amicitia iugulatur, & interit.

CAPVT VI. LIB. VIII.

DE HOMINIBVS AD AMICITIAM APTIS, ineptisque, ac de multitudine amicorum.

SVMMA.

Senes, acerbosque non esse amicitiæ accommodatos. Plures esse amicos aliquo genere amicitiæ posse.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Senes, & austeri amicitiæ non sunt idonei; quia in conuictu, nec iucundi, nec affabiles sunt*
2. *In amicitia perfecta, quæ bonorum est hominum, amici plures esse non possunt; possunt tamen esse in vulgari, & imperfecta.*
3. *Viri potestate, diuitijsque pollentes vti solent amicis vtilitatis, aut delectationis gratiâ.*
4. *Omnes amicitiæ species ac formæ, etiam imperfectæ in aliqua æqualitate consistunt.*

PARS I. CAP. VI. LIB. VIII.

ΕΝ δὲ τοῖς στρυφνοῖς, καὶ πρεσβυτικοῖς ἧττον γίνεται ἡ φιλία, ὅσῳ δυσκολώτεροί εἰσι, καὶ ἧττον ταῖς ὁμιλίαις χαίρουσι. ταῦτα γὰρ δοκεῖ μάλιστ' εἶναι φιλικὰ, καὶ ποιητικὰ φιλίας. διὸ νέοι μὲν γίνονται φίλοι ταχὺ, πρεσβῦται δ' οὔ. οὐ γὰρ

IN austeris autem ac senibus eò minus gignitur amicitia, quo magis morosi sunt, & minus colloquijs gaudent. Hæc enim videntur maximè esse amica, & conficientia amicitiæ. Ideo iuuenes efficiuntur amici cito, senes verò minimè. Non enim

fiunt

γίγνονται φίλοι οἷς ἂν μὴ χαίρωσιν. ὁμοίως δ', οὐδ' οἱ στρυφνοί. ἀλλ' οἱ τοιοῦτοι, εὖνοι μὲν εἰσὶν ἀλλήλοις. βούλονται γὰρ τἀγαθὰ, καὶ ἀπαντῶσιν εἰς τὰς χρείας. φίλοι δ' οὐ πάνυ εἰσὶ, διὰ τὸ μὴ συνημερεύειν, μηδὲ χαίρειν ἀλλήλοις· ἃ δὴ μάλιστα εἶναι δοκεῖ φιλικά.

fiunt amici iis, quibus non delectantur. Similiter neque austeri: sed eiusmodi beneuoli quidem sunt inter se. Volunt etenim bona, & occurrunt ad necessitates. Amici autem non omnino sunt propterea quod non simul versantur, neque delectantur mutuò; quæ maximè esse videntur amicitiæ propria.

EXPLANATIO.



PRIMA hæc pars cum superiori Capite coniungenda videtur, vbi iam dixit senes, & seueros, aut acerbos moribus homines idoneos amicitiæ non esse. Sed aliqui dicunt, ibi de amicitiæ actu sermonem fuisse, hic esse de iis hominibus, in quibus amicitia est. Crediderim potius Aristotelem hoc loco, senes iterum, austerosque commemorare, vt inde arrepta velut occasione, gradum sibi faciat ad dicendum aliquid de amicitia iuuenum, de qua in superiori Capite, nihil, aut perparum dixerat. Duo igitur hominum genera ab amicitia facit aliena, quorum vnum est seniorum, alterum difficilium, ac morosorum. Sed cum senes nominat, non tam ætate senes, quam senilibus præditos vitiis intelligi vult; mores enim magis attendit, & ingenium quorumdam senum, quam ætatem. Itaque non πρεσβύτας eos hic appellat, hoc est senes, vt supra iam fecit, sed πρεσβυτικούς, hoc est seniles, vt ostendat inueniri posse iuuenes etiam quasi seniles, tristes, & colendæ familiaritatis haud minus expertes quam senes: contraque senes esse aliquos humanos, ac placidos, qualis est apud Terentium Mitio. Id quod etiam in libro primo de iuuenibus idem dixit Aristoteles, cum explosis adolescentibus è numero eorum qui percipiendæ morali Philosophiæ idonei sint, disertè monuit, se non iuuenes ætate significare, cum iuuenes dicit, sed moribus, & ingenio iuuenes. Ac rationem quidem, cur senes ad amicitiam accommodati, factique non sint, eamdem hic prorsus exponit, quam supra tradiderat. Est autem ea ratio, quòd senes conuictu, congressionibus, & colloquiis minimè delectentur; cum tamen amicitia absque huiusmodi præsidiis, & functionibus propriis esse non possit. Hæc enim, inquit, propria sunt, maximeque accommodata gignendæ, alendæque, ac fouendæ amicitiæ, quæ mutua colloquia, congressionesque & conuictum amat cum iis, quibuscum communicare vult omnia.

Hinc ergo capta, vt dicebam ansa, de iuuenum amicitia subiungit, ac pronunciat vnum, quod in superiori Capite prætereierat. Pronunciat autem, eos ad componendas amicitias faciles ac propensos esse, citoque animum appellere ad quoslibet amicitia sibi conciliandos & coniungendos, quia contra quam senes, facti comparatique sunt. Illi enim à conuictu, à congressionibus, & colloquiis abhorrent, hi verò consuetudine, vsuque cum aliis quibus gignitur & retinetur amicitia, mirificè delectantur. Ex qua digressione reuertitur ad austeros: quos eodem pacto ait esse tristes, nec gaudere congressionibus, & colloquiis, atque conuictu: amicitiæ tamen aliquam retinere partem & quasi vestigium; quia propensi sæpe sunt ad subleuandam aliorum inopiam, vltroque, ac minimè rogati laborantibus, & indigentibus opitulantur: ex cuius officij functione id consequuntur, vt si minus amici dicendi sunt, saltem beneuoli nominentur. Neque enim amici propriè dici possunt, qui conuictum, & congressiones, & colloquia odio videntur habere, sed beneuoli tamen ideo vocandi sunt, quod cum aliis succurrunt, aliqua beneuolentiæ humanitatisque præbeant argumenta. Sed hic abstinendum à pluribus est: quia sunt eadem omnia, sæpius ab Aristotele supra demonstrata.

PARS II. CAP. VI. LIB. VIII.

ΠΟλλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν, οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα. ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ. τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἕνα πέφυκε γίνεσθαι· πολλοὺς δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα, οὐ ῥᾴδιον· ἴσως δ' οὐδ' ἀγαθὸν εἶναι. δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν, καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι, ὃ παγχάλεπον. διὰ τὸ χρήσιμον δὲ, καὶ τὸ ἡδὺ πολλοῖς ἀρέσκειν ἐνδέχεται· πολλοὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ αἱ ὑπηρεσίαι. τούτων δὲ μᾶλλον ἔοικε φιλία, ἡ διὰ τὸ ἡδύ· ὅταν ταὐτὰ ὑπ' ἀμφοῖν γίνηται, καὶ χαίρωσιν ἀλλήλοις, ἢ τοῖς αὐτοῖς· οἷαι τῶν νέων εἰσὶν αἱ φιλίαι· μᾶλλον γὰρ ἐν ταύταις τὸ ἐλευθέριον. ἡ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ἀγοραίων. καὶ οἱ μακάριοι χρησίμων μὲν, οὐδὲν δέονται· ἡδέων δέ. συζῆν μὲν γὰρ βούλονταί τισι. τὸ δὲ λυπηρόν, ὀλίγον μὲν χρόνον φέρουσι· συνεχῶς δ', οὐδεὶς ἂν ὑπομείναι, οὐδ' αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, εἰ λυπηρὸν αὐτῷ εἴη· διὸ τοὺς φίλους ἡδεῖς ζητοῦσι. δεῖ δὲ ἴσως καὶ τοὺς ἀγαθοὺς τοιούτους ὄντας, καὶ ἔτι αὐτοῖς. οὕτω γὰρ αὐτοῖς ὑπάρξει ὅσα δεῖ τοῖς φίλοις.

MVltis autem esse amicum secundum perfectam amicitiam non contingit, quemadmodum neque amare complures simul: simile namque id est exuperantiæ. Quod verò huiusmodi est, erga vnum natura consueuit fieri. Multos autem simul eidem placere magnopere, non est facile: Fortassis etiam neque bonum esse. Oportet verò exuperantiam capere; & in consuetudine versatum esse, quod est omnino difficile. Propter vtile autem, ac iucundum pluribus placere accidit. Multi enim huiusmodi sunt; & breui tempore subministrationes fiunt. Harum verò magis similis est vera amicitia quæ ob iucundum, quando eadem ab vtrisque proueniunt, & se oblectant mutuò, vel iisdem: quales iuuenum sunt amicitiæ: magis enim in his liberalitas est. Quæ verò ob vtilitatem est, negotiatorum est. Et beati vtilium quidem nihil indigent, sed iucundorum. Conuiuere namque volunt cum aliquibus. Molestum autem exiguo tempore proferunt. Continenter autem nemo sustineret; ne bonum quidem si molestum ipsi esset. Propterea amicos iucundos quærunt. Oportet autem fortassis & probos, qui tales sunt, & præterea ipsis. Ita quippe ipsis inerunt quæcumque oportet amicis inesse.

EXPLANATIO.

CVm sæpe dixerit, amicitiam velle conuictum, & societatem, quæstionem hinc existentem hoc loco proponit ac profligat. Videtur enim ex ea societate, quæ est amicitiæ necessaria, subnasci dubitatio, an oporteat in ea plurimos esse, & an quis amicus simul pluribus esse possit. Quæstionem, inquam, hanc tribus nunc Positionibus absoluit. Prima est. In amicitiæ perfectæ societate quæ bonorum hominum est, multos amicos esse non posse. Secunda. In illis imperfectis & vulgaribus, quæ vel ob vtilitatem, vel ob delectationem sunt, posse plures simul amicos esse, eumdemque hominem multos simul amare. Tertia. E duabus tamen his amicitiis, si mutuo comparentur, ea quæ iu-

cunditatem sequitur, ac propter delectationem diligit, esse perfectæ similiorem.

Quod igitur ad primam Positionem attinet de πολυφιλία cum bonis, hoc est de amicitia cum multis hominibus bonis, seu de amicorum multitudine inter probos viros, ac perfectos, inter quos amicitiam esse quoque perfectam oportet, Aristotelis sententia est, in hoc amicitiæ genere fieri non posse, vt multitudo sit amicorum, eique multitudinem ipsam esse perniciosam. Quatuor id rationibus ostendit: quarum prima ducitur ab excellentia, præstantiaque huius amicitiæ. Excellentiam enim significat hîc ὑπερβολή, quæ aliis locis apud Aristotelem plurimis significare solet exuperantiam, & id quod vitiosum est ideo, quòd nimium sit. Quin ipsum exuperantiæ nomen apud Latinos interdum, id quod est nimium interdum excellentiam præstantiamque significat. Igitur ab huius amicitiæ præstantia rationem petit, atque in hunc modum philosophatur. Amicitia, quæ propter bonum virtutis est, summa, atque excellentissima est; ita prorsus, vt inter amicitias, ipsa videatur excellentia: id enim sibi vult cum ait, ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, similis est excellentiæ, hoc est amicitia perfecta, quæ vnius bonum virtutis intuetur, & diligit, ita præstans est, vt excellentia quædam esse videatur amicitiæ: omnibus enim antecellit amicitiis; adeoque præstantia dici & amoris exuperantia potest si cum cæteris componatur. Quo posito, ratiocinari sic pergit. Excellentiæ, & summa omnia non in multos sed in paucos, ac pene in vnum cadere solent. Verum est enim quod Tullius in lib. 2. Offic. & in Bruto testatur, multos quidem fuisse mediocres Oratores, & Iurisconsultos, eximios verò singulas propemodum ætates singulos extulisse. Igitur amicitia perfecta, quæ amoris excellentia est, non in multos cadit, sed in paucos; ac propterea qui secundum virtutem, & propter virtutem amat, non multos amat, quia non diligit nisi similes, hoc est eos, qui eodem amicitiæ genere redamant, atque in eodem amore respondeant. Huiusmodi verò multi esse non possunt, sed paucissimi; videlicet illi, in quibus ea præstantia sit amoris: quælibet enim excellentia vel in vno, vel in paucissimis est. Exemplum verò sumpsit ab amore Venereo, qui tametsi cum hac amicitia simpliciter, absolutéque conferendus non est, habet tamen aliquid cuius causa possimus ab eo similitudinem petere, vt alibi diximus. Sicut enim his amor exuperantiam habet plerumque vitiosam, ita perfectus ille, qui cernitur in amicitia virtutis, præstantiam habet exuperantiæ ac nimio similem, & excellentissimus, ac maximus est. Id enim significant ea, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα; hoc est: quemadmodum neque multarum simul amore teneri: nam πολλῶν esse genitiuum fœminini generis, & multarum dici oportere non multorum, pene omnium interpretum sententia est. Itaque tota eius loci explicatio est: ita non posse quempiam amicitia perfecta complecti multos, sicut plures omnino fœminas eodem tempore, simulque diligere nemo potest amore Venereo, qui vehementissimus est. Quemadmodum enim hic est vehementissimus, & gradum obtinet in amore: quantumuis improbo ac vituperabili, summum, sic actus amicitiæ perfectæ absolutissimus est, ac propter ipsum perfectionis fastigium est illi amori aliqua ex parte similis & comparandus. Nam perfectè diligere, nimio, exuperantiæque videtur simile. Hæc igitur est prima ratio cur in amicitia virtutis, quæ perfectissima est, amicorum multitudo esse non possit. Sequitur altera iis expressa verbis. Multos autem eidem simul magnopere placere non est facile. Similis hæc ratio superiori videtur, & ex eodem fonte producta. Sicut enim illa contendit, perfectam amicitiam in amore item perfecto excellentique, velle ac postulare respondentes amicos, qui non nisi paucissimi sint, ita hæc demonstrat, mutuum placendi studium inter eosdem perfectos amicos esse, quod tamen esse possit & cernatur in paucis. Sic enim proponi potest hæc ratio. Amici secundum perfectam amicitiam conciliati id agunt, vt sibi inter se valde, ac summopere placeant; sic, inquam, vt videatur esse illius amicitiæ propria functio mutuum placendi studium. Ex quo sequitur, eum qui in hoc amicitiæ genere perfectos multos habeat amicos, oportere multos habere, qui ei valde vehementerque placeant. Sed fieri non potest, vt multi simul eidem valde, vehementerque placeant. Quamquam enim placere leuiter eidem fortasse queant, vehementer placere non possunt.

Varia quippe sunt, & multa multorum ingenia, ac voluntates, adeoque vix euenit, vt multi sic animo, & voluntate vnà consentiant, vt vni, eidemque homini summopere placeant. Tertia ratio latenter, & abdite in iis est verbis, quæ alia omnia significare videntur: ἴσως δ᾽ οὐδ᾽ ἀγαθὸν εἶναι, hoc est, fortasse neque bonum esse. Significant tamen, amicos qui boni sint, & vnius gratia virtutis ament inuenire plurimos, æque fortassis esse difficile, ac repetire multos, qui vni eidemque vehementer, ac magnopere placeant. Sed in hoc amicitiæ genere amicos omnes oportet esse bonos: ergo si multi sunt: multos etiam esse bonos necesse est, hoc autem facile non est. Non potest igitur in hoc amicitiæ genere quis esse pluribus amicus. Quarta demum ab experimento, vsuque diuturno repetitur hoc modo. Non potest vllus secundum perfectam amicitiam amicus esse alicui, de quo periculum non fecerit, & cum quo consuetudinem, vsumque diuturnum haud habuerit. Sed experimentum capere de multis, & cum multis vsum vitæ diuturnum habere, & varia plurimorum ingenia periclitari difficillimum factum, & laboris infiniti plenissimum opus, cum longissimum ea res postulet spatium temporis.

Propter vtile autem, &c.] Amicorum multitudine depulsa à primo illo amicitiæ genere, quod perfectum est, ad alia imperfecta & vulgaria se conuertit, vt exploret, an ab iis saltem amicorum multitudo admittatur. Imperfecta verò amicitiæ genera ea sunt, quæ supra nominauit amicitias ex euentu, hoc est eas, quas non quidem virtus, sed aut voluptas coniungit, aut conciliat vtilitas. In his igitur ait facile fieri, vt quis habeat amicos plurimos, nec vllam earum esse, quæ à multitudine amicorum abhorreat: idque duplici ratione confirmat. Prima est, quòd mortalium plurimi reperiantur, qui voluptatem, atque vtilitatem in amicitia quærant. Non enim ea raritas hominum hic est, quam supra diximus inueniri in amicitiæ genere perfecto, quæ virtute præditos, ac bonos amicos postulat, sed ingens est eorum multitudo, qui nihil ex amicitia, quam vtilitatem, & voluptatem petant. Itaque si quis id vnum in amicitia propositum habeat, vt vtiles, aut iucundos nanciscantur amicos, haud magno negotio plures inueniet, à quibus vtilitatem & delectationem capiat, quique vtiles ei, iucundique sint, & quibus ipse magnopere placeat. Altera est ratio: quòd perexiguo spatio temporis horum hominum fieri periculum, & capi experimentum potest, citoque intelligi, an ipsi vtilitatem, ac voluptatem, quæ in amicitia expetitur, afferre queant. Hæc est enim obscuræ illius orationis clara sententia, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ αἱ ὑπηρεσίαι: hoc est breui tempore apparent illorum obsequia. Seruiunt enim huiusmodi homines eorum cupiditatibus, à quibus accersuntur, atque ad amicitiam, vitæque coniunctionem inuitantur, rerumque iucundarum, & vtilium sunt ipsis veluti curatores & ministri. Tales, inquam, homines esse multos, eorumque inueniri copiam ait, quemadmodum proborum supra dixit inopiam esse, ac propterea magni temporis experimento opus esse ad veram amicorum virtutem explorandam: quod fuit etiam à Tullio pronunciatum his verbis. Sunt igitur firmi & constantes eligendi: cuius generis est magna penuria, & iudicare difficile est nisi expertum.

Harum autem magis similis, &c.] Confert nunc inter se, quòd alias etiam fecit, has imperfectas amicitias duas, quæ multitudinem, & quasi vulgus amicorum admittunt: docetque similiorem amicitiæ veræ, perfectæque videri eam, quæ ob voluptatem, quam quæ propter vtilitatem diligit. Excipit tamen hîc ex dicto aliquid, adiungitque cautionem, ac modum, affirmans, voluptatis venatricem amicitiam ita esse meliorem, seu minus imperfectam, quam quæ sequitur vtilitatem, si amicorum vterque voluptatem ex altero velit, & capiat. Si enim alter voluptatem, alter vtilitatem ex amicitia percipiat, vt sæpe cernitur in Veneteis, is qui voluptatem capit, non versatur in amicitiæ genere melioti, vel minus imperfecto, sed in eo quod æque sit imperfectum. Ideò namque minus imperfectum illud voluptatis dicitur, quia qui ob voluptatem amicitiam colunt, solent plerumque voluptatem expetere mutuam, & reciprocam, hoc est amicorum vtriusque communem: quæ conditio facit, vt amicitia voluptatis minus imperfecta & amicitiæ veræ similior sit, quæ summam omnium rerum statuit inter amicos commu-

nicationem. Hanc ergo cautionem adhibet, admonetque, de iis voluptatis amantibus se disserere, quibus inter se mutua in amore voluptas est: quo de genere ait esse iuuenes, inter quos est ludorum, studiorum aliarumque rerum communis & mutua delectatio. Quo posito, demonstratoque, mutuam plerumque in hac amicitia delectationem inter amicos esse, ac de illa se nominatim loqui, cum eam anteponit alteri, quæ solius vtilitatis est appetens, duas exponit rationes, cur sic eam antepnnendam censeat; hoc est, quòd & liberalior sit, & conditioni beatorum apprimè conueniens. Docet ergo primum, hanc amicitiam naturæ congruere magis ingenuæ & liberali, quàm illam solius studiosam vtilitatis. Ingenio quippe liberaliori præditum ostendere se ait eum, qui delectationem in amicitia sequitur, quàm qui venatur vtilitatem. Hanc enim solum quærere, & consectari, sordidorum, inquit, hominum est, & ἀγοραίων; hoc est institorum, & hominum in rerum venalium foro minutum quæstum, ac mercaturam infimam facientium. Atque hæc prima ratio est. Alteram à beatorum conditione petitam sic explicat. Homines, qui beati vulgo dicuntur, quales sunt diuites, & copiosi, vtuntur quidem amicitia, quæ propter voluptatem est, & amicos admittunt, à quibus percipi voluptas possit, non tamen vtuntur ea, quæ propter vtilitatem diligit, & quæstuosa est, nec admittunt amicos, à quibus sola percipitur vtilitas. Neque enim rerum vtilium, quibus abundant, sed iucundarum, & voluptatis indigentes sunt, eamque, quantumuis beati, sitienter expetunt, & aucupantur. Adiungit præclarum sanè monitum ad beatorum errorem corrigendum. Ait quippe, beatos istos, hoc est homines opulentos, bonisque circumfluentes corporis, & fortunæ omnibus, in amicis expetendis solum iucundis, & delectationem affertentibus aceusabiles esse, quia non solum iucundos quæri ab iis oporteret, sed etiam bonos, à quibus longè maior, gratiorque percipi voluptas posset. Ita enim, inquit, ipsis ineunt quæ inesse amicis oportet: perinde ac si dicat, ita verum iucunditatis fructum ab amicis peti, & colligi, si amici ipsi cum iucunditate, ac delectatione, quam afferunt, coniunxerint etiam probitatem.

PARS TERTIA CAP. VI. LIB. VIII.

ΟΙ δ' ἐν ταῖς ἐξουσίαις, διῃρημένοις φαίνονται χρῆσθαι τοῖς φίλοις· ἄλλοι γὰρ αὐτοῖς εἰσι χρήσιμοι, καὶ ἕτεροι ἡδεῖς· ἄμφω δ' οἱ αὐτοὶ, οὐ πάνυ. οὔτε γὰρ ἡδεῖς μετ' ἀρετῆς ζητοῦσιν· οὔτε χρησίμους εἰς τὰ καλά· ἀλλὰ τοὺς μὲν εὐτραπέλους, τῦ ἡδέος ἐφιέμενοι· τοὺς δὲ δεινοὺς πρᾶξαι τὸ ἐπιταχθέν. ταῦτα δ' οὐ πάνυ γίνεται ἐν τῷ αὐτῷ. ἡδὺς δὲ καὶ χρήσιμος ἅμα εἴρηται ὅτι σπουδαῖος· ἀλλ' ὑπερέχοντι οὐ γίνεται ὁ τοιοῦτος φίλος, ἂν μὴ, καὶ τῇ ἀρετῇ ὑπερέχηται. εἰ δὲ μὴ οὐκ ἰσάζει, ἀνάλογον ὑπερεχόμενος. οὐ πάνυ δ' εἰώθασι τοιοῦτοι γίνεσθαι.

QVi autem in potestatibus sunt, distinctis videntur vti amicis. Alij namque ipsis sunt vtiles, & alij iucundi: ambo autem ijdem non omnino. Neque enim iucundos cum virtute quærunt, neque vtiles ad honesta, sed hos quidem facetos, delectationis appetentes, hos autem solertes ad agendum quod est imperatum. Hæc autem non prorsus fiunt in eodem. Iucundus autem, & vtilis simul, quod est dictum, vir probus est. Sed ei qui superat non efficitur talis amicus, nisi etiam virtute superetur. Si verò minimè, non adæquatur proportione superatus. Non sæpe autem solent tales inueniri.

EXPLANATIO.



E vatiis amicorum generibus his diſſerit quibus vtuntur viri primarij, quique imperio, & poteſtate præſtant cæteris. Diſſerit autem de his, quia cum paulo ante dixiſſet, amicitiam illam ſtudioſam voluptatis ideo eſſe anteponendam alteri, quæ tota vtilitatis eſt, quòd viri beati, hoc eſt opulenti & fortunati priorem illam amicitiam voluptatis, & iucundos expetant amicos, amicitiam poſteriorem vel vtiles amicos haud expetant, id ſtatim adiunxit, beatos illos oportere amicos quærere, non modo iucundos, verum etiam probos; cum ab his delectatio ſimul, atque vtilitas hauriatur. Cum, inquam, hæc de amicis illis, qui à beatis expetuntur, in extrema ſuperiore parte dixiſſet, dicendum ſibi nunc exiſtimauit de iis, quos optant, quærtuntque potentes viri, ac cæteris auctoritate ſuperiores. Qui autem principatum, ac ſummam inter cæteros poteſtatem obtinent, inquit, variis ac diſtinctis vtuntur amicis; ſic, inquam, vt certos quoſdam habeant, qui ſibi ſint vtiles, augeantque conſiliis, & opera potentiam, ac fortunas ſuas, quoſdam iucundos, ac ſuaues, à quibus delectationem capiant, ac voluptatem. Ratò quippe duabus hiſce rebus iidem idonei ſunt, ſed aliqui ad vtilitatem, alij ad voluptatem, & delectationem afferendam facti, accommodatique natura vel moribus ſunt. Id ergo præfatus Ariſtoteles, arguit iſtorum conſilium, ac delectum amicorum, quem habent. Cum enim quærere deberent bonos viros, & amicos eiuſmodi, qui eſſent cum virtute iucundi, hoc eſt eos qui non ſalibus & facetiis, ſed vi gratiaque virtutis oblectarent, quique ad res gerendas honeſtas, vtiles eſſe poſſent; poſthabita cura virtutis, alia omnia meditantur, ac faciunt. Quippe, cum iucundæ rei deſiderio tenentur, facetos homines, hiſtriones, & ſcurras, qui voluptate ipſos afficiant, accerſunt, cum efficere volunt aliquid, quod vtile ſit, poſſitque res eorum & potentiam amplificare, induſtrios homines, & ſolertes ad peragendum quicquid ipſis imperatum fuerit, amicos volunt. Quo loco id etiam obliquè ſignificat, eiuſmodi principes haud iuſtos eſſe; quippe qui velint quicquid imperarint ab amicis vtilibus, ſiue æquum, ſiue iniquum, id quod imperauerint, ſit.

Sed ei qui ſuperat, &c.] Locus hic iure ab interpretibus exiſtimatur obſcurior: ſed quantum aſſequi poſſumus, ſolutionem continet quæſtionis, quæ facile poſſet ex dictis exiſtere. Dictum eſt enim, viros bonos & virtute præditos, amicos eſſe iucundos ſimul, & vtiles: ſed hinc ſequitur, viros principes, ac potentes imperio, non habere neceſſe diuerſis, atque inter ſe diſtinctis amicis, ſicut expoſitum eſt. Nam ſi bonum virum ac virtute præditum amicum ſibi viri principes adſciſcant, eundem habebunt vtilem & iucundum. Nihil igitur illis opus eſt, amicos habere varios, atque inter ſe diſtinctos, cum ab vno eodemque vtilitatem capere ac delectationem queant. Id ergo, quod ſic opponitur, refellens Ariſtoteles, ait in ſumma, vix euenire, vt vir bonus homini ὑπερέχοντι, hoc eſt excellenti & poteſtate cæteros exuperanti amicus fiat. Cum enim amicitia ſolum ſit inter æquales, inter hos eſſe nulla poteſt, niſi virtute præditus magnitudine virtutis ita vincat opes dignitatemque potentis, ac principis viri, vt fiat adæquatio ſaltem analoga. Fiet autem, ſi quantum hic illum poteſtate ſuperat, tantundem ab illo virtute ac probitate ſuperetur. Sed hoc rarò contingit, inquit: quia non poteſt adæquatio illa fieri, quæ pariat amicitiam inter eos, qui potentia ſunt impares, niſi qui potentia ſuperior eſt, intelligat ſe eſſe virtute poſteriorem. At vix inueniuntur qui ſic animo ſint affecti, vt cum imperio, poteſtate, opibus antecellant aliis, alia quapiam re ab aliis ſuperari ſe putent. Placent enim ſibi, ſuaque fortuna & potentia mirificè capti, virtutem animique ornamenta in minimis habent, adeoque tametſi virtute ſuperentur ab aliis, & iis propterea ſecundum analogum, & proportione quadam adæquati iam ſint, ſe ſuperatos & adæquatos eſſe non intelligunt. Donec autem id neſciunt, amicitiam componere cum eo non poſſunt, quem planè, aperteque dignitate, ac potentia vincunt.

PARS CAP. VI. LIB. VIII.

Εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι· τὰ γὰρ αὐτὰ γίγνεται ἐπ' ἀμφοῖν, καὶ βούλονται ἀλλήλοις, ἢ ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου ἀντικαταλλάττονται· οἷον ἡδονὴν ἀντ' ὠφελείας. ὅτι δὲ καὶ ἧττόν εἰσιν αὗται αἱ φιλίαι, καὶ μένουσιν, εἴρηται. δοκοῦσι δὲ καὶ δι' ὁμοιότητα, καὶ ἀνομοιότητα ταὐτοῦ εἶναί τε, καὶ οὐκ εἶναι φιλίαι καθ' ὁμοιότητα γὰρ, τῆς κατ' ἀρετὴν, φαίνονται φιλίαι· ἡ μὲν γὰρ τὸ ἡδὺ ἔχει, ἡ δὲ τὸ χρήσιμον· ταῦτα δ' ὑπάρχει κἀκείνῃ, τῷ δὲ τὴν μὲν, ἀδιάβλητον εἶναι, καὶ μόνιμον, ταύτας δὲ, ταχέως μεταπίπτειν, ἄλλοις τε διαφέρειν πολλοῖς, οὐ φαίνονται φιλίαι δι' ἀνομοιότητα ἐκείνης.

Sunt ergo iam dictæ amicitiæ in æqualitate sitæ. Eadem enim fiunt ab vtrisque: ac volunt sibi mutuò, aut aliud pro alio compensant, veluti voluptatem pro vtilitate. Minus autem esse has amicitias, & permanere dictum est. Videntur autem & ob similitudinem, ac dissimilitudinem eiusdem, & esse, & non esse amicitiæ. Propter similitudinem enim eius, quæ est ex virtute, videntur amicitiæ. Hæc namque iucunditatem habet, hac autem vtilitatem. Hæc verò insunt etiam illi. In eo autem quòd illa inculpata est, & stabilis, hæ verò citò mutantur, aliisque differunt multis, non videntur amicitiæ propter dissimilitudinem illius.

EXPLANATIO.

EPILOGVM aliqui putant hic esse, quia commemorantur eadem, quæ supra iam pluribus locis exposita sunt. Ait enim primo, amicitias omnes iam explicatas in æqualitate consistere: idque in ea quæ bonum virtutis intuetur, & sequitur esse planissimum. Illud adeò solum ostendendum existimat, reliquas etiam duas vulgares, quæ vtilitate mouentur, & voluptate, in eadem æqualitate positas esse. Ostendere verò videtur hoc syllogismo. Illa, propter quæ amici eadem sibi mutuo volunt, ac faciunt, posita sunt in æqualitate. Neque enim eadem vellent, & facerent, nisi volendi & faciendi caula amicorum vtrique esset æqualis. Sed propter amicitiam voluptatis, vtilitatisve studiosam amici, qui in ea versantur eadem sibi volunt ac faciunt. Igitur vtraque amicitia in æqualitate posita est. Cuius ratiocinationis assumptum demonstratur ex eo, quod eiusmodi amicitiarum cultores, ipsarum impulsi vi, vel delectationem delectatione compensant, vel vtilitatem vtilitate, vel vtilitatem delectatione, vel delectationem vtilitate. Ait deinde, etiam ex dictis intelligi, has amicitias vulgares, esse minus amicitias, & minus permanentes, quam illam perfectam, quæ posita prorsus est in cultu atque amore virtutis; & propter similitudinem, ac dissimilitudinem quam cum ipsa obtineor, partim ei similes, partim dissimiles esse. Sunt enim similes in eo, quod earum altera voluptatem habeat, vtilitatem altera, perfecta verò habeat vtramque: dissimiles autem ideo quod illæ facile defluant & mutentur, hæc persistat, atque immutabilis propemodum sit. Propter quam dissimilitudinem vix esse videntur amicitiæ, sed tamen, vt diximus, sunt. Ex hac Aristotelis disputatione videtur id colligi posse, viros principes amicitiæ perfectæ vix participes esse, tum quia multos, & non bonos, ac probos, sed vtiles tantum, ac iucundos ad suam ipsorum familiaritatem admittunt, tum quia non adæquantur vmquam ei, qui potestate sit inferior. Quamquam enim aliqua fit adæquatio ex eo, quod inferior illum virtute superat, illa tamen adæquatio eiusmodi non est perfecta. Quippe potius oporteret virum principem, ac superiorem virtute non adæquare solum inferiorem, sed vincere. Nam vt dicitur in Polit. lib. 1. cap. vlt. & lib. 7. c. 4. Qui alijs præstunt quanto potestate & imperio, tanto virtutibus antecellere debent. Tunc enim fieret æqualitas, non quidem simplex, sed analogica, qualis inter superiorem & inferiorem est, de qua in lib. 5. est disputatum.

EPILOGVS.

1. *Iuuenes quidem cito, senes autem haud cito contrahunt amicitiam.*
2. *Secundum veram ac perfectam amicitiam, quæ virtutis est, nemo potest amicus esse plurimis.*
3. *Secundum imperfectam verò, cuiusmodi est, quæ voluptatem solum, aut vtilitatem quærit, amicorum esse multitudo potest.*
4. *Quæ studiosa voluptatis amicitia est, perfectæ similior est, quam ea quæ sequitur vtilitatem.*
5. *Viri principes, multis ac varijs vtuntur amicis, & ijs quidem solum vtilibus, ac iucundis.*
6. *Amicitiæ etiam vulgares, & imperfectæ in æqualitate sunt positæ.*

QVÆSTIO VNICA

IN CAPVT. VI. LIBRI VIII.

An senes experes amicitiæ censeri debeant.

NTER eos qui ad amicitiam idonei non sint, Aristoteles enumerat senes; hoc est eos, qui omnium maxime ad eam apti, & amicitiæ tamquam rei sacræ videri deberent Antistites. Placet igitur id in quæstione ponere, vt disserendo, quod obscurius ab Aristot. dicitur, illustretur.

Multa sunt, quæ demonstrent, senes, amicitiæ participes esse; ac per iniuriam tam præclaro ciuilis vitæ præsidio spoliari. Nam primo quidem Amicitia virtus est, vt diximus, atque vt docuit Aristot. vel virtus, vel quiddam virtuti simile Nemo autem vnus est mortaliũ, qui virtutis particeps esse non possit. Cur ergo soli inter mortales senes, amicitiæ, hoc est præclaræ virtutis expertes sint? Cum præsertim arma senectutis dicantur exercitationes virtutum. Aptissima sunt, inquit. Cato Maior arma senectutis, artes exercitationesque virtutum. Non enim essent aptissima, si senectus virtutum operibus non esset idonea. Deinde: nulla est ætas aptior, & magis idonea prudentiæ, quam senectus. Quæ, vt cæteris hominis facultatibus officiat, huic certè virtuti prodest plurimum. Rectè namque, ac verè Tullius in Tusculanarum prima pronunciauit, senectutem auferre homini multa, sed tamen afferre prudentiam. Nihil est, inquit homini prudentia dulcius: quam, vt cætera auferat, affert certè senectus. Quin ipsum Senatus, & Senatoris nomen haud sibi vult aliud, quam senectutis ita propriam esse prudentiam, atque consilium, vt qui ad regendam Rempub. admouentur, & si senes omnes omnino non sint, quia tamen esse prudentes, & præditi summo consilio debent, quantumuis iuuenes, Senatores quasi senes aut seniores appellentur. Apud Lacedæmonios quidem, ait in Catone Tullius, ii qui amplissimum magistratum gerunt, vt sunt, sic etiam appellantur senes. Quasi dicere vel significare latenter velit, apud Romanos, etiam si senes ætate non essent, appellari tamen senes, quia prudentes sunt. Dixerat enim ante, non viribus aut robore corporis administrari Rempublic. sed consilio, ratione, sententia. Quæ nisi essent in senibus, inquit, non summum consilium maiores nostri appellassent Senatum. Probat hanc eamdem notationem Latini nominis Græcus Plutarchus in libello, an seni sit regenda respub. atque, sapienter à Romanis dictos fuisse Senatores qui de summa Reipub. deliberarent, quod tamquam senes prudentes essent. Et sanè Senatores haud omnes fuisse senes ætate, constat ex eo, quòd qui legendus in Senatum esset, ætate iam senatoria putaretur esse, si quæsturam saltem administrasset, vt Sigon. in lib. 2. de iure ciuium Roman. cap. 2. ex Valerio & Cicerone demonstrat. Quæsturæ autem capiundæ legitimus annus fuit vicesimus primus. Cur ergo etiam ii qui annum primum, & vicesimum paulum excessissent, in senatum adlecti senes dicerentur, nisi quia veluti senes, prudentes essent? Temeritas enim est, inquit idem Cato florentis ætatis, prudentia senectutis. Sed prudentia modus & lex est virtutum omnium præscribitque singulis quid, & qua ratione debeant agere. Non ergo potest vmquam esse perfecta prudentia, quin cum omnibus coniuncta virtutibus sit. Si enim prudentiæ propria est ea muneris functio, vt videat quid singulæ præstare debeant, & quatenus in suo versentur opere, nulla profectò potest esse prudentia, vbi cæteræ

virtutes non sint. Cum autem in senibus summa prudentia sit, atque consilium, erunt in iisdem cæteræ quoque virtutes, ne solitaria sit ea, quæ legem singulis, modumque præscribit. Amicitia verò est virtus, vt supra demonstrauimus. Erit igitur in senibus: & societatem explebit earum quæ præeunte prudentia chorum ducūt. Tertio loco. In senibus haud est aliquid eorum, quæ amicitiam aut contrahendam impediunt, aut dirimunt, corrumpuntque iam contractam, cuiusmodi sunt ira, perfidia, dissensio, morum asperitas, aliaque huiusmodi quibuscum amicitia non se conciliat. Relanguit enim in ipsis ira, remissæ iam sunt cupiditates, animique commotiones illæ turbulentiores fractæ debilitatæque iam sunt, vt ait Plutarchus in libello supra laudato, vsus authoritate Sophoclis ætate confecti, atque his disserens verbis. Sophocles quidem dixit libenter se à re Venerea profugisse tamquam à fero, & rabioso domino. At in Repub. non vnus tantum fugiendus est dominus, amor mulierum, sed alii multo insaniores, studium contentionis, ambitus, primi loci appetitio, qui morbus est inuidiæ, obtrectationis, ac dissidiorum feracissimus. Horum vitiorum alia senectus retundit, ac minuit, alia omnino abolet, atque restinguit, non tantum de incitationibus animi ad agendum detrahens, quantum ab impotentibus & feruidis reuellens motibus, vt sobria, & composita ratione suscipi cogitationes animi queant. Hæc ille. Quæ sunt etiam in Catone Maiori apud Tullium exposita copiosius, & interea illud aptissimum, quod ne asperitas quidem vlla in senibus sit, quæ in ipsis culpari potissimum solet, atque ab eorum consuetudine tamquam ab odiosa re, iuniores depellere. Sic enim ibi disputat idem Cato. Illud verò idem Cæcilius vitiosius

Tum etiam in senecta hoc deputo miserrimum
Sentire ea ætate esse odiosum se alteri:

Iucundum potius quàm odiosum. Vt enim adolescentibus bona indole præditis sapientes senes delectantur, leuiorque fit eorum senectus, qui à iuuentute coluntur, & diliguntur, sic adolescentes senum præceptis gaudent, quibus ad virtutum studia ducuntur: nec minus intelligo me vobis, quàm vos mihi esse iucundos. Hæc, inquam, ita disserit Cato, additque, ne seueritatem quidem ipsam in senibus odiosam esse, dummodo modica sit. Seueritatem, inquit, in senectute probo, sed eam, sicut alia, modicam, acerbitatem nullo modo. Mirificè quoque munit hunc locum authoritas Lælii qui longum de amicitia sermonem hoc prope fine concludit. Hac nos adolescentes beneuolentia, senes illos L. Paulum, M. Catonem, C. Gallum, P. Nasicam, T. Gracchum Scipionis nostri Socerum dileximus. Vicissim autem senes in adolescentium charitate acquiescimus.

Quarto. Si senes ab amicitia depellerentur, inter ipsius miserias senectutis hæc in primis recenseri deberet, quòd amicitiæ participes esse non possint. Nihil enim potest dici, vel cogitari miserius, cum solem è mundo tollere videatur qui amicitiam tollit, & humanæ vitæ sic necessaria iudicetur, vt dictum verè sit, non aqua, non igni pluribus nos vti locis, quam amicitia. Sed hæc miseria inter senectutis ærumnas omnes, quibus extrema premitur ætas, non ponitur ab eo, qui apud Tullium in disputatione, quam ex industria, & accuratè suscepit de senectute, disertè profitetur velle se disserendo miserias omnes eius ætatis enumerare. Sic enim disputationem ipsam aggreditur. Etenim quum complector animo, quatuor causas reperio, cur senectus misera videatur: vnam, quòd auocet à rebus gerendis; alteram, quod corpus faciat infirmum; tertiam, quod priuet omnibus ferè voluptatibus; quartam, quod haud procul absit a morte. Neque enim par fuit in enumeratione perfecta, eam prætermitte calamitatem senectutis, quæ si verè in senibus esset, vinceret omnes, nec ab eo negligi deberet, qui scrutari se velle dicit omnes omnino causas, ex quibus ad senectutem vrgendam & vexandam existere miseriæ queant. Quippe consilium illi est, non modo recensere, sed conuellere, ac tollere funditus omnes illas miseriæ causas, vt potius appareat, senes non esse miseros. Id verò apparere non posset, si vel vna relinqueretur causa, ex qua tam ingens euenire posset Senectuti calamitas.

Denique si aliquod esset impedimentum in senectute, & causa vlla, cur ad amicitiam senes apti non essent, ea potissimum dici deberet quòd auari sint, atque illiberales. Cum auaris enim atque illiberalibus amicitia nec suscipi potest, nec suscepta retineri, tum à cæteris hominibus tum in primis ab adolescentibus, qui summo auaritiam odio habent, expetunt maximè liberalitatem. Sed demonstrari facile potest, adolescentes illiberaliores esse quam senes. Primo quidem, quia rerum quæ possidentur custodia, & conseruatio magis est iuueni necessaria, quam seni. Diuturniorem enim se vitam exacturos credunt iuuenes, minimèque mortem extimescunt; quia vt Aristoteles ait in Rhetoricis, eam longius abesse putant. At quo longior & diuturnior futurus est vitę cursus, hoc pluribus ad viaticum indiget. Deinde iuuenes ipsi propensiores, quam senes sunt ad sumptus faciendos, & rem in superuacaneos vsus obterendam. Igitur habent necesse magis, quam senes seruare pecuniam, & rem suam, vt habeant vndè profundant in superuacaneos sumptus. Docet enim Aristoteles in lib. 3. liberalitatis officium & partes, non esse tantum dare, sed seruare etiam, & custodire. Neque enim dare de suo potest qui subinde non retinet & seruat sua. Ergo qui magis dat, retinere magis ac seruare rem suam debet. Huiusmodi vero iuuenis est, qui ad sumptus est procliuior, quam senex. Præterea senes longe magis in dando, largiendoque sunt exercitati, quam iuuenes. Vixerunt enim diutius, & per actus crebriores habitum sibi pararunt, à quo facilitas in agendo maior existit, vt supra docuit Aristoteles in lib. 2.

His argumentis eleuari videtur authoritas Aristotelis; neque verum esse quod posuit, senes amicitiæ accommodatos natura non esse. Sed recolendum memoria est, dixisse nos ex eodem Aristot. supra, amicitiam esse triplicem,

perfectam vnam, reliquas duas vulgares, & imperfectas. Videndum igitur est, omnibus ne, an eorum alicui velit Arist. senes esse minus idoneos, cum eos vniuersim amicitiæ facit exortes.

Primum ergo dicendum videtur, amicitia perfecta, quæ parentem altricemque virtutem habet, non debere priuari senes. Sic enim ad vsum virtutis accommodati sunt, vt eorum arma dicantur apud Tullium esse artes, exercitationesque virtutum; vt intelligamus, tantum abesse, vt senilis ætas impedimento virtuti sit, vt maximo sit potius adiumento. Refrigerato quippe sanguine, fractisque spiritibus, ipsę quoque cupiditates, turbidioresque commotiones sentientis animæ deferuescunt: in qua velut tempestatis & belli temperatione locum inueniat virtus & mediocritatem illam, qua tota eius natura definitur & vis. Non igitur amicitia, quę virtus est, aut difficilem aditum, aut domicilium minus commodum apud senes habeat, qui restinctis cupiditatibus, sedatisque perturbationibus animum virtuti sic paratum ostendunt, vt nullum in eo repagulum, obicemque sit inuentura cum voluerit ingredi. Huc accedit, quòd in senibus non virtus modo, sed longa etiam virtutis exercitatio est, quæ roborat animum, habitumque reddit ita firmum, ac stabilem, vt posita stirpe iam altius, facile conuelli, subuertique non possit. Cęterum quia in hac etiam amicitia, quæ tota virtutis, & honestatis est, aliquid cernitur esse, quod non tam amicitia, quam fructus effectusque censendus amicitiæ sit, cuiusmodi iucunda consuetudo & conuictus est, dicendum quoque videtur, ideo senes amicitiæ parum aptos habendos esse quod eiusmodi fructu commplerique carere coguntur; cum propter ætatem & morbos plurimi sint senes in vsu vitæ communis iniucundi, nec ad eam accommodati suauitatem sermonis, & oris hilaritatem, quæ consuetudinem conuictumque dulcissimum amicis efficiunt.

Multa senem circumueniunt incommoda, vel quod
Quærit, & inuentis miser abstinet, ac timet vti
Vel quod res omnes timide, gelideque ministrat,
Dilator, spe longus, iners, auidusque futuri,
Difficilis, querulus, laudator temporis acti
Se puero, censor, castigatorque minorum.

Plerique autem seniorum ita facti, non omnes dicendi sunt, quia cæteroqui eorum inueniuntur aliqui, qui iucunditate consuetudinis, omnique genere vrbanitatis ipsos etiam vincant iuuenes. Porrò ea suauitas vsus, & conuictus ita est amicitiæ propria, vt vbi desideretur, nulla esse prorsus amicitia videatur. Nihil ergo mirum esse debet, quod Aristoteles hunc amicitiæ fructum ita proprium, quo senes plerumque carent, intuitus, dicere non dubitarit, homines ætate prouectos, & iam senes idoneos amicitiæ non esse. Neque enim aliud sibi voluit, quam eos illo amicitiæ fructu carere, qui decerpi ab amicitia solet. In illo autem fructu non est amicitiæ virtutisque vis intima, adeoque potest etiam retinere amicitiæ, virtutisque naturam, qui tametsi consuetudinis, & conuictus iucunditatem non sentit, in cæteris tamen amicitiæ versetur operibus, quæ amicitiæ longe magis intima sunt, cuiusmodi est amor, aut amatio, ipsa benefaciendi voluntas, bonorumque mutua communicatio, quæ amicorum animos vnà conglutinant.

Dicendum secundo loco videtur, senes haud dubiè participes esse illius amicitiæ, quæ dicitur vtilitatis, nec aliud in amando spectat, quam emolumentum, & vtile. Est enim hæc amicitia, vt supra docuit Aristoteles, prorsus infima, omniumque imperfectissima, & deterrima, vulgarisque, & communis etiam improborum hominum. Itaque nullo modo potest eripi senibus, quorum est proprium vtilitatem attendere. Habet enim studia contraria iuueni, qui dicitur ab Horatio,

Vtilium tardus prouisor, prodigus æris.

Sed hîc adhibenda iterum eadem cautio est, & addendum, multos ex hoc genere senes esse, qui propter vtilitatem amicitiam colant, sed non omnes, vt iam demonstrauimus.

Dicendum denique tertio loco est ab amicitia voluptatis, hoc est ab ea, quæ propter vnam corporis voluptatem tantummodo diligit, videri senes alieniores esse. Nulla enim re magis orbati sunt, quam eiusmodi sensu voluptatis; cum ipsum quoque gustatum ita fractum, & debilitatum sentiant, vt vix capere delectationem vllam ex cibo queant, ac potu, vt Plutarc. ait in libello quem supra laudauimus. Et quoniam carere voluptatibus corporis non modo non miserum, sed summè beatum existimat apud Tullium Cato suscipit eo nomine laudatque senectutem, quòd à voluptatibus tamquam ab improbissimis dominis in libertatem se vindicauerit. Sequitur tertia vituperatio senectutis, inquit, quòd eam carere dicunt voluptatibus. O præclarum munus ætatis, si quidem id aufert nobis, quod est in adolescentia vitiosissimum! Recitat exinde Archytę Tarentini grauem orationem qua nullam capitaliorem pestem, quam voluptatem hominibus dicebat à natura datã. Hinc patriæ proditiones, hinc Rerumpub. euersiones, hinc cum hostibus clamdestina colloquia nasci; nullum denique scelus, nullum magnum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret: stupra verò adulteria, & omne tale flagitium nullis aliis illecebris excitari, nisi voluptate. Cum ergo voluptatis expers ætas vltima & senectus sit, non potest eius esse appetens amicitiæ, quę non amicum diligit, sed voluptatem.

Quapropter, vt omnia breui complectamur Epilogo, duabus ex causis dictum ab Aristot. est, senes ad amicitiam aptos, idoneosque non esse: Prima est quod minus apta sit ad conuictum, & consuetudinem cum amicis iucundam, ac suauem habendam: secunda; quod ab illo genere abhorreat amicitiæ, quæ voluptatem solum expetit in amando. Argumentationes autem, rationesque contra propositæ facile refelluntur ex iis, quæ distincta, & explicata iam sunt.

Postularet hoc sextum caput, vt quæreremus etiam; an amicitia vera multitudinem amicorum admittat. Sed ea quęstio erit instituenda in lib. 9. vbi rem Aristoteles accuratius, magisque de industria tractat.

CAPVT VII. LIB. VIII.

DE AMICITIIS INTER DISPARES.

SVMMA.

Superis cum inferiore certam quamdam amicitiam esse.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Amicitiæ quæ inter superiores atque inferiores sunt: specie differunt inter se.*
2. *Huiusmodi amicitiæ qua ratione conseruentur*
3. *Inter amicitiam, iustitiamque proportio.*
4. *An amicus debeat amico velle & cupere maxima bona.*

PARS I. CAP. VII. LIB. VIII.

Ἕτερον δέ ἐστι φιλίας εἶδος, τὸ καθ' ὑπεροχήν· οἷ πατρὶ πρὸς υἱὸν, καὶ ὅλως πρεσβυτέρῳ πρὸς νεώτερον, ἀνδρί τε πρὸς γυναῖκα, καὶ παντὶ ἄρχοντι, πρὸς ἀρχόμενον. διαφέρουσι δ' αὗται καὶ ἀλλήλων· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ γονεῦσι πρὸς τέκνα, καὶ ἄρχουσι πρὸς ἀρχομένους, ἀλλ' οὐδὲ πατρὶ πρὸς υἱὸν, καὶ υἱῷ πρὸς πατέρα· οὐδ' ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα, καὶ γυναικὶ πρὸς ἄνδρα· ἑτέρα γὰρ ἑκάστου τούτων ἀρετὴ, καὶ τὸ ἔργον. ἕτερα δὲ, καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν. ἕτεραι οὖν καὶ αἱ φιλήσεις, καὶ αἱ φιλίαι.

Aliud autem est amicitiæ genus secundum excellentiam, vt patri erga filium, & omnino seniori erga iuniorem, viroque erga vxorem, omnique Principi erga subditum. Differunt autem hæ inter se: Non enim est eadem parentibus erga filios, & Principibus erga subditos: sed neque patri erga filium, & filio erga patrem; neque viro erga coniugem, & coniugi erga virum Diuersa quippe vnicuique horum virtus & opus est. Diuersa item ea, propter quæ amant. Diuersæ igitur amationes & amicitiæ.

EXPLANATIO.



VPERIORES amicitiæ species, quas hactenus commemorauit, in æqualitate, ac similitudine sunt positæ. Sunt enim virorum inter se vel propter virtutem, vel propter delectationem, vel propter vtilitatem similium, quibus omnino causis æque ipsi ducuntur ad amandum. Aliam nunc aggreditur exponere, quæ in æqualitatem ac dissimilitudinem aliquam habet ex eo, qui amicorum alter excellentior ac dignior sit, adeoque amicitiam secundum excellentiam & dignitatem eam appellat, hoc est amicitiam, quæ in æqualitatem admittit ideo, quod amicorum alter alterum dignitate, ac præstantia superet. Idque similitudine & exemplo declarat eius amicitiæ, quæ inter patrem & filium, inter eum, qui imperat, & eum cui imperatur, inter virum & coniugem intercedit. Singulæ quippe huiusmodi coniunctiones, & amicitiæ inter impares sunt; cum eorum alter alterum excellentia vincat, sitque imperio vel dignitate superior. Itaque longè diffe-

runt à superioribus, quarum singulæ inter pares, & similes sunt. Idque velut exploratum & compertum vult, adeoque aliam rursus comparationem instituit inter amicitias varias quæ sunt inter amicos inæquales, quas ait specie inter se differentes esse. Ipsæ enim amicitiæ, quæ sic vt diximus inter inæquales sunt, discrepant inter se specie; cum amicitia patris ac filij differat ab ea, quæ inter Principem imperantem, & cum cui imperatur, vniuersèque inter dominum ac seruum intercedit. Quin alia est, inquit, amicitia patris cum filio, alia filij cum patre, alia viri cum coniuge, alia coniugis cum viro. Alio quippe alioue modo inter se conferuntur ipso comparationis ordine commutato. Itaque duo sunt, quæ confirmat hîc & statuit quasi propositiones quasdam Aristoteles: Primum est species eius amicitiæ quæ ab eo dicitur amicitia excellentiæ, inter se differre etiam specie; cuiusmodi sunt, quæ vel patris cum filio, vel imperatoris cum subiectis imperio, vel viri cum vxore cernuntur esse. Hæ quippe amicitiæ inter se collatæ specie haud dubiè discrepant. Alterum est. Has easdem amicitias alio modo inter se comparari posse singulas, & eo modo collatas etiam differre specie. Comparatio autem longe diuersa petitur ex eo, quod non solum pater, Princeps, siue dominus, & vir comparari inter se possunt, verum etiam inter eos, quibuscum amicitia coniuncti sunt; sic, inquam, vt comparando quæratur an amicitia patris cum filio, vel domini cum seruo, vel viri cum vxore differant ab amicitia filij cum patre, vel serui cum domino, vel vxoris cum viro. Has, inquam, amicitias inter se collatas affirmat Aristoteles etiam differre specie: ac rationibus vtrumque demonstrat, quarum prima huiusmodi est. Eorum amicitiæ, qui virtutes, hoc est facultates habent specie differentes, ac differentia item opera à potestatibus ipsis, ac facultatibus prodeuntia, sunt amicitiæ proculdubio differentes & dissimiles specie. Sed quicumque aliqua excellentia vel dignitate superiores sunt, & amicitiam cum inferioribus obtinent, facultates habent, & nata è facultatibus opera prorsus differentia & dissimilia specie: cuiusmodi sunt pater ac filius, dominus ac seruus, maritus & vxor. Aliud enim est officium patris erga filium, aliud regis aut domini erga eos, quos suæ potestati subditos habent, aliud viri erga coniugem; contraque aliud filij erga patrem, aliud subditorum, & seruorum erga regem & dominum, aliud coniugis erga virum. Igitur eorum amicitiæ specie differentes & dissimiles sunt. Altera ratio ducitur ex amatione varia, siue modo amandi specie vario qui cernitur in singulis, & explicari sic potest. Ex amandi rationibus specie varijs, atque distinctis, variæ, speciéque distinctæ noscuntur amicitiæ. Sed amandi rationes ac modi quos in superioribus atque in inferioribus cernimus, specie varij, differentesque sunt. In patre quippe ratio amoris erga filium specie differt ab ea, quæ in rege vel domino erga subditos, ac seruos, & ab ea, quæ erga coniugem in viro cernitur. Ratio namque, cur filium pater diligat, ea videtur esse, quòd ex ipso natus, aliqua ex eo decerpta pars esse videatur: cur dominus seruum amet, videtur ratio, quod ad vitæ commoda, & rem tuendam familiarem sit vtilis, cur vir coniugem amet, caussa videtur esse prolis insita cupiditas. Sed longe alia ratio est, cur filius patrem, cur seruus dominum, cur vxor diligat virum. Alitur enim in spem patrimonii filius à patre, seruus à domino diaria habet præsentia, & mercedem præstolatur futuram, vxor à viro imbecillitatis suæ præsidium, & firmitudinem obtinet. Quæ rationes amandi variæ, cum varias & specie diuersas amationes vt ait Aristot. pariant, efficiunt etiam amicitias specie varias.

PARS II. CAP. VII. LIB. VIII.

TA αὐτὰ μὲν δὴ, οὔτε γίνεται ἑκατέρῳ παρὰ θατέρου, οὔτε δεῖ ζητεῖν· ὅταν δὲ γονεῦσι μὲν, τέκνα ἀπονέμῃ, ἃ δεῖ τοῖς γεννήσασι· γονεῖς δὲ υἱέσιν, ἃ δεῖ τοῖς τέκνοις, μόνιμος ἡ τῶν τοιούτων, καὶ ἐπιεικὴς ἔσται φιλία. ἀνάλογον δ' ἐν ἁπάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὔσαις φιλίαις καὶ

ATque eadem quidem neque fiunt vtrique ab altero, neque oportet ea requirere. Quando autem parentibus liberi retribuunt ea, quæ genitoribus opus sunt; parentes verò filijs ea, quæ sunt opus filijs, stabilis talium & æqua erit amicitia. Proportione autem in omnibus quæ secundum excellentiam sunt amicitijs, etiam amationem

τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι· οἷον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι, ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως. ὅταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἡ φίλησις γίγνηται, τότε γίγνεταί πως ἰσότης· ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ.

amationem oportet fieri : veluti meliorem magis amari, quàm amare, vt vtiliorem, & aliorum vnumquemque similiter. Cum enim secundùm dignitatem amatio redditur, tunc efficitur aliquo modo æqualitas : quod vtique amicitiæ esse videtur.

EXPLANATIO.

EXPOSITA iam amicitia inter impares, hoc est inter eos, quorum alter sit, vel authoritate, vel imperio, ac dignitate superior, eiusque distinctis, partitisque generibus, aggreditur hîc docere qua ratione ac via conseruari & retineri huiusmodi amicitia possit. Docet ergo primum, amicitiam & amorem præstantioris erga deteriorem, siue superioris aduersus inferiorem, & inferioris erga superiorem ita conseruari, si amicorum vterq; exhibeat alteri quod oportet habita ratione dignitatis, & modi quem amicitia postulat. In his enim amicitiis, quæ inæqualitatem ob excellentiam admittunt, non prorsus exhibentur eadem ab vtroque amicorũ; quia non debet amicorum alter inferior, ac deterior velle id sibi fieri, quod ipse pręstat & impartitur alteri superiori ac præstantiori. Neque enim debet filius reuerentiam à patre reposcere, quam exhibet patri, nec seruus obsequium, ac famulatũ quem pręstat domino; cum in hac amicitia nõ ea sit æqualitas, quæ cernitur in aliis, vbi pro voluptate voluptas, pro vtilitate repetitur vtilitas: sed tunc officiorum proportioni fit satis, si filij ea reddant, suppeditentque parentibus, quæ ipsis reddi à liberis suppeditariq; par est, cuiusmodi sunt reuerentia, cultus, obsequium & vbi res ac necessitas ferat, alimenta : contraque si parentes erga liberos ita se gerant, quemadmodum gerere se genitorem oportet erga natos ex se, vt cum iis beneuolentiam impendunt, victum, indumẽtum, custodiam, institutionem suppeditant. Tunc, inquit, Aristot. efficitur ex hac officiorum vicissitudine stabilis amicitia, ἀνάλογ hoc est æqua, sicut ea, quæ ex ęquo bonoq; ad iustitiæ formam redacta dicuntur. quemadmodum enim in iis, quæ secundũ ęquum bonumq; iusta iudicantur, non est summa æqualitas, sed ea quæ proportione quadam iustitiæ dimetienti respondet, sic in his officiis inter patrem & filium, inter seruum & dominum vltro citroq; meantibus æqualitas & parilitas est aliqua, non ad arithmeticę calculos exacta, sed comparatione aliqua, & proportione dimensa. Id igitur est, quod vniuersè ponit hîc Aristoteles; amicitiã inter impares ita conseruari, si amicorũ vterque præbeat alteri quæ præbere pro dignitate & conditione cuiusque par est. Sequitur, vt ostendat qua ratione vnicuique præstetur exhibeaturq; in hoc amicitiæ genere quod oportet, & par est exhiberi. Pergit igitur ea quoque de re ita differere.

Proportione autem, &c.] Græcè ἀνάλογον δὲ, &c. In omnibus, inquit, huiusmodi amicitiis, in quibus alter amicorum excellit, & alium dignitate, vel potestate superat, proportione quadã æqualis esse debet amatio: ita videlicet, vt is, qui magis excellit, & præstat alteri, ametur ab altero magis, quàm ipse diligat alterum, siue ille magis excellat ideo, quòd melior, siue quòd vtilior, siue quòd iucundior sit. Analogum enim ita ęst æquale, vt non prorsus omnem inęqualitatem à se depellat, & sic inęqualitatem admittit, vt retineat tamen æqualitatem. Quare quod ad æqualitatem attinet, satis huic amicitiæ fuerit, si cum amatio est, & amicus diligitur, pro merito, & dignitate diligatur. Tunc enim ex ea proportione, illa existit æqualitas, quę videtur esse amicitiæ propria. Hæc, inquam, Aristotelis esse tota sententia videtur & dissertatio, dum huius amicitiæ conseruandæ præsidia demonstrare cõtendit. Docet enim in summa, conseruationem hanc pendere ab amoris, siue amicitiæ æqualitate, qua mutuò se prosequũtur amici. Sed quoniam inter impares videtur amatio æqualis esse non posse, cum amari plus debeat dignior, ait hanc æqualitatem esse proportionis. Igitur ex Gualtero Burleo animaduertendũ id est, in qualibet amicitia, hoc est, etiam in ea, quæ inter impares, vt diximus, est, aliquam oportere inueniri demum æqualitatem. Æqualitas enim haud vna nec simplex est, sed omnino duplex: altera ex promerito, & dignitate petita, quæ dici solet proportionis, altera ex quãtitate, quæ vulgaris, & cognita etiam oculis est. In quibuslibet igitur amicitiis aliqua ex his reperiri debet æqualitas amationis, vel illa, quæ quãtitatis est, vel ea, quæ proportionis appellatur; vt eius beneficio conseruentur, & augeantur. Quippe in amicitiis eorum qui similes omnino, æqualesque sic sunt, vt nemo nec vtilitate, nec iucunditate, nec imperio, ac potestate, nec sapientia, aliove spectabili

ornamento antecellat alteri, quantitatis est æqualitas, quæ illas tuetur & retinet: vt cū duo sunt æque iucundi, vel vtiles, aut æque sapientes ac boni, nec eorum quisquam altero melior, aut iucundior, aut vtilior est. Non enim æqualitas illa potest explicari faciliùs, quam comparatione cum ea, quæ cernitur in quantitate adeoq; aptè appositéq; dici ob similitudinem potest æqualitas quantitatis. In eorum autem amicitiis, quorum alter altero superior, & excellentior est, eique non æqualis & propterea dignus amore longè maiori, quàm alter; in his, inquam, amicitiis inter impares apparet æqualitas ex eo, quòd amatio ab amicorum vtroque tribuitur vtrique, prout vtriusq; meritum, & dignitas est. Si enim alter duplo melior, aut iucundior, aut vtilior sit, duplo maior ei debetur amatio, cum ipse debeat alteri solum duplo minorem. Et tamen in his amationibus verè dicitur æqualitas esse, quia quæ cæteroqui sunt inæquales, æquales tamen proportione sunt. Ita namque in hac amicitia retinetur æqualitas, si ea inter amicos, amationesq; proportio, & comparatio sit, vt pro maiori excellentioris amici dignitate ac merito sit maior inferioris amatio, pro inferioris amici merito ac dignitate minori amatio superioris sit minor. Hæc enim, inquit, Aristoteles est æqualitas amicitiæ propria, hoc est ea, sine qua minimè consistit amicitia; cum absque altera quæ est inter pares, esse possit, absque hac esse non possit.

Atque ex his intelligitur id verum esse quod hîc docet Aspasius, aut Eustratius Græcus Scholiastes, cum ait, quæri posse, num hæ inter impares amicitię à superioribus illis quas ex virtute, ex voluptate, ex vtilitate in tria genera partitus est, distinguendę videantur, sic, inquam, vt propter excellentiam illam, quę in amicorum altero cernatur, nouę quędam amicitię formę constituendę sint: respondetque ex Eudemi, ac Theophrasti authoritate, nullas hîc esse nouas amicitiæ species, sed quādam designari conditionem, quę superioribus interdū accidere possit, & quidem singulis. Fieri enim potest, vt in amicitia quę virtutis dicitur, amicorum alter sit altero melior, & honestior, in ea quę dicitur voluptatis, alter altero sit iucundior, & in ea quę appellatur vtilitatis altero sit alter vtilior. Qui autem huiusmodi sunt, excellentiam habere dicuntur, quia superiores sunt: qui vero in aliquo rerum genere vincunt, & superant alios, in eo genere videntur excellere; ideoque Aristoteles amicitia quę inter eos est, quorum alter in aliquo genere siue virtutis, siue iucunditatis, siue demum vtilitatis superior sit, φιλίαν καθ' ὑπεροχήν, hoc est amicitiam secundum excellentiam appellauit.

PARS III. CAP. VII. LIB. VIII.

Οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἔν τε τοῖς δικαίοις, καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις, ἴσον πρώτως, τὸ κατ' ἀξίαν τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως· ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν, πρώτως. τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως. δῆλον δὲ ἐὰν πολὺ διάστημα γίνηται ἀρετῆς, ἢ κακίας, ἢ εὐπορίας, ἤ τινος ἄλλου· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσὶν, ἀλλ' οὐδ' ἀξιοῦσιν. ἐμφανέστατον δὲ τοῦτ' ἐπὶ τῶν θεῶν· πλεῖστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσι. δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν βασιλέων. οὐδὲ γὰρ τούτοις ἀξιοῦσιν εἶναι φίλοι οἱ πολὺ καταδεέστεροι· οὐδὲ τοῖς ἀρίστοις, ἢ σοφωτάτοις, οἱ μηδενὸς ἄξιοι. ἀκριβὴς μὲν οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἔστιν ὁρισμὸς, ἕως τινὸς οἱ φίλοι. πολλῶν γὰρ ἀφαιρουμένων, ἔτι μένει. πολὺ δὲ χωρισθέντες, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκ ἔτι.

Non similiter autem æquale in rebus iustis, & in amicitia se videtur habere. Est enim quidem iustis æquale primum id, quòd secundū dignitatem est: quòd autem secundùm quantitatem, secundo loco est: sed in amicitia quod quidem secundùm quantitatem est, primo loco est, quod secundùm dignitatem, secundo. Perspicuum autem est, si multa distantia fiat virtutis, aut vitij, aut abundantiæ, aut alicuius alterius rei. Non enim amplius amici sunt: nec dignum id putant. Planissimum autem hoc est in Dijs: plurimum namque h[illegible]mnibus bonis antecellunt. Perspicuum verò etiam in Regibus. Neque enim his dignum censent se amicos esse qui multo sunt inferiores; nec optimis, aut sapientissimis qui nulla re digni sunt. Certa quidem igitur in talibus non est definitio quoad sunt amici. Multis enim ablatis adhuc permanet. Si verò multum recesserit, velut à Deo, non amplius.

EXPLANATIO.



Vm extremo loco dixisset, proportionem esse, quæ in amicitia etiam inter impares amationis æqualitatem faceret, eiusdem amicitiæ conseruatricem, animaduertere nos hîc iubet, proportionẽ in amicitia non eodem modo, ac ratione spectari qua spectatur & cernitur in iustitia. Repetenda sunt igitur hîc ea quæ de iustitię æqualitate alio loco sunt ex eodem exposita, hoc est, quoddam iustitiæ genus illam solum æqualitatem habere, quæ rationis est, & Geometrica nominatur, cum ea, quæ ab huiusmodi iustitia efficiuntur æqualia, ratione dimetiente sic exæquantur, vt quæ alioqui differentia sunt, proportione rationis adhibita, paria videantur. Ex hoc videlicet ordine illam esse iustitiam oportet, quæ posita in distributionibus est: quia quod distribuit, pro dignitate, ac merito distribuit eorum, quibus apta distributio fit: dignitas autem & promerita non sunt paria: & tamen in distributione retineri dicitur æqualitas, haud alia profecto, quàm rationis, ex proportione quæsita. Recolendum est etiam ex iis quæ sunt alibi dicta, esse aliud iustitiæ genus, in quo ipsa quantitatis attenditur æqualitas, quæ propterea dicitur Arithmetica, cernturque in ea iustitia, quæ versatur in commutatione rerum, In commutatione quippe non iam postulari videtur ratio disputatione dimetiens, quàm Arithmetica exigens ad calculos, & numeros ea, quæ pretio prorsus æquali commutantur.

Quibus ita positis, ad ea percipienda, quæ docet hîc Aristoteles, animaduertendum est, distribuentem iustitiam quia res communes, ac publicas priuatis impartitur, quia regimen ciuitatis attingit, quia metitur singulorum virtutem, quia Magistratus, aut Principis est propria; iustitiam, inquã, distribuentem videri præstantiorem ac digniori ponendam loco, quàm commutantem. Est igitur ex hoc duplici iustitiæ genere præstantior & melior illa quæ distribuit, & in rationis æqualitate Geometrica posita est, quàm ea, quæ commutat, & in Arithmetica consistit æqualitate, quemadmodum illæ quas modo recensuimus, causæ demonstrant; sed in amicitia contra fit. Est enim excellentior illa, quæ posita est in æqualitate quantitatis, vbi commutatio est æqua & par pari refertur. Id igitur est, quod hoc initio Capitis ait Aristoteles, æqualitatem in iustitia longe alio modo, ac in amicitia se habere, quia in iustitia primum obtinet locum, primoque attenditur æqualitas illa rationis, meritumque ac dignitas inspicitur, & velut ad libram penditur accuratissimè: secundo autem quantitatis spectatur æqualitas, vbi non excellentiæ, ac dignitatis habetur ratio, sed eius rei quantitas, quæ debetur alteri ad constituendum inter duos æqualitatem. In amicitia, inquam, alia omnia fieri cernimus: quia primum, primove loco æstimatur æqualitas illa quantitatis Arithmetica, vbi ab amicorum vtroque par pari mutuò refertur in amando, & vicissitudo beneuolentiæ mensuram habet æqualem; secundo autem consideratur dignitas, & in dignitate rationis æqualitas, quemadmodum vsu fit in amicitiis eiusmodi, quæ inter superiores, atque inferiores intercedunt. Est enim etiam inter inæqualia similitudo quędam rationis, quæ facit æqualitatem.

Hinc adeo constat, principes amicitias, & primo loco habẽdas illas esse, quæ sunt inter pares. Habent enim æqualitatem quantitatis: & amici ipsi distant inter se quã minimum: quod in hoc amicitiæ genere cum primis est intuendum. Quo namque minor est inter amicos distantia, tanto est amicitia firmior, & constantior, quo verò magis à quantitatis æqualitate discedunt, tanto est amicitia debilior, & infirmior; ita prorsus, vt vbi magna distantia fit, nulla esse amicitia queat: idque tribus Aristoteles ostendit exemplis. Quorum primum petit à Diis atque à Mentibus illis humanæ concretionis expertibus, quibus cum veram, ac propriam amicitiam homini intercedere non putat. Secundum sumit à Regibus, inter quos, & priuatos, in primisque inter eos qui sunt illorum imperio subditi, non est amicitia proprie. Nemo enim eorum, inquit, dignum se censet, qui Regis amicus appellari debeat, nec est quisquam ita pudoris expers, vt dicere se audeat amicum Regis. Tertium ducit ab optimis, & sapientissimis viris, cum quibus improbi atque indocti amicitiam propriè non componunt.

Sed ex his quæstio nascitur, quam latenter & proponit & explicat. Quærat enim aliquis in quantanam demum distantia seruari possit amicitia, in quanta non possit. Dictum quippe est, vbi magnum sit inter amicos interuallum, & distantia, amicitiam contrahi, & retineri non posse. Distantia verò spectari ex aliqua præstantia atque excellentia debet, quæ suos gradus habet, quibus paulatim se promoueat, & excrescat.

cum optare amico posse quicquid boni potest in hominem cadere, non tamen dicitur vere, amicitiæ dissolutionem eum propterea exoptare. Ea quippe bona, quæ cupit amico, quantumuis ingentia, & summa, conditionem hominis haud exuperant. Itaque bonis illis adeptis omnibus, etsi cresceret amici alterius excellentia, non tamen in infinitum excresceret, ac propterea comparabilis adhuc esset aliqua saltem ratione cũ amico, cui longe minor esset excellentia. Hinc autem haud efficeretur, amicitiam funditus omnem tolli propter distantiam inter conditiones illas duas amicorum positam, cum ea distantia finita sit, nec respuat comparationem; sed illud tantummodo sequitur, amicitiam eiusmodi esse minus perfectam, quia inter valde impares esset: quæ namque est inter pares, perfectior est: & quæ inter magis impares est, est etiam imperfectior. Quod si dicatur adhuc, eam distantiam, quæ inter amicos sequeretur ex illa bonorum ingentium adeptione, esse tandem eam interdum posse quæ impediret officia & opera quædam amicitiæ propria, cuiusmodi conuictus & colloquia sunt; respondebit Gualt. Butl. nullam esse tantam distantiam posse, ne si alter quidem amicorum fieret Rex, quin locus alicui colloquio futurus sit, hoc est eatenus, quatenus amicitia superioris inferiorisque id patitur. Neque enim hæc conuictum & colloquia sic assidua postulat quemadmodum ea, quæ conuenit inter pares. Atque vt planius id constituat, ait omnino, ea quæ de conuictu, & consuetudine, & congressu assiduo dicuntur & præcipiuntur in amicitia, dici, & præcipi in ea quæ sit inter æquales. Neque vero quærendum est amplius, quænam inter tam impares esse possit æqualitas quæ cerni in qualibet amicitia debet. Dictum enim iam est, eam æqualitatem esse proportionis quæ deprehenditur à ratione etiam inter inæquales. Hæc est, inquam, prima ratio qua propositum exoluit nodum Aristoteles.

Secunda videtur infirmior, sed vincit tamen aliquid. Ratio verò videtur in eo esse, quòd cum volumus amico maxima bona, velimus ideo, quòd nostra ipsorum quoque sunt bona, cum amicorum bona redundent ad nos. Itaque nos ipsos præcipuè diligimus, & nobis ipsis bona volumus cum amicum diligere videmur, eique bona maxima exoptare. Nemo autem volet amico bona illa, quæ ab amico eum ita disiungerent, vt amplius non sit futurus amicus. Sublata enim amicitia, & amicum amitteret, qui censeri debet inter prima & maxima bona, & eorum bonorum particeps esse non posset, quæ cuperet ei, quiesse non posset amicus. Imbecillior, inquam, videri potest hæc ratio: quia consequens hinc est, amicum non diligere amicum, amici gratia, nec ei velle bona, quia sunt amico bona, quod est amicitiæ rationi contrarium, vt intelligi potest ex amicitiæ definitione. Censuit adeo Linconiensis dictum illud Aristotelis hoc loco. [*Sibi ipsi vnusquisque maximè vult bona,*] cadere non in amicitiam perfectam, & primariam, sed in duas illas imperfectas, quæ voluptatem diligunt, vel vtilitatem. Qui enim in his versantur amicitiis, sibi potissimum ipsis, non amico volunt vtilitatem ac voluptatem.

EPILOGVS.

1. *Præter amicitiæ genera iam exposita, vnum est quod dicitur excellentiæ: velut inter superiores atque inferiores.*
2. *Amicitiæ inter patrem & filium inter dominum, ac seruum, inter alios huiusmodi, discrepant specie.*
3. *Hæ amicitiæ seruantur exhibendis officijs mutuis pro dignitate ac merito ijs, quibus debentur.*
4. *In omnibus his amicitijs æqualitas esse debet amationis, non tamen æqualitas quantitatis, sed proportionis.*
5. *Æqualitas haud eodem modo spectatur in amicitia atque in iustitia.*
6. *Vbi magna existat inter amicos inæqualitas, & distantia, amicitia non conseruatur.*
7. *Huius verò distantiæ non est vlla finitio, nec certus terminus.*
8. *Amicus amico velle debet maxima bona, sed non tamen ea, quorum homo particeps esse non possit, cuiusmodi est diuinitas, nec ea, quæ funditus amicitiam tollant.*

QVÆSTIO PRIMA

IN CAPVT VII. LIBRI VIII.

An aliquæ inter impares amicitiæ sint, quave inter se ratione distinguantur.



SSE inter æquales & impares quoddam amicitiæ genus, cui suæ sint subdictæ, ac subiunctæ formæ, huius initio capitis, vt vidimus, Aristoteles docuit, iussitque eiusmodi genus amicitiæ vocari amicitiam secundum excellentiam, quia in ea amicorum alter excellit, & superior est. Sed mirum id videri possit; cum tam sæpe idem dixerit, amicitiam ita velle similitudinem, & paritatem inter eos, in quibus est, vt his sublatis, illico tolli prorsus omnis amicitia debeat. Atque vt minime de ipsius ambigere sententia possimus, aliquot huius generis enumerauit amicitiæ species: cuiusmodi sunt inter patrem, & filium, inter imperantem seu Principem, & inter eum qui subditus imperio est, inter virum, & vxorem: contraque inter subditum imperio Principis & Principem ipsum, inter filium & patrem, inter vxorem, ac virum. Has enim amicitias, & reciprocas fecit, & distinctas inter se, in quarum tamen singulis imparitas & inæqualitas sit; cum amicorum alter alteri aut dignitate præstet, aut imperio antecellat. Duo sunt ergo, quæ nos hic quærere necesse est. Primum: an eiusmodi coniunctiones inter impares, amicitiæ sint. Alterum: an quæ inter se copulatæ sic sunt, aliqua demum nota distinguantur. Quod ad primam quæstionis attinet partem, videtur aliquibus inter patrem & filium, inter alios, quos commemorauimus, amicitiam intercedere non posse. Idque confirmant his permoti rationibus, & argumentis. Similitudo & æqualitas, vt dictum est sæpius, amicitiæ causæ conficientissimæ sunt. Inter hos autem qui recensentur, nec similitudo, nec æqualitas est vlla. Quæ enim inter Principem & Principi subiectum ciuem, aut popularem, inter virum, & coniugem, inter patrem & filium paritas aut similitudo sit? Ergo nec amicitia cum præsertim idem doceat Aristot. in iisdem amicitiam versari atque iustitiam. Iustitia verò in æqualitate tota est posita. Hinc adeo fit, vt nec filius patrem, nec pater filium, nec Princeps popularem, nec popularis Principem amicum vocet, sed eo compellit nomine, quod vel natura, vel dignitas, vel officium, vel cuiusque meritum & conditio postulat. Ad hæc. Amici sic inter se, mutuoque, communia volunt omnia, vt amicus amico alter ipse dicatur & sit. Eiusmodi vero communicatio inter Principem ac priuatum ciuem, siue inter dominum ac seruum, vniuerséque inter eos, qui plurimum excellunt, & eos qui longè inferiores sunt, esse non potest. Quis enim regum, aut quis vnquam dominus, aliusue, qui cæteris antecellat plurimum; cum iis, quibus est longè superior, ita se communicet, vt ab iis non videatur abiunctus, & cum vnoquoque collatus, alter ipse dicendus sit? Hæc, inquam, isti sic disputant.

Sed tamen Aristotelis est certa sententia; coniunctiones eiusmodi inter patrem, ac filium cæterasque, quas diximus, amicitias habendas & dicendas esse, sed tamen amicitias inter impares. Quod enim ad æqualitatem, ac similitudinem attinet, quæ videntur in ipsis desiderari, satis explicata res à nobis est supra in huius explanatione capitis, vbi diximus, in his inueniri similitudinem, & æqualitatem proportionis. Itaque relegenda illa sunt, ne sint iterum hoc loco ponenda. Illud addendum est potius, quod eam euertere rationem possit à rerum omnium communicatione petitam, quæ videtur inter impares esse non posse. Dicendum est enim, sæpe nos cum amicitiam nominamus, eam intelligere, quæ omnibus omnino partibus est expleta; cuiusmodi est ea, quæ non amationem modò, ac redamationem, mutuamque beneuolentiam habet amicorum vtrique cognitam, verum etiam conuictum, vel diuturnum, vel frequentem, vsumque familiarem & bonorum communicationem omnium; quibus sanè rebus omnis amicitiæ perfectio prorsus absoluitur. Hinc enim fit, vt idem velle, idemque nolle sit amicorum commune, & inter eosdem illa sit æqualitas quæ solet appellari quantitatis, quia similis illi est, quæ cernitur inter res duas quantas & corporatas, ad æquabilem vtrinque mensuram exacta. Hanc, inquam, sæpe nos amicitiam intelligi volumus, cum amicitiam dicimus, hoc est perfectam, & maximè propriam, eamque, quæ reperiri & esse possit solum inter æquales. Sed tamen interdum intelligimus aliam haud ita perfectam, & propriam; qualis est hæc de qua loquimur inter impares, non in ea quantitatis æqualitate posita, sed in ea quæ proportionis est, vt paulo ante in huius capitis explanatione docuimus. Cur autem hic, inter quos est amicitia, se non dicant amicos, non ea est causa, quod amici non sint, sed quod officium patris proprium erga filium, filiique erga patrem, aut Principis erga ciues ac populares, ciuiumque ac popularium erga Principem, aut viri erga coniugem, coniugisque erga virum notius sit, & aliis singulis expri-

minur melius, quam amicitiæ nomine, quæ à proprio illo singulorum officio nascitur. Eundem enim hominem ex officiis quibus fungitur variis, pluribus variisque appellare nominibus possimus. Atque hæc de prima quæstionis parte perstrinximus potius quam accuratè tractauimus, quia paulo ante rem omnem ex eodem Aristot. satis explicauimus.

De altera quæstionis eiusdem parte disserendum est potius, quæ non satis à nobis ibidem est explanata. Quæsitum igitur ab Aristot. est, num amicitiæ, quas esse diximus inter impares, sic inter se distinguantur, vt specie differant. Et quoniam ipsæ vario inter se modo comparari possunt, quæsitori primum respondet idem Aristoteles, amicitiam patris cum filio differre specie ab amicitia regis cum ciue, seu populari, atque ab amicitia viri cum vxore. Sunt enim in singulis amandi rationes longè diuersæ, ac specie differentes. Respondet deinde amicitiam patris erga filium, & filii erga patrem, specie quoque inter se distingui: idemque censendum, & dicendum esse de regis amicitia erga popularem, ac de popularis erga regem, idemque de viri amicitia erga coniugem, ac de coniugis erga virum. Id, quod primo loco pronunciat haud mirum videri debet, cum perspicuum sit, amicitias illas haud minus differre posse quam specie. Mirum longè maxime sit quod secundo loco confirmat, cum intelligi nota differentiæ vix possit, quæ patris amicitiam diligentis filium specie discrepantem faciat ab amicitia, qua filius diligit patrem. Et ratione sane videtur ostendi non infitma eiusmodi differentiam inter amicitiam vtramque non esse. De amicitia enim ratiocinandum sic est, quemadmodum de iustitia disserit, cum in iisdem vtraque versetur, vt ait Aristot. sed inter patrem & filium, inter imperantem, & imperio subditum vna est, eademque specie iustitia, vt dictum fuit in lib. 5. Igitur inter eosdem vna eademque specie amicitia est.

Quin ipsa confutari facile ratio potest, qua permouetur Aristoteles ad tantam inter illas amicitias differentiam constituendam. Sic enim videtur ipse disserere. Amicorum est amico bene velle, ac bene facere, hoc est sua ipsorum bona cum amico communicare. Bona verò, quæ cupiuntur, & impenduntur amico, sunt varia. Igitur etiam actus, & opera, quibus impenduntur, varia sunt. At pro varietate actus, & operis variæ quoque virtutes & potestates, à quibus opera prodeunt, esse deprehenduntur. Ita ergo facultates ac virtutes intelligemus esse varias, si ea bona, quæ tribuunt, ipsarumque actus, & opera videmus esse varia, & differentia. Quo posito, pergit in hunc modum ratiocinari. Illæ amicitiæ diuersæ differentesque specie sunt, quarum bona cum amicis communicata, actusque & opera specie varia & differentia sunt. Amicitiæ inter patrem ac filium mutuæ, itemque inter Principem, & popularem, virique & coniugis etiam mutuæ, eiusmodi plane sunt, vt bona quæ cum amico communicant singulæ, singularumque actus & opera differentia specie sint. Patris enim amantis filium actio, & opus est, idonea ei alimenta suppeditare; filii verò redamantis patrem est opus proprium, eidem patri honorem atque obedientiam reddere: Principis opus est, tribuere populari securitatem; popularis, Principi obsequium & tributum referre. Quæ profecto varia inter se opera sunt, ac differentia specie. Hæc, inquam, Aristotelis est ratio quæ videtur facile posse conuelli. Non enim quælibet operum, actionumque varietas, ac differentia variam illicò differentemque virtutem efficit à qua ducuntur, cum aggredi, & sustinere, dare, ac retinere seu custodire opera sint, actusque longè differentes ac varii, & tamen illi ab vna eademque fortitudine, hi ab vna eademque liberalitate nascantur. Quod profecto non ita fieret, si opera specie inter se differentia, differentes inter se specie virtutes efflagitarent. Aggredi enim & expectare, vel sustinere ac pati, dare, ac retinere non modo sunt differentia inter se opera, sed plane contraria.

Ad dictum Aristotelis explicandum animaduertendum primo loco est, vnicuique virtuti certas aliquas animi perturbationes regendas, moderandasque permitti; adeoque amicitiæ, quæ virtus est, permitti ac demandari suas. Hę autem haud aliæ sunt, quam amor, & odium. Hos enim temperat affectus, redigitque ad iustam mediocritatem & in officio continet. Sed non tamen quicquid amoris nomine significatur, amicitiæ regendum, ac temperandum traditur. Est enim quidam communis, ac pene generalis amor, qui quoniam in omnes affectus animique perturbationes, & cupiditates ingreditur, moderandus à singulis virtutibus est. Qualis est amor diuitiarum, ac pecuniæ à liberalitate regendus, amor voluptatis à temperantia, amor honoris à magnanimitate. Qui quidem amores haud dubiè differentes inter se specie sunt; quemadmodum sunt ea, quæ concupiscunt, & virtutes eorumdem moderatrices. Non, inquam, hic amor ita communis, tamque latè patens, ac permeans omnia, amicitiæ temperandus committitur; sed peculiaris alius, & contractior, hoc est ille, qui in definitione ponitur amicitiæ, cum dicitur esse amor, aut beneuolentia mutua non latens, & in amici bonum intenta. Diligit enim amicum amici gratia, eique bonum cupit, ac vult, quia bonum amici est. Hic, inquam amor qui non voluptatis, aut vtilitatis est, sed amici siue ergá amicum ad nullam sane virtutem pertinet aliã, quam ad amicitiam, cuius est, eum ita moderari, ac regere sicut ratio postulat. Ac de illo solum hoc loco quæsitum est, vtrum inter patrem ac filium aliosque, quos diximus, haud simplex; sed multiplex sit, & quidem alter ab altero specie differens.

Animaduertendum secundo loco est, hunc ipsum amorem qui ad amicitiam propriè pertinet, non vni subiectum esse notioni, sed duplici. Significatur enim interdum illo nomine sola eius amoris essentia, & intima vis, nec vlla prorsus habetur ratio bonorum, aut operum, actionumve quæ ab eodem amore ad amicum qui diligitur, emanant. Itaque cum in hanc sententiam, amorem, aut amicitiam dicimus, ipsam amoris, amicitiæque intelligimus essentiam, à suis seiunctam proprietatibus, & effectibus illis, sine quibus amor, atque amicitia

te ipsa non est, sed comprehendi tamen animo, & concipi cogitatione potest. Id verò si nos intelligamus, cum amorem patris erga filium, filiique erga patrem, cæterosque amores huiusmodi amicitias nominamus, haud vllam inter eas amicitias constituemus notam discriminis, cuius causa differre inter se specie possint. Quapropter amicitia patris erga filium, filiique erga patrem, aliæque huiusmodi sic, vt diximus, animo, & cogitatione conceptæ vnius eiusdemque speciei habendæ dicendæque sunt. Et ratio quidem hæc est, quod nihil sit aliud eiusdem esse speciei, quam eiusdem esse definitionis. Virtus autem, quæ in patre moderatrix est amoris erga filium, & ea, quæ in filio est moderatrix amoris erga patrem, si definiantur eatenus, quatenus eo modo, quo diximus, ab omnibus seiunctæ proprietatibus & effectibus animo & cogitatione comprehenduntur eadem planè definitione circunscribentur. Neque enim, quoniam ita nudæ spoliatæque sunt, vllas habent circumstantias, quarum gratia possint varia & differenti specie ratione definiri: solumq; nomen patris, & filii est, quo distingui amor vtriusque videatur. Sed ex eo quod amor & amicitia sit in patre vel in filio, non potest ea sumi distinctio, quæ ad varias, ac distinctas amicitiæ species efficiendas idonea sit. Itaque in omnibus, in quibus est, eodem omnino modo, ac ratione definitur, & vbique, ac semper intelligitur esse virtus amoris & odii gubernatrix, vt mediocritatis inueniendæ ratio flagitat: in quo ipsius intima vis & essentia posita est. Id quod in aliis quoque virtutibus est facile cernere, si scrutabimur singulas. Fortitudo namque, vt hoc exempli causa dicatur, quod ad vnicam eius essentiam cogitatione comprehensam & seiunctam à cæteris attinet, nihil ad sui definitionem postulat aliud, nisi, vt virtus sit in regendo timore versans, atque audacia sicut oportet, quæ quidem essentia semper est eadem, siue sit in domino, siue in seruo, siue in homine paupere, siue in diuite, siue in patre, siue in filio, siue in vxore, siue in viro: quia formido, & audacia, quæ reguntur & temperantur, haud specie differunt ex eo, quod in distinctis ac variis hominibus sint. Differunt tamen hæc plurimum, si spectes ipsius opera fort tudinis, & ea, quæ imbuti instructique fortitudine tam varii faciunt homines. Aliqua enim pericula fugienda sunt, aliqua inuadenda: interdum est expectandum, interdum aggrediendum. Quæ differentia cernitur etiam in liberalitate. Non enim altera liberalitas ab altera differt, quod hæc in patre, illa in filio, hæc in domino, illa in seruo, hæc in viro, illa in coniuge sit. Differt tamen ex operibus ipsis quæ varia sunt, & discrepant plurimum. Altera quippe largitur, & dat, altera custodit, & retinet. Eadem, inquam, ratione ac via est super amicitia differendum. Non enim eius essentia differt, quod in patre aut in filio sit, sed differt tamen ob eius actus, & opera varia: quæ non sunt eadem in vtroque; cum recta ratio, quæ vtramque moderatur amicitiam alia præcipiat patri erga filium officia, alia erga patrem filio, alia domino erga seruum, alia erga dominum seruo. Quod ad dictum & sententiam Aristotelis obscuriorem est satis.

Dicendum itaque censeo, id Aristotelem sibi velle; amicitias illas reciprocas, & mutuas inter patrem, ac filium, dominum, ac seruum, virum & coniugem ita distingui & differre inter se specie, si cum illæ nominantur amicitiæ, non earum sola intelligatur essentia, nec sola vis intima, sed earundem etiam actus, opera, & officia quibus funguntur omnino varia, & specie differentia. Propter hæc enim singulæ suas postulant definitiones, nec describi perfectè possunt, nisi etiam vnà cum ipsis eiusmodi describantur opera quibus procedunt varietate inter se distinguuntur. Hoc autem discrimen oritur ex eo, quod eiusmodi amicitiæ inter patrem ac filium, dominum, ac seruum, vxorem, ac virum terminos habent, quibus includantur, differentes, ideoque postulant, vt definitiones à functionibus ipsarum petantur, quæ variæ sunt ob terminos, quibus tenentur & concluduntur varios. Id quod etiam cernere licet in aliis longe plurimis. quippe quædam sunt, quæ adiuncta & sibi connexa sic habent aliqua, vt sine illorum significatione quadam, & commemoratione describi non queant. Cuius exemplum tet repetunt à cœna, quam aiunt definiri non posse, nisi etiam tempus adponatur illud pomeridianum, aut vespertinum quo cœna fieri & obiri solet. Qui enim describere cœnantes velit, non eos tantum discumbentes dicet, sed pomeridianæ, vel vespertinæ mensæ discumbentes. Nam ipsi quoque Romanorum veteres qui citius, quàm nos aliquanto cœnabant, haud vmquam ante horam decimam cœnauere quæ ante noctem est tertia.

Hora libellorum decima est Euphememeorum
Temperat Ambrosias cum tua cura dapes.

Ex hoc, inquam, genere rerum, ipsa etiam est amicitia patris, ac filii mutua, aliæque huiusmodi, quæ necesse habent ex propriis actibus, operibusque definiri, si definiendæ perfectè sint. Quibus ex operibus eam differentiam nanciscuntur, quam cœna nanciscitur ex tempore vespertino, quod oblique significat. Sicut enim cœna, si spectetur ipsa per se, vespertini temporis ratione non habita, nihil à prandio differt, cum sit tantummodo quidam ad mensam discubitus, vt prandium etiam est nisi matutinum tempus addatur, ita patris erga filium amicitia, vel filii erga patrem nulla differentiæ nota distinguentur, nisi actus vniuscuiusque amicitiæ proprii, & officia veluti necessaria quędam additamenta in definitione ponantur. Qua ex accessione tantum discriminis obtinent, vt sic differre inter se specie possint, sicut differunt earum functiones, & opera. Denique, vt aliquod ab aliis quoque virtutibus petamus exemplum, temperantia vna quidem specie dicitur esse, sed tamen qua parte versatur in moderanda ciborum cupiditate, specie videtur ab ea distingui, quæ libidinem Veneriorum attemperat; perinde ac si temperantia genus quoddam sit cui hæ duæ subiiciantur species, ac formę, inter se non quidem essentia & intima vi, sed eo quod propriè tractant opere, differentes. Ex hoc enim opere duplici, duplicem etiam appellationem inuenit, diciturque illa minus Latino vocabulo, sed proprio, sobrietas, velut ebrietate libera; hæc autem nominatur castitas,

tamquam specie quadam à superiore distincta, sicut Venerea à cibo, potuque distinguuntur.

QVÆSTIO II. IN CAP. VII. LIBRI VIII.

An amicus optare ac velle debeat amico summa & maxima omnium bona.

RES hæc videbitur alicui minimè dubitabilis, quia sæpe iam diximus quod notum omnibus est, amicitiam esse beneuolentiam, ipsam verò beneuolentiam in eo positam, & propterea beneuolentiam dici, quod bene velit amico. Quis autem dubitare audeat, an amico bona omnia velit qui bene eidem velle se debere intelligat? Qui enim velle bonum amico debet, quo maius ei bonum exoptat & vult, eo magis amici veri, ac boni officio fungitur: qui verò bona cupit omnia, & bonorum maxima, amicitiæ partes, & numeros omnes videtur explere; cum ex omni bonorum genere nihil reliqui faciat, quod amico non optet. Sed tamen vbi producentur ea, quæ contra proposita sunt, à nonnullis hac de re subtilius exiliusque disserentibus, intelligetur id esse maximè dubium, maximéque dignum, quod disputationibus illustretur.

Dicunt ergo primum, amicorum neminem ex ipsius amicitiæ habitu debere amico id velle, quod dissolvat, & perditum amicitiam eat. Sed ex eo, quod amicorum alter adipisceretur summa, & maxima bona, amicitiæ dissolutio sequeretur. Ait enim hîc Aristoteles, amicitiã solui, & interire, si magna incipiat esse distantia, hoc est inæqualitas inter amicos. Sequeretur autem distantia plurima, si eorum alter bona summa & maxima nancisceretur. Ergo si quis ex ipsis alteri vellet, exoptaretque summa & maxima bona, vellet exoptaretque dissolutionem, atque interitum amicitiæ; qui est illi perniciosus & malus. Nihil enim accidere perniciosius amico potest, quam amicitiæ ipsius extinctio. Dicunt deinde, ei, quem plus diligimus, quam alios, maiora sanè nos velle, & exoptare bona, quam aliis, & ei, quem summè maximéque diligimus, bona maxima velle. Sed vnusquisque debet se ipsum plusquam alios diligere. Ergo maiora, & summa ac maxima bona sibi potius velle, quam alteri debet. Non igitur amicus summa bona velle debet amico, sed sibi. Id quod etiam significauit Aristot. in hoc extremo cap. 7. vt vidimus. Dicunt denique fieri posse, vt duo æque sint inter se amici, æque probi, ac pari omnino virtute præditi, nec vllum inter eos discrimen excellentiæ sit, sed vterque æque dignus, qui ad Principatum, & imperium euehatur; sic, inquam, vt iure possit alter alteri Principatum, atque imperium exoptare. Fieri hoc, inquam, potest: & quoniam potest, Socraticè cogitent, num eorum alter alteri debeat velle principatum ac regnum, an potius vnusquisque sibi, qui æque probus est, & æque dignus ac alter, vt ponitur. Si velle debet sibi, non debet igitur amico velle maxima bona quemadmodum contenditur: si amico; non debet igitur eadem bona velle sibi, quem tamen amare præ omnibus & omnium maxime debet, & in vitium illud incidet se magnanimitati contrarium, quod animi paruitas est. Hęc enim ex altera parte magnanimitati opponitur facitque, vt aliquis iis honoribus haud se dignum putet quos vere sibi vindicare potest ex merito, vt docet Aristoteles in lib. 4.

Contra tamen ita disputant alii. Amicorum est, vt docet Aristot. in lib. 2. Rhetoricorum, & Tull. in libello de amicitia idem velle idemque nolle; amicusque ita cum amico voluntate coniunctus est, vt alter ipse dicatur, quod iidem tradunt authores. Hæc autem vera non sunt, nisi amicus amico velit maxima bona, quę proculdubio vult amicus & expetit, & quæ sibi ipsi etiam cupit, & maximè vult. Quî enim alterum se, vere dicat amicum, sibique velle, & nolle cum amico esse commune, nisi velit ea, quæ vult & expetit sibi? Et iniquum profectò videtur amico non exoptare ac velle maxima bona, quibus est dignus. Loquimur enim de perfecta, propriáque amicitia, & vera, quæ non admittit amicos, nisi bonos & virtute perfectos. Præterea. Volumus, & cupimus amico virtutes omnes, & earum opera. Hæc autem ex omni bonorum numero sunt maxima bona.

Vt omnia componantur, erit animaduertendum primo, maximum bonum accipi posse intelligique duplici modo; vno quidem simpliciter, hoc est ita, vt quod maximum dicimus bonum, ita sit absolutum & simplex, vt humana superet omnia; qualis diuinitas videlicet est, ac Deus: altero verò non simpliciter, absolutéque, sed comparatè; sic, inquam, vt quod maximè appellamus bonum, haud sit illud diuinum, sed humanum, delibatum tamen à Deo, & cuius homo particeps esse possit. Bonorum autem humanorum maxima, si prudentum incorrupta iudicia consulantur, virtutes sunt, virtutumque opera, atque ex operibus ipsis orta felicitas. Sin autem audiendæ prauæ vulgarium hominum opiniones sint, maxima dicentur quæ vel in corpore, vel in externis prima putantur: cuiusmodi robur ingens, & firmitudo est, valetudo, forma insignis, ac pulchritudo spectabilis: cuiusmodi sunt opes exaggeratæ, summi magistratus, honores eximii, Principatus: cuiusmodi sunt apud improbos ipsę quoque corporis voluptates affluentes & maximę. Itaque hoc etiam repetendum è superioribus est, & memoria recolendum, amicorum tria esse genera, vnum eorum, qui virtutem in amico diligant, atq; ad diligendum honestate moueantur, ipsique honesti, ac probi, & eadem virtute præditi sint, alterum eorum, qui propter voluptatem, tertium eorum, qui ob vtilitatem suscipiunt & colunt amicitiam. Hi enim extrema baud dubie sunt, qui maxima bona putabunt, & dicent ea, quæ inter bona corporis & fortunæ maxima, vulgo existimantur. Quibus animaduersis, institutam ex Aristotele quęstionem positionibus quibusdam ita soluemus.

Prima positio. Verus amicus, hoc est is, qui amicitię nomen ac laudem est à virtute promeritus, numquam volet amico bonum quod per

se ac simpliciter est maximum, cuiusmodi sola diuinitas est; nec vnquam exoptabit amicum suum esse ac fieri Deum, quia prudens ac probus est, eum perfecta virtute sit præditus. Nemo autem prudens, ac probus id volet, & cupiet amico, cuius particeps esse non possit, & quod à ratione tam alienum sit, vt nulli hominum sano ne per somnum quidem venire queat in mentem, vel alteri, vel sibi exoptare. Quamuis enim voluntas, & cupiditas hominum vniuersè sit interdum earum quoque rerum, quæ nec esse, nec fieri possunt, vt dictum in lib 3. est. Viri tamen prudentes, ac boni haud vnquam volunt quod norunt fieri, & esse non posse. Nulli adeo mortalium sunt nisi non imprudentes modo, sed stolidè scelesti, atque insigniter impii qui velint, vel se ipsos, vel alios esse Deos, aut Deo maiores. Quo fit vt verus amicus qui & prudens, & probus & religiosus ac pius est, nec debeat, nec possit amico velle quod est bonum simpliciter, absolutéque maximum, hoc est diuinitatem, quæ cum homine communicari non potest. Debet enim amicus amico velle bona solum illa, inquit Aristot. quorum ipse per humanam conditionem particeps esse possit. Si ergo ex omni amicorum numero ac genere sint aliqui, quorum insana voluntas id etiam amico cupiat, quod à pietate, ac ratione tam abhorrens atque alienum est, ii profecto sunt, qui vel propter voluptatem, vel ob vtilitatem colunt & retinent amicitias. Vellent enim ab amico, vel immanes, & humanis insaniores maioresque voluptates, vel diuitias, honores aliaque fortunæ bona eiusmodi, quæ omne fastigium excederent hominis: & quoniam hæc ab amico quoad est homo, sperare nequeunt, eum cupiunt esse Deum. His igitur prætermissis amicis, & explosis iis, quę amico velle & cupere nefas est, videamus quatenus in ea voluntate amico probo & virtute perfecto progredi sit fas.

Secunda positio. Verus amicus, verèque vir bonus potest, ac debet amico velle maxima bona, sed ea, quæ nominantur & sunt humana, nec hominis conditione maiora sunt. Huiusmodi nimirum sunt bona virtutum, quæ cætera bona corporis & fortunæ sic vincunt, vt humanorum bonorum omnium maxima iure dicantur. Hæc, inquam, probus amicus amico velle omnino debet, quia id probus amicus amico velle debet, cuius potissimum causa eum diligit. Sed propter virtutem amicum diligit, solaque virtutis gratia, & contraxit, & retinet amicitiam. Præterea. Verus amicus is est, qui secundum veritatem amat. Amare verò secundum veritatem est, amico velle non solum humana bona, sed quæ inter eiusmodi bona optima sunt, & maxima, hoc est bona virtutum. Atque id illud est, quod in hoc cap. 7. significat Aristot. cum ait, dubitari posse, an amicus amico velit, & velle debeat bonorum maxima, veluti Deum esse, respondetque, velle debere amico bonorum optima & maxima quatenus amicus est homo, hoc est quatenus particeps eorum bonorum est, quæ inter humana sunt optima, & maxima. Huiusmodi vero virtutes sunt. Sed hæc aperta sunt, nec pluribus opus habent demonstrari. Illud potius videndum erit, an amicus verus, & virtute perfectus ac probus debeat aut possit amico velle cætera bona corporis ac fortunæ, quæ maxima quidem, & optima non sunt, collata cum omnibus humanis bonis, quia in ea comparatione solæ virtutes optima sunt ac maxima bona, sed si comparentur ipsa inter se, inuenientur alia aliis maiora & meliora. Itaque iure quæri poterit, an amicus amico velle debeat magna, vel maxima corporis & fortunæ bona.

Tertia positio. Amicus verus ac perfectus, amicitiæ veræ perfectæque congruenter vult, ac velle debet amico bona corporis & fortunæ maxima: id quod sequitur ex eo, quod velit amico virtutes, & virtutum opera. Neq; enim cum dicimus corporis, & fortunæ maxima bona, maximas intelligimus opes, maximas voluptates corporis, summos honores, ac potestates etiam summas, sed ea corporis & fortunæ bona quæ virtutum operibus idonea præsidia sunt. Tunc enim opes, voluptates, pecunia, honores bona sunt maxima, cum virtuti seruiunt, & virtutum opera promouent. Nam alioqui diuitiæ quantumuis amplæ, pulchritudo, ac valetudo corporis eximia, insignes, ac peculiares honores, vbi extra dominatum virtutis sunt, nec operibus honestis inseruiunt, non modo bona maxima non sunt, sed ne bona quidem, cum sint potius mala. Ait enim disertè in politicis Aristoteles, externa bona tanta esse debere, quanta oportet esse virtutis organa: quam si mensuram egrediantur, aut nocere, aut necessarias non esse, aut habentibus inutiles esse. Quin in horum Moral. lib. 10. confirmat apertius, externa bona plus nimio copiosa contemplantibus haud esse necessaria; perinde ac si dicat, esse contemplationis impedimenta. Quapropter Eudoxus illos tantum inter diuites putauit, & dixit vere felices, qui moderatis opibus vterentur. Non ergo cum externa bona dicimus maxima, intelligi volumus ingentia, & ea, quæ sunt impedimenta virtutis sed quæ sunt eiusdem virtutis instrumenta, siue magna, siue mediocria sint. Tunc enim solum vere sunt ac debent appellari maxima. Dubium tamen hîc sit, quid, aut quantum in hoc genere possit, aut debeat amicus amico velle, & exoptare. Faciamus enim amicos duos, priuatos quidem illos homines, sed quorum alter insigni virtute, cæterisque, tum animi, tum corporis ornamentis instructus, ac præditus sit, quibus redditur aliquis ad regnum. dominatumque capessendum idoneus. Tum quæramus, an alter ei velle & optare debeat summum imperium, quo dignus est. Vellet enim ei non solum ingentes opes, & cætera huiusmodi bona fortunæ supra modum exaggerata, verum etiam potestatem, & conditionem sic præcellentem, vt propter tam magnam distantiam quæ inde inter vtrumque sequeretur, cum eo iam amplius amicitiam retinere non posset. Respondent aliqui, rem partientes, & amicitiam à iustitia distinguentes hoc modo. Amicus ille, quoniam bonus est, & virtute præditus, vt ponitur, non amicitiæ solum, sed iustitię quoque obtinet habitum. Potest igitur aliquid velle per habitum iustitiæ, quod per habitum amicitiæ nolit. Idq; prorsus tum futurum affirmant, si par amico-

rum illud inueniretur. quod finximus animo. Ex habitu quippe amicitiæ numquam ille volet amico fortunæ statum & conditionem sic excellentem, vt amicitiam tollat; sed ex habitu iustitiæ volet, quæ postulat, vt honores reipublicæ communes reddantur iis, qui eos ob virtutes & rectè facta promeriti sunt. Sed existimat Buridanus hæc non bene distingui, nec dici sapienter: quia quemadmodum quodlibet verum cuilibet verò consentaneum est, sic omnis virtutis habitus omni cum virtute consentit. Igitur amicitia, quæ virtus est, & virtutis amans, non potest à iustitia dissentire, sed propendit semper in id, quod illa velit, & expetat, aut præcipiat. Idque confirmatur ex eo, quod nulla virtus aliquid vult, aut agit, nisi præeunte, ac iudicante prudentia. Prudentia verò non iudicat, nisi spectatis omnibus, quæ rem circumstant. Non circumspiceret autem omnia, si iuberet iustitiam velle vel agere quæ amicitiæ contraria sunt. Ad hæc. Non iustitia solum, sed ipsa quoque postulat amicitia, vt ei potestas cupiatur & regnum, qui ea propter animi dotes & promerita sibi vindicat. Regnum enim illi, vel bonum, vel malum est. Si malum, amicus verus, ac probus nec ex iustitia, nec ex amicitia ei regnum atque imperium volet: sin autem est bonum, ex vtroque sane habitu, cum iustitiæ, tum amicitiæ volet eum regem, & præditum esse. Est enim amicitiæ proprium, amico bonum velle, amici gratia præcipuè, non sua ipsius causa. Sequitur igitur ex his, amico exoptari posse bona corporis aut fortunæ quantumuis ampla, & magna, modo ei futura sint instrumenta virtutis, quemadmodum esset regnum ei quem ipso regno dignissimum facimus. Facimus enim instructissimum ornatissimumque perfecta virtute. Cæterum adhuc amplius quærendum hoc loco fit, qua ratione id optari possit amico, ex quo tantum conditionis interuallum, & distantia sequitur, vt interimat amicitiam. Erit igitur ad id explicandum,

Quarta positio. Ex eo, quod amicus amico velit imperium, aut maximas opes, non est consequens, eum velle & cupere dissolutionem amicitiæ; quia etiam cum illo amici regno & opulentia retineri amicitia posset, cum post illam quoque tam magnam fortunæ mutationem esse possint inter bonos amicos amatio & redamatio, qui principes actus amicitiæ sunt. Solus ille desideraretur effectus, aut actus amicitiæ, qui conuictu simili, vel perpetuo congressu, familiarique, ac frequenti colloquio, & communicatione continetur. Sed tamen his etiam sublatis, remaneret conuictus aliquis, & vsus; non ille quidem prior, sed tantus, quantum postular amicitia, quæ relinquitur, hoc est idoneus, & proportione aliqua cum superiore comparandus. Quamquam enim haud deceret amplius in eo fortunæ statu superiorem amicum inferiori, sicut prius, ita familiariter vti, adeoque tolleretur ille conuictus assiduus, congressusque perpetuus, quo redditur amicitia iucundior, non tolleretur tamen alter conuictus illi proportione similis. Quia qui ad regnum euectus, aut opes ingentes, ingentemque potestatem adeptus esset, amicum illum à se non depelleret, quem in priori statu reliquisset, sed eo forsitan vteretur administro, tantamque illi fortunæ suæ communicationem impertiretur & copiam faceret, quantam ea conditio pateretur. Itaque non modo consuetudo conuictusque non omnino necessario tollitur, sed efficitur melior ob eius communicationem potestatis, ac diuitiarum, quæ ab amico potentiori, ac ditiori sequeretur. Particeps enim esset amicus inferior eiusdem fortunæ, cum ipse ministerio faceret quod superior iuber, & facit imperio. Nihil igitur ex amicitia deperderetur aliud, nisi id, cuius loco aliquid melius præstantiusque succederet. Cum igitur ii, qui amicitiam ob honestatem ac virtutem colunt, nullo modo, nullisue de causis impediantur, quominus amico velint, & cupiant ingentia fortunæ bona, imperiumque ac potestatem, videndum superest, an ii, qui versantur in deterioribus amicitiæ generibus ob vtilitatem ac voluptatem, id nolint amico quod sibi ipsis officere suspicentur. Sit ergo

Quinta positio. Quoniam fieri potest ac sæpe fit, vt amici qui ob vnam vtilitatem, aut voluptatem amant, improbi sint, & prauis præditi moribus, fieri etiam potest, ac fit, vt iidem nolint amico non solum ingentia & maxima fortunæ bona, sed ne ipsius quidem bona virtutis, quorum causa sint amicitiæ iactuta factuti. Neque enim is, qui gratia voluptatis amicam diligit, probam eam fieri velit, & virtutis amantem, quia scit, ea se amicitia amplius abuti non posse. Nec assentatores, aut histriones, & scurræ, nec iniqui consiliarii tyrannû, aut Principem nequam velint fieri meliorem, à quo non amplius eam caperent vtilitatem cuius causa colunt amicitiam, & potentioribus ac ditioribus præsto sunt. Quod verò attinet ad bona fortunæ, fieri etiam potest, vt eiusmodi amici, ne ipsa quidem amico velint admodum magna, & exaggerata, nec eos cupiant fieri Principes. Sciunt enim fortunam mutare mores, & paucos esse, qui ditiores admodum effecti & potentiores, retineant priores amicitias, ac pristinæ conditionis haud obliuiscantur. Vnus eo nomine laudatur à Martiale Traianus, & Numæ Pompilio etiam antelertur, quod imperium adeptus, modum retineret ac pristinos mores.

Tanta tibi est recti reuerentia, Cæsar, et æqui,
Quanta Numa fuerat, sed Numa pauper erat.
Ardua res hæc est, opibus non tradere mores,
Et cum tot Crœsos viceris esse Numam.

Vnusque suspicitur ab Antonio Siciliæ Rex Agatocles, quod eius Insulæ dominatum consecutus, fictilibus semper vti voluerit vasculis, vt memoria semper recolere cogeretur, à figulo se natum esse.

Fama est fictilibus cœnasse Agatoclea regem,
Atque abacum Samio sæpe onerasse luto.
Fercula gemmatis cum poneret horrida mensis,
Et misceret opes, pauperiemque simul,
Quærenti causam respondit Rex ego qui sum
Sicaniæ, figulo sum genitore satus.
Fortunam reuerenter habe quicumque repente
Diues ab exili progrediere loco

Pauci sunt, inquam, hi: quos propterea iure

magnos appellandos his verbis decernit Seneca, iudex optimus. Magnus inquit ille est, qui fictilibus sic vtitur quemadmodum argento; nec ille minor est, qui sic argento vtitur quemadmodum fictilibus. Infirmi est animi pati non posse diuitias. Igitur qui ob vtilitatem aut voluptatem amant, hanc inconstantiam in amico veriti, si ad amplissimas opes, aut ad Principatum eueherentur, haud volent eum ad illam promoueri conditionem ac statum, cuius ipsi participes esse non possint. Ipsos enim se potius, quam amicum diligunt; adeoque plus sua, quam amicorum vtilitate mouentur. Hinc sæpe cernuntur haud pauci qui non solum familiares honoribus ipsi non admouent, sed impediunt quominus eos consequantur, ne iacturam illam obsequij faciât, si ad honores ij vel ad opes, vt ipsorum sunt promerita, peruenirent. Argumentationes oppositæ vix habent cur ex industria confutentur, cum explosæ iam videantur ex dictis. Amicus enim vir bonus, & virtute præditus, qui neminem amicitia prosequitur qui bonus item, virtutisque studiosus haud sit, cum amico bona maxima vult, amicitiæ dissolutionem extinctionemque non vult, quia nouit amici probitatem, atque constantiam, illumque propterea etiam in ampliori fortuna officium amicitiæ non deserturum, atque aduersus inferiorem amicum ea facturum omnia, quæ nouæ fortunæ statusque conditio patietur, vt explicauimus. Præterea amicus item bonus, atque perfectus vult quidem amico bona maxima, sed non ei maximè, hoc est non ita, vt bona maxima prius sibi ipsi non velit, vult enim maximè, primumque sibi, deinde amico. Nimirum sibi quidem ipsi maxima vult, si se ipsum digniorem esse, quàm amicum intelligit. Est quippe magnanimi honores expetere, quibus se dignum existimat, vt ait Aristot. sed cum videt amicum se digniorem esse, amico potius exoptat & vult bona, quàm sibi. Quod si bona maxima sint eiusmodi, vt eorum esse particeps amicorum vterque possit, haud dubie probus amicus alterum sibi fieri similem volet, sociumque secundioris fortunæ.

QVÆSTIO III. IN CAP. VII. LIBRI VIII.

An homini esse cum Deo amicitia possit.

THeologorum videtur hoc proprium argumentum: sed necesse habet etiam à Philosophia tractari. Quià negat in hoc septimo cap. vt vidimus, Aristoteles, amicitiam esse posse cum diis, propter eam, quæ inter Deos hominemque summam distantiam putabant esse. Cur autem hoc in quæstione ponamus, duplex est causa; vna, quòd idem Aristoteles alibi multis in locis alia omnia docuerit; altera, quòd Theologorum sententiæ contrarium sit, homini amicitiam cum Deo abiudicare. Vt ordiamur à prima, in his iisdem moralium libris, ac potissimum in 10. cap. 9. affirmat Aristoteles, virum sapientem à Deo diligi, dirigique. Affirmat igitur hominem esse posse amicum & gratiosum Deo. Quin in hoc octauo lib. cap. 12. amicitiam homini esse cum Deo dilertè docet his verbis. Et est amicitia filiis erga parentes, & hominibus erga Deos tamquam erga bonum quoddam atque excellens.

Quod vero ad Theologos attinet, haud dubitant ipsi confirmare, inter Deum, & homines amicitiam esse ac beneuolentiam illam hominis erga Deum, Deique aduersus homines, quæ dicitur Charitas. Hanc enim contendunt posse veram amicitiam appellari. Demonstrant id ex earum enumeratione conditionū, quibus veram, perfectamque circumscribit amicitiam Aristoteles. Omnes enim in charitate relegunt, eamque propterea dici vere amicitiam volunt. Porro conditiones ipsæ quatuor omnino sunt, quas quia per otium supra vidimus, cursim nunc perstringemus. Prima est, vt amor ille qui dicitur amicitia, non cupiditatis amor, sed beneuolentię sit, hoc est eiusmodi, vt velit amico bonum, amici gratia, non studio propriæ vtilitatis, aut voluptatis: ne amicitiam dicamur habere cum vino quod diligimus, quia iucundum est, aut cum pecunia, quam amamus ideo, quod sit vtilis. Secunda; vt idem amor sit mutuus cum redamatione coniunctus, & cum electione, atque consilio; vt depellantur ab amicitia belluæ, ac res inanimæ, quas amamus quidem, sed ipsæ non redamant nos, nec si redamant, vtuntur vllo consilio, ac ratione. Tertia; vt mutuus hic amor aliqua bonorum communione nitatur, & vinciatur; qualis est communis sanguis, aut officium & institutum, qualis est virtus & probitas vitæ communis, quæ propinquos, commilitones, aut conuictores, quæ viros probos inter se facile coniungunt, & amicitia colligant. Quarta; vt hic idem mutuus amor amicos ipsos haud lateat, sed aliquibus, aut officiis aut signis eorum vtriq; sit cognitus. Has, inquā, amicitiæ conditiones & quasi notas ipsi recensent, eosentque singulas esse in ea Charitate, quæ Deum conciliat homini, hominemque conciliat Deo. Habet enim illa veram beneuolentiam erga Deum, quem per se diligit, ac propter se. Habet amoris vicissitudinem; cum is, qui Deum ex charitate diligit, vicissim redametur à Deo Habet bonorum communionem; quia qui Deum ita diligit, particeps est eius formæ diuinæ, quæ gratia dicitur, & iure quodam adoptionis regni cœlestis est hæres. Habet tantam amoris mutui cognitionē quanta est ad fundandam amicitiam satis. Quia non solum Deus à nobis amari se intelligit, verum etiam ipsi nos aliqua saltem coniectura consequimur, & quodammodo scimus à Deo nos diligi Nam alioqui ne ipsi quidem amici scire penitus & planissimè possunt ab amico se diligi, sed indiciis tantum & coniecturis amari se credunt.

D Thom. 2. 2 q. 23. a 1. Valen. tom. 3 ae put. 3 q 1 de Char punct 2.

Atque, vt cumulatius id fit, ea demoliuntur argumenta, quibus contendi contrarium posset. Dici quippe contra primum potest: Deum non diligere hominem propter hominem ipsum, sed propter se, sicut cætera; cum verissime dicatur, propter semetipsum fecisse ac facere omnia, adeoque hinc esse consequens,

eum

eum non amare, vel redamare hominem amore beneuolentiæ, hoc est eo, qui rem diligit eius gratia rei, quæ diligitur, sed causa studioque propriæ vtilitatis. Respondent, amorem beneuolentiæ posse recte consistere, ac vim excellentiamque retinere suam, tametsi res ipsa, quæ amore beneuolentiæ diligitur, ad aliud quidpiam tamquam ad finem referatur, dummodo qui sic rem amat, ei per eumdem amorem bonum velit, & benefaciat. Quamquam igitur Deus propter semetipsum amat hominem, quia tamen homini multa etiam, & magna vult, ac tribuit bona, dum illum amat, dubitari non debet quin eum amore beneuolentiæ diligat. Quod enim cecinit Orpheus, Deum esse principium, medium ac finem vniuersi, ita Marsilius Ficinus interpretatur, vt principium sit, quia procreauit, medium, quia procreata retrahit ad se omnia, finis, quia retracta & redeuntia perficit. Retrahit & reuocat ad se Deus res procreatas, eas propter semetipsum amando: amat igitur, vt perficiat hominem eum eum amat ac re ipsa perficit dum eum amat. Dici contra secundo sic potest. Amicitia vera non est nisi inter æquales. Igitur inter Deum & hominem, inter quos summa quædam est inæqualitas ob infinitam inter vtrumque distantiam, vera esse amicitia non potest. Respondent, amicitiam inter Deum, & hominem ex iis esse, quas appellat Aristoteles amicitias excellentiæ, quia inter eos sunt, quorum alter antecellit alteri, ac propterea esse dicuntur inter impares, qui tamen aliqua proportione redduntur æquales, vt in quæstione proximè superiori docuimus. Quæ proportio, quoniam inter Deum & hominem non desideratur, efficit, vt ne desideretur quidem amicitia illa, quæ inter impares esse statuitur. Quin illud D. Hieronymi summè comprobant, affirmantis, amicitiam vel inter æquales esse, vel æquales facere. Amicitia quippe hominis cum Deo æqualitatem, quam inter vtrumque non inuenit, facit. Nam & Deus ex amore se quodammodo demisit ad hominem, & homo per eumdem amorem est euectus ad Deum. Dici contra potest & obiici tertio, amicitiam postulare aliquorum communicationem bonorum, quæ sibi mutuò tribuant amici. Deo autem quid tribuere queat homo? Respondent, amicitiam ex intima sua vi, & essentia, siue per se id solum velle, vt amici bonum aliquod habeant, vel aliqua bona communia; non tamen id quoque velle, vt ea bona sibi vicissim & mutuo tribuant. Quamuis enim alatur & foueatur, augeaturque largitionibus mutuis amicitia, non tamen per se, nec necessariò, aut per essentiam postulat, vt impartitio bonorum, quorum amicus vterque particeps est, mutua sit: nisi dare velimus, & concedere, inter duos quidem homines virtute præditos & bonos, qui solum ob eam, quam obtinent in virtute communionem, se mutuò diligunt, veram amicitiam esse; cum virtus eiusmodi donum haud sit, quod amicorum alter alteri possit impartiri. Satis igitur huic amicitiæ sunt ea bona, quæ impartitur homini Deus, facitque communia, tametsi mutua largitio vtrinque non sit: nisi mutua censenda fortasse sit ob id, quod dicere iussi sumus, hominem tribuere honorem, atque obsequium Deo, eidem litare, morem gerere, obtemperare, templa & aras ponere offerre donaria, nec reliqui aliquid habere, quod Deo ex amore beneuolentiæ non impartiatur. Dici denique contra potest, amicitiæ maximè proprium esse coniunctum, consuetudinem, societatem, colloquium cum amico frequens, & assiduum vsum, sic omnino, vt dixerit Aristoteles, amicitias, his sublatis, euerti, & interdum solo silentio solui. At inter Deum & homines in huius vitæ statu non est eiusmodi coniunctus, non vsus assiduus, & societas, non colloquia. Respondent, coniunctum illum, & præsentiam amicorum, vsumque perpetuum esse quidem amicitiæ conditionem, sed non tamen eam, vt si tollatur, ipsa confestim amicitia tollatur intima vis, & essentia. Fit enim sæpe, vt quidam, etsi numquam alter alterum viderit, veram tamen amicitiam inter se colant, modo per literas, aut alia ratione, ac via de mutuo amore constet vtrique. Cognitus autem homini est quantum est amicitiæ satis Dei erga ipsum amor, vt supra diximus, & probi sanctique viri dum viuunt; sic absunt a Deo, vt tamen eorum consuetudo esse dicatur in Cœlo.

Hæc, inquam, Theologi sic disserunt Aristotelem ea solum parte comprobantes, qua confirmat, hominem amicitia conciliari posse cum Deo, ea verò damnantes, qua contendit, eidem homini cum Deo amicitiam esse non posse. Sed videtur esse nostrarum partium Aristotelem ab inconstantia vindicare, ac videre, num ipsis attemperari Theologis aliqua ratione possit. Cuius rei causa ponendum id primo est, Aristotelem haud ignorasse quod plerique omnes Philosophi iam ante dixerant, & quod consequutis postea temporibus tradiderunt; hoc est, hominem probis excultum moribus, sceleris purum & castum, Deo charum & gratiosum esse. Huc enim totam philosophiam collimare dicebant, vt expoliendis moribus, extergendisque vitæ maculis homines Deo gratos redderet, factos iam philosophiæ beneficio meliores, & eidem Deo similes. Multus est in hoc argumento Plato, ac potissimum in legibus ita disputat. Nemini dubium, quin cogitare quisque debeat, qua ratione ex eorum numero sit, qui Deum sequantur. Quænam igitur actio à Deo amatur, ac Deum sequitur? vna certe, rationem vnam antiquam habeos, atque præcipuam, quod simile simili, quodque moderatum est, id demum amicum esse. Immoderata vero neque inuicem, neque moderatis sunt amica. Deus profecto nobis rerum omnium maxime sit mensura, multoque magis quam quiuis, vt ferunt, homo. Qui igitur huic amicus esse studet, eum necesse est, vt quam maximè pro viribus talis efficiatur. Atqui secundum hanc rationem quisquis hominum temperatus est, Deo amicus est: est enim similis. Intemperatus autem dissimilis, dissidens & iniustus: cæteraque similiter secundum eamdem rationem se habent. Hæc eo lo-

Tt

eo Plato: quibus alij quoque philosophi veteres assentiuntur; adeoque minus credibile videri debet Aristotelem id negare voluisse quod apud alios sapientes, & quidem omnes erat in confessu, cum dixit, hominem amicum Deo esse non posse. Quod enim ait Obert. Zifan. Aristotelem tum in hoc cap. 7. tum infra in 12. id demum significare ac sibi velle, amari quidem ab hominibus Deos, sed homines à Dijs non amari, ac propterea diuinam erga homines prouidentiam funditus abnegare, nullo modo probandum videtur. Quamquam enim tradit Laërtius in vita, prouidentiam ab eo diuinam erga res humanas sublatam fuisse, id tamen & falsum fortassis est, & ex his duobus locis intelligi profecto non potest. Quippe in hoc cap. 7. id solum pronunciat; vbi magna distantia sit, amicitiam esse non posse: quod in Dijs, inquit, planissime patet, qui omni bonorum genere præstant plurimum: nec aliud vllum adijcit verbum, ex quo colligi opinatio illa de diuina prouidentia queat. In cap. vero 12. affirmat quidem contra, esse hominibus amicitiam erga Deos, tamquam erga beneficos, sed nihil tamen adiungit, quod possit in impiam illam sententiam trahi. Itaque videtur haud dici posse Aristotelem his duobus locis aliquid de diuina prouidentia constituere voluisse: vbi verò eam abnegauerit, & sustulerit, viderit Laertius, qui hoc literis consignauit. Cum ergo minus credibile videatur, Aristotelem simpliciter, absolutéque amicitiam esse homini posse cum Deo negare voluisse, videndum erit, quid denique voluerit à nobis intelligi cum dictis saltem & verbo tenus id negare visus est.

Ponendum igitur secundo loco est, Aristotelem videri sic esse philosophatum, & sic animum induxisse suum: Dei Optimi Maximi naturam ita esse absolutam, & simplicem, vt in ea tamen nos cogitatione, ac mente plurima distinguamus. Duo sunt autem, quantum nunc ad nos attinet, quæ cogitando possimus in eo secernere, ac veluti seiuncta numerare; essentia diuina, & procreatio rerum earumdemque conseruatio. Cum essentia diuina nulla proportione comparabilis homo est, cùm verissimum sit illud effatum, finiti ad infinitum nullam esse proportionem. Qua verò parte Deus procreator est rerum, & parens hominis, aliquam nobis videtur suppeditare rationem proportionis, cuius causa sic homo conferri cum Deo possit, quemadmodum filius ad patrem refertur & cum eo comparatur. Sicut igitur inter patrem, ac filium aliqua constituitur amicitia ex illo genere, quod est inter impares, ita inter Deum & hominem eamdem ponere necesse est, amicitiam quæ faciat, vt hominem, tamquam pater, diligat Deus, & Deum veluti patrem diligat homo. Est enim inter vtrumque proportio quædam rationis, hoc est, ea, quam inter vtrumque inuenit ratio. Vbi verò proportio est, ibi amicitia esse inter impares potest. Sed cum essentia diuina nulla proportione est comparabilis homo, quia non est cum infinitate comparabilis. Id ergo videtur esse quod sibi voluit Aristoteles, cum de hac amicitia duo inter se contraria pronunciauit. Cum enim in hoc cap. 7. dixit, homini cum Deo amicitiam esse non posse, intuitus illam essentiam est, nullis circumscriptam limitibus & infinitam, cum qua comparabilis homo non est. Itaque totam huius rei causam contulit in distantiam infinitam, quæ inter Deum, & hominem nullam patitur esse proportionem, aut æqualitatem rationis. Cum autem in cap. 12. velut indictum volens quod ante dixerat, affirmare non dubitat, inter Deum & hominem esse amicitiam posse, non ipsam intuitus est infinitatem in Deo, sed rerum procreationem, cuius causa, eum homo veluti parentem obseruat, & colit. Hac enim ratione eiusmodi inter vtrumque designat ratio proportionem, quæ amicitiæ inter impares satia est. Non enim hîc illa spectatur infinita distantia, sed ea tantummodo comparatio, qua Deus tamquam parens & seruator referri potest ad hominem. Atque hoc Aristotelis fuisse consilium ex ipsis verbis colligi facile potest. Est, inquit, amicitia filijs erga parentes, & hominibus erga Deos, tamquam erga bonum quoddam & excellens: beneficia enim maxima contulere, &c. Qui enim in cap. 7. Deum per se, hoc est immensum, infinitumque cogitauerat animo, dixeratque ab homine infinitè distare, eumdem exinde in 12. intuetur authorem naturæ, conditoremque hominum, hoc est eum, ad quem homines ipsi veluti filij referantur, & cum eo comparabiles aliqua ratione sint. Hæc, inquam, existimo Aristotelem ita disputasse: sed vtrum hæc eadem cum iis, quæ Theologi tradunt, rectissimè consentiant, haud mihi consilium est explorare; cum præsertim amicitia, de qua Theologi disserunt, Charitate nitatur ea, quæ delibatur à Deo, infunditurque diuinitus; hæc autem, qua de loquitur Aristoteles, in humano posita sit amore, adeoque distet ab illa plurimum; sic, inquam, vt qui diceret, amicitiam illam Charitate subnixam, atque subuectam ad Deum, non eam esse de qua disserit Aristoteles, haud falsò id diceret, quia Charitas longè melior ac præstantior est, & amicitiæ conditiones quas commemorat Aristoteles, easdem omnino, vel aliquas fortasse non habet, sed habet multo præstabiliores & meliores, vt vidimus.

CAPVT VIII. LIB. VIII.

DE AMATIONE, AC REDAMATIONE.

SVMMA.

Amarene, an amari sit magis amicitiæ proprium.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Amari aut honorari: quid sit præstantius.*
2. *Inter amare & amari quæ comparatio sit.*
3. *Quid sit quod conseruet amicitias.*
4. *Etiam inter contraria quoddam genus amicitiæ est.*

PARS I. CAP. VIII. LIB. VIII.

Οἱ πολλοὶ δὲ δοκοῦσι διὰ φιλοτιμίαν βούλεσθαι φιλεῖσθαι μᾶλλον, ἢ φιλεῖν. διὸ φιλοκόλακες οἱ πολλοί· ὑπερεχόμενος γὰρ φίλος ὁ κόλαξ, ἢ προσποιεῖται τοιοῦτος, καὶ μᾶλλον φιλεῖν, ἢ φιλεῖσθαι. τὸ δὲ φιλεῖσθαι, ἐγγὺς εἶναι δοκεῖ τοῦ τιμᾶσθαι, οὗ δὴ οἱ πολλοὶ ἐφίενται. οὐ δι᾽ αὑτὸ δὲ ἐοίκασιν αἱρεῖσθαι τὴν τιμήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· χαίρουσι γὰρ οἱ μὲν πολλοὶ ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις τιμώμενοι διὰ τὴν ἐλπίδα· οἴονται γὰρ τεύξεσθαι παρ᾽ αὐτῶν ἄν του δέωνται. ὡς δὴ σημείῳ τῆς εὐπαθείας χαίρουσι τῇ τιμῇ. οἱ δ᾽ ὑπὸ τῶν ἐπιεικῶν, καὶ εἰδότων ὀρεγόμενοι τιμῆς, βεβαιῶσαι τὴν οἰκείαν δόξαν περὶ αὑτῶν ἐφίενται. χαίρουσι δὴ ὅτι εἰσὶν ἀγαθοί, πιστεύοντες τῇ τῶν λεγόντων κρίσει· τῷ φιλεῖσθαι δὲ καθ᾽ αὑτὸ χαίρουσι. διὸ δόξειεν ἂν κρεῖττον εἶναι τοῦ τιμᾶσθαι, καὶ ἡ φιλία καθ᾽ αὑτὴν αἱρετὴν εἶναι.

Multi vero videntur propter cupiditatem honoris velle amari magis quàm amare: idcirco adulatorum amantes plerique sunt: inferior enim amicus est adulator, aut fingit se talem, & magis amare, quàm amari. Amari autem proximum esse videtur ei, quod est honorari: quod vtique multi appetunt. Non propter se autem videntur appetere honorem, sed secundum accidens. Gaudent enim plerique cum ab ijs, qui sunt in potestatibus honorantur propter spem. Existimant namque se consecuturos ab ipsis si qua re indigeant. Itaque veluti signo bonæ affectionis gaudent honore. Qui autem à bonis & scientibus expetentes honoris sunt, confirmare propriam opinionem de se ipsis appetunt. Lætantur ergo quòd boni sint, credentes affirmantium iudicio: amari autem per se gaudent. Quapropter videri potest id melius esse, quàm honorari, & amicitia per se optabilis esse.

EXPLANATIO.



X iis quæ dicta sæpius sunt, intelligi potest, amare & amari esse amicitiæ proprios actus, & opera. Amatio enim & redamatio, quæ in amicitiæ definitione ponuntur, id plane significant; cum dubitari non possit, quin ille, qui amat, etiam ametur vbi erga ipsum amici redamatio est. Placet igitur hîc Aristoteli de his actibus, operibusque disserere aliqua; inprimisque id quærere quid sit melius, quidve magis amicitiæ proprium amaréne, an amari. Hæc enim quæstio nascitur ex cap. 7. superiori, vbi positum est, in amicitia inter impares eos diligi magis oportere, qui digniores sunt. Digniores autem sunt excellentiores. Et quoniam in hac prima capitis parte inuestigat quid melius, & excellentius sit, ab honoris appetitione hominum communi exorditur hoc pene modo. Plerique mortalium honoris cupiditate ac studio permoti, amari malle videntur, quam amare: cuius rei ea videtur esse causa, quòd omnes honorem expetunt, & excellentiam illam, cui debetur honor. Amari autem & honorari pro eodem homines habent: idemque videtur esse ab aliis amore affici, & honore: honore vero non afficiuntur nisi qui in aliquo rerum laudabili genere præstantiam, & excellentiam habent. Hinc adeo fit, vt plurimi hominum adulatoribus delectentur, quia hi simulant se vehementer, ac per exuperantiam eos amare, quibus assentantur, quamuis intelligant ab iisdem non æque se diligi. Itaque fingunt se superari; & inferiores in amicitia esse; cum is qui amatur, excellentior & superior eo sit, qui amat. Id enim ea verba significant: ὑπερεχόμενος γὰρ φίλος ὁ κόλαξ: inferior autem amicus est adulator. Quamquam enim in amore videtur esse superior, quia magis amat, ac propterea dicendus esset ὑπερέχων superior, quia tamen ipse plus amat quam ametur (amat enim vehementer, diligitur leuiter) is qui ab eo vehementer amatur, est excellentior, & honoratior, ideoque dici debet ὑπερέχων, hoc est superans siue superior, adulator autem ὑπερεχόμενος, hoc est superatus aut inferior. Est igitur hæc confirmatio quædam ab argumento, & signo petita: perinde quasi dicat; amari & honorari videtur idem. Qui enim amat, id amat quod excellentius est; & qui amatur, excellentiorem se intelligit esse, & ob excellentiam honorari hoc ipso, quòd amatur. Obseruandum tamen hîc est, Aristotelem vere non dicere amari, & honorari idem prorsus esse, sed esse propinqua, seu finitima vel videri propinqua. Quamquam enim nihil amari deberet, quod honore quoque dignum non esset, eademque vere deberet amoris, & honoris esse causa, fit tamen haud raro, vt amentur ea, quæ honore digna non sunt, cuiusmodi sunt pleraque eorum, quæ amicitia voluptatis, vtilitatisve diliguntur. Filij diliguntur à parentibus, à quibus tamen non honorantur; & plurimi contra propter potestatem, aut diuitias honorantur, qui tamen haud diliguntur. Quæ autem perfecta diliguntur amicitia, digna sunt quæ non amore solum, sed honore quoque prosequamur, cum ob eamdem causam, hoc est propter virtutem, amor ipsis & honor impartiatur.

Cæterum quia amari & honorari non ita sunt idem, vt non etiam secernantur, quæri potest quodnam ex ipsis duobus excellentius & melius sit, amarine, an honorari. Id videlicet aggreditur Aristot. agere, cum ait: [*Non propter se autem videntur honorem appetere, &c.*] Docet quippe illud esse inter vtrumque discriminis, quòd honorari sit sanè aliquid optabile, sed optabile per accidens, non propter se; amari autem propter se videatur optabile. Et honorari quidem esse per accidens optabile demonstrat à duobus hominum generibus, à quibus potissimum honore affici cupimus, hoc est à potentibus, & à virtute præditis, atque intelligentibus viris. A potentibus enim exoptamus honorari, non quòd honorem ipsum per se velimus, sed quod ex honore illo nobis à potentibus habito, in spem veniamus esse nos ab iis facile consecututos aliquid, cuius indigeamus. Itaque de honore ipso gaudemus, inquit, non quidem per se, sed tamquam de signo εὐπαθείας, hoc est bonæ affectionis, & voluntatis potentium erga nos. A bonis autem ac sapientibus hominibus honorari maximè volumus, non propter honorem ipsum per

se, sed quia ex eo confirmamus opinionem, quam de nostro promerito ac probitate habemus in animo consignatam. Nemo enim est qui de sua ipsius virtute non existimet liberalius. Lætatur igitur vnusquisque honorari, laudarique se à probis, ac scientibus viris, quia videt opinionem suam eorum iudicio confirmari. Præclarum & in ore omnium est initium illud epistolæ Ciceronis ad Catonem. Lætus sum laudari me, inquit Hector opinor apud Næuium, abs te pater, laudato viro. Quin idem Cicero in epistola nobili ad Lucceium fateri non dubitat, se propterea cupere res à se gestas eiusdem Lucei scriptis & historia memoriæ tradi, quod videret ab homine gnaro & sapiente se commemoratum & laudatum iri. Ardeo, inquit, cupiditate incredibili, neque vt ego arbitror, reprehendenda, nomen vt nostrum scriptis illustretur & celebretur tuis. Genus enim scriptorum tuorum etsi erat semper à me vehementer expectatum, tamen vicit opinionem meam, meque ita, vel cepit vel incendit, vt cuperem quam celerrimè res nostras monumentis commendari tuis. Non enim me solum commemoratio posteritatis ad spem quamdam immortalitatis rapit, sed etiam illa cupiditas, vt vel authoritate testimonij tui, vel indicio beneuolentiæ, vel suauitate ingenij viui perfruamur. Ita Cicero. His, inquam, rationibus ostendit Aristoteles, honorem à nobis haud expeti per se: sed per accidens; vt intelligamus amari melius esse quàm honorati; cum honorari velimus in eam gratiam, vt inde vel vtilitatem, vel confirmationem opinionis nostræ consequamur: amari autem cupiamus ideo, quòd solum velimus amari, nec amorem illum, quem expetimus aliò referamus. Vitur ergò sic ratiocinari. Id, quod est optabile per se, melius eo est, quod per accidens est optabile. Amari est optabile per se, cum inter externa bona optatissimum sit amicos habere plurimos: honorari verò sit optabile solum ex accidenti, hoc est ex eo quòd honorati à viris potentibus & opulentis spetare iure possimus esse nos ab iis impetraturos ea quorum indigentia laboramus; honorati autem à iustis ac sapientibus existimationem à nobis de nostra ipsorum virtute, ac probitate conceptam ex eorum testimonio confirmare possimus.

PARS II. CAP. VIII. LIB. VIII.

Δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον, ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι. σημεῖον δὲ αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρουσαι. ἔνιαι γὰρ διδόασι τὰ ἑαυτῶν τρέφεσθαι, καὶ φιλοῦσι μὲν εἰδυῖαι. ἀντιφιλεῖσθαι δ' οὐ ζητοῦσιν, ἐὰν ἀμφότερα μὴ ἐνδέχηται. ἀλλ' ἱκανὸν αὐταῖς ἔοικεν εἶναι, ἐὰν ὁρῶσιν εὖ πράττοντας. καὶ αὐταὶ φιλοῦσιν αὐτούς, κἂν ἐκεῖνοι μὴ δύνωνται τῇ μητρὶ ἃ προσήκει ἀπονέμειν διὰ τὴν ἄγνοιαν. μᾶλλον δὲ τῆς φιλίας οὔσης ἐν τῷ φιλεῖν, καὶ τῶν φιλοφίλων ἐπαινουμένων, φίλων ἀρετὴ τὸ φιλεῖν ἔοικεν.

Videtur autem in amando potius, quàm in eo, quod quis ametur, esse. Argumento sunt matres in amando gaudentes. Quædam enim tradunt suos alendos, & amant quidem scientes; redamari verò non student si vtraque non contingunt: sed satis ipsis videtur esse, si viderint eos bene se habentes: atque ipsæ diligunt eos, quamuis ij non possint matri ea, quæ decent, tribuere, propter ignorantiam. Cum magis autem amicitia consistat in amando, & amicorum amantes laudentur, amicorum virtus amare videtur esse.

EXPLANATIO.



TRVM melius sit amari, an honorari quęsiuit in eam gratiam Aristoteles, vt sibi viam sterneret ad inuestigandum prętereа, num amare sit in amicitia pręstantius quam amari, quidve magis ex his duobus amicitię proprium sit. Cum enim dictum primo fuerit, amari, & honorari finitima inter se quidem & propinqua esse, distingui tamen ideò, quòd amari sit quiddam per se, ac propterea melius, quam honorari, possit aliquis vltra quęrere, amare ne an amari sit melius, ac magis amicitię proprium. Hunc ergo nodum hìc expedit duo confirmans; primum: amicitię virtutem in eo potius esse sitam, vt amemus alterum, quam in eo vt amorem ab altero recipiamus, & diligamur. Secundum: hunc actum amoris impertiendi, non modo magis esse proprium amicitię, quàm actum eiusdem amoris recipiendi, verumetiam esse maximè idoneum, accommodatumque ad ipsam amicitiam conseruandam. Id quod primo loco dicitur, hoc est, ipsam amicitiæ virtutem in eo potius consistere, vt quis amet, quàm vt ametur, duplici ratione demonstrat. Primam ducit à matribus, qua filios à se genitos, quamquam nutricibus alendos tradunt, vehementer tamen, & vnicè diligunt, scientes esse suos, & ex se conceptos ac natos: sed non tamen ab eis redamantur, nec ipsæ quidem magnopere curant, se redamari, satis habentes, si tantum id norint, rectè ac prosperè agi cum filiis suis. Id enim argumento esse ait, amicitiæ virtutem postulare potius, vt amicus amet, quàm vt ametur: quia matris amor, & amicitia erga filios recens natos est vehementissima; & tamen de redamatione curam non suscipit, eo solum contenta, quòd amet. Contra quippe fieret si vis maior amicitiæ posita in redamando esset: laborarent videlicet matres maximè, & in eo curam omnem, ac studium ponerent, vt redamarentur à filiis. Potest igitur hæc ratio sic informari. Vis, ac virtus amicitiæ in eo magis actu consistit, quo magis amantes delectantur. Sed magis oblectantur in eo, quod ament, quam in eo, quòd amentur, vt matres ipsæ demonstrant, quæ amant ardenter, student autem, aut laborant parum vt redamentur. Secundam probandi rationem ducit à laude; quæ tribuitur iis magis, qui diligunt, quam iis qui diliguntur: ducit autem hoc prope modo. Amicitiæ vis omnis & virtus in eo magis actu consistit, cuius potissimum causa, & amicitia ipsa, & amici laudantur. Quælibet enim virtus ab actu meliori, & præstantiori potissimum, in primisque laudatur, Sed amici laudantur magis ex eo, quod ament, quam quod amentur, cum in eo sit posita magis amicorum vera laus, quòd ament id quod amandum est, sicut oportet & eius rei gratia propter quam amabilia diligere oportet, quam in eo, quòd amentur ab aliis item vt decet, & ex eo consilio, quòd honestum, & virtuti consentaneum sit. Quamquam enim aliqua pars laudis ad eum quoque corriuetur, qui amatur ob ea, quæ verè sunt amabilia, quales potissimum virtutes sunt, præcipua tamen esse commendatio videtur eorum, qui laudantur eo nomine, quòd diligant, id quod verè diligendum est, & quemadmodum est diligendum. Ad summam, bonus ac laudatus amicus dicitur qui bene diligit, non qui bene diligitur. Hæ sunt, inquam, duæ rationes, quibus ostendit, amicitiæ magis esse proprium amare quàm amari. Inter quas tamen hoc interest, quod prior illa ab exemplo matrum petita, non vincit vniuersè, in quolibet amicitiæ genere, amicitiæ virtutem consistere magis in eo, vt amemus, quàm vt amemur: quia matres filios illos suos, quos tradunt alendos, non diligunt amicitia perfecta, quæ redamationem necessariò postulat, vt ostendimus alibi, sed amant eos beneuolentia quadam vehementi, non mutua: beneuolentia verò quæ ponitur in definitione perfectæ amicitiæ, mutua est. Itaque posset aliquis hìc dicere, exemplo proposito demonstrari quidem amicitiam imperfectam in eo magis esse positam, vt amemus, quàm vt amemur; non tamen ostendere, id verè affirmari quoque de amicitia perfecta posse. Posterior autem ratio demonstrat ac vincit vniuersè, omnem prorsus amicitiam id habere, vt magis amorem impertiri quàm accipere velit. In quolibet enim amicitiæ genere magis laudantur amici, quod ament quam quod

amentur. Itaque ratio hæc videtur firmior & valentior esse quàm prima, quæ solum ostendit, in amicitia imperfecta, qualis est illa matrum, esse potius diligere, quàm diligi.

PARS III. CAP. VIII. LIB. VIII.

Ὥστε ἐν οἷς τοῦτο γίνεται κατ' ἀξίαν, οὗτοι μόνιμοι φίλοι, καὶ ἡ τῶν τοιούτων φιλία. οὕτω δ' ἂν καὶ οἱ ἄνισοι μάλιστ' εἶεν φίλοι· ἰσάζοιντο γὰρ ἄν. ἡ δὲ ἰσότης, καὶ ὁμοιότης, φιλότης. καὶ μάλιστα μὲν ἡ τῶν κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης· μόνιμοι γὰρ ὄντες καθ' αὑτούς, καὶ πρὸς ἀλλήλους μένουσι, καὶ οὔτε δέονται φαύλων, οὔθ' ὑπηρετοῦσι τοιαῦτα· ἀλλ' ὡς εἰπεῖν, διακωλύουσι· τῶν ἀγαθῶν γὰρ, μήτ' αὐτοὺς ἁμαρτάνειν, μήτε τοῖς φίλοις ἐπιτρέπειν ὑπηρετεῖν. οἱ δὲ μοχθηροὶ, τὸ μὲν βέβαιον, οὐκ ἔχουσιν· οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς διαμένουσιν, ὅμοιοι ὄντες· ἐπ' ὀλίγον δὲ χρόνον γίνονται φίλοι, χαίροντες τῇ ἀλλήλων μοχθηρείᾳ. οἱ χρήσιμοι δὲ, καὶ ἡδεῖς, ἐπὶ πλεῖον διαμένουσιν· ἕως γὰρ ἂν πορίζωσιν ἡδονὰς, ἢ ὠφελείας ἀλλήλοις.

Quapropter in quibus id fit cum dignitate, ij stabiles amici sunt, & quæ talium est amicitia. Hoc modo autem etiam inæquales maximè erunt amici: æquabuntur enim. Æqualitas vero, & similitudo est amicitia, & maxime illa, quæ secundum virtutem similitudo est. Cum enim stabiles per se ipsi sint, & inter se permanent, & neque indigent prauis, neque suppeditant talia, sed vt ita dicatur, etiam prohibent. Proborum enim est, neque ipsos peccare, neque amicis permittere, vt suppeditent. Praui verò firmitatem non habent. Neque enim sibi ipsis permanent similes, sed ad exiguum tempus efficiuntur amici gaudentes mutuò sua prauitate. Qui autem vtiles & iucundi sunt, longè plus permanent, quoad videlicet exhibuerint voluptates, vtilitatesque sibi mutuò.

EXPLANATIO.



VONIAM amoris actus quo quis amicum diligit inter duos qui sunt in amicitia princeps est, videtur esse consequens, hunc eumdem actum esse potissimum, quo conseruatur amicitia inter eos, qui se mutuò diligunt. Modum itaque nunc huic præscribit actui, docetque qualem eum esse oporteat, si conseruari, ac retineri eius beneficio amicitia debeat. Ait igitur, eos, qui diligunt amicos pro dignitate, siue ex proportione dignitatis, amicitiam diutissimè conseruare, idque fie esse cum in amicitia perfecta inter pares, tum in imperfectiori, quæ inter impares est. Illi namque, quorum æqualis conditio est, æque se diligunt cum vtrinque appareat æqua prorsus amandi ratio: ij verò, quorum est impar conditio, & inæquales ideo sunt, quod eorum alter excellat, & aliqua in re præstet alteri, adæquari facile possunt in eo, quod ille qui est inferior, longè plus superiorem & excellentiorem diligit, quàm ab eo diligatur & redametur. Id enim quod conditioni deest, videtur amoris illa magnitudine, ac maiori mensura compensari. Itaque huiusmodi proportione, & compensatione similes & æquales facti, diutius in amicitia perseuerant, verumque, quod diximus, est, actiuo, vt sic loquamur amoris actu, amicitiam ita conseruari, si exhibeatur vnicuique secundum proportionem promeriti ac dignitatis, sic, inquam, vt æque amentur æquales; impares autem, & excellentia superiores plus diligantur. Hinc enim similitudo, & æqualitas existit illa, quæ in conditione desiderabatur.

Arripit ex his occasionem in hunc etiam locum inculcandi quod supra sæpe iam dixit, hoc est, solam amicitiam proborum hominum perdurare diutissimè: quia inter bonos summa æqualitas & similitudo est propter virtutem, cuius amicus vterque par-

tieeps est. Non tam enim eadem vitæ fortunæque conditio, quam similitudo probi moris, & virtutis amicos inter se facit æquales, & idem volentes nolentesque. Ex qua probæ voluntatis æqualitate, atque indiuidua coniunctione ait præterea fieri, vt amicitia longissimo tempore permaneat, nec facile mutetur. Non enim periculum est ne amicorum alter aliquid prauum ab altero postulet, quod si neget, amicitiæ leges violare videatur; cum ambo sint probi, studiosique virtutis & honestatis ambo. Boni namque homines, amicique virtutis amantes eiusmodi sunt inquit, vt neque ipsi prauum aliquid in se committant, neque alios sua causa peccare, aut scelesti quicquam facere patiantur. Itaque illorum amicitia firma, & durabilis est: quippe quę non habeat causam mutationis, & inconstantiæ, hoc est inæqualitatem moris & voluntatis inter amicos, quæ pestis amicitiæ præsentissima est. Contra vero in improborum amicitia fieri cernimus. Nihil enim illi constans in se habent, ac stabile, nullaque virtute nituntur, sed improbitate solum, atque malitia, quæ mutabilis, atque inconstans est. Mutantur enim identidem, nec eorum voluntas vbi conquiescat inuenire aliquid potest, adeoque non alijs solum, sed ne sibi quidem ipsis diù multumque permanent similes, sed subinde tes alias atque alias volunt ijs contrarias quas olim ac paulo ante voluerant. Itaque modico sane tempore, hoc est tamdiu amici inter se sunt, quamdiù concordant in scelere, eademque prorsus malitia delectantur. His expositis, adiungit vnum, quod peculiarem postulat interpretationem. Ait enim amicos illos, qui propter vtilitatem ac voluptatem amant, permanere in amicitia diutius; perinde ac si eos ita distingueret à superioribus improbis, vt ipsi quoque improbi esse non possint. Sed Aristoteli longe aliud consilium est. Scit enim, ex ijs, qui ob vtilitatem, aut voluptatem amant, aliquos esse, qui ob vtilitatem ac voluptatem improbam ament, & improbi propterea sint; sed videt etiam inter ipsos, alios esse, qui nihil improbum cum voluptate, vel vtilitate coniungant: quos nominatim ait eiusmodi esse, vt amicitiam retinere diutius, quàm improbi possint. Quia cum non ament ex improbitate, maiorem in amicitia constantiam habent. Quamquam enim ipsi quoque tamdiù solum amant, quamdiu voluptatem vtilitatemque percipiunt ex amicitia, tamen vtilitate ipsa & voluptate, quæ cum malitia coniunctæ non sunt, minus inconstantes, mutabilesque redduntur, quam improbi, qui continenter assiduéque mouentur, & celerrimè ex vna cupiditate transferuntur in aliam. Insatiabilis enim improbitas est.

PARS IV. CAP. VIII. LIB. VIII.

Ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον γίγνεσθαι φιλία. οἷον πένης πλουσίῳ, ἀμαθὴς εἰδότι. οὗ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεὴς ὤν, τούτου ἐφιέμενος, ἀντιδωρεῖται ἄλλο. ἐνταῦθα δ' ἄν τις ἕλκοι καὶ ἐραστὴν, καὶ ἐρώμενον, καὶ καλὸν, καὶ αἰσχρόν. διὸ φαίνονται καὶ οἱ ἐρασταὶ γελοῖοι, ἐνίοτε ἀξιοῦντες φιλεῖσθαι, ὡς φιλοῦσιν. ὁμοίως δὴ φιλητοὺς ὄντας, ἴσως ἀξιωτέον. μηδὲν δὲ τοιοῦτον ἔχοντας, γελοῖον. ἴσως δὲ οὐδὲ ἐφίεται τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου καθ' αὑτὸ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. ἡ δ' ὄρεξις τοῦ μέσου ἐστί· τοῦτο γὰρ ἀγαθόν. οἷον τῷ ξηρῷ, οὐχ ὑγρὸν γενέσθαι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ μέσον ἐλθεῖν καὶ τῷ θερμῷ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὁμοίως. ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω· καὶ γάρ ἐστιν ἀλλοτριώτερα.

EX contrarijs autem maximè sane videtur ea, quæ ob vtilitatem est, effici amicitia: veluti pauper diuiti, indoctus sapienti. Cuius enim quis indiget, id expetens, pro eo exhibet aliud. Huc trahere quis possit & amatorem & amatum, & formosum & turpem. Propterea videntur etiam amatores ridiculi, interdum dignum esse censentes amari sicut amant. Nam si pariter amabiles essent, fortasse censendum id esset merito. Cum verò nihil eiusmodi habeant, ridiculum hoc est. Forsitan vero nec expetens est contrarium contrarij, per se, sed secundum accidens. Appetitio autem medij est: hoc enim est bonum. Veluti sicco, non humidum fieri, sed ad medium peruenire, & calido & alijs similiter. Hæc igitur omittantur. Etenim sunt alieniora.

EXPLANATIO.

A, quæ de paritate ac similitudine inter amicos exposita copiosius sunt, caput hoc cum superiore continuat. Pergit enim Aristoteles docere, vere quidem diu similitudinem & paritatem ab amicitia postulari, sed eas tamen interdum in impropria, imperfectáque aliqua amicitia desiderari. Ait ergo fieri sæpe, vt, cum in voluptatibus, tum in vtilitatis amicitia ij cernãtur esse, qui contrarij inter se sint, longéque dissimiles, & inæquales. In sola enim virtutis amicitia perfecta similitudo vera, & paritas est. Exemplumque proponit pauperis, ac diuitis, docti hominis, & indocti, turpis ac pulchri, inter quos interdum amicitia cernitur, & si contrarii inter se sunt. Pauper enim diuitem diligit, imperitus hominem scientem, ac doctum propter vtilitatem pecuniæ, doctrinæque quas ab iis expetunt: deformis amator diligit pulchram ob voluptatem. Quod genus amoris aliquo dignum est amicitiæ nomine, saltem imperfecto, atque improprio, quia pauperem diues, doctus indoctum, pulchra turpem interdum redamant, leuius quidem, sed tamen redamant. Ridiculos enim esse ait aliquos amatores, qui cum minus amabiles sint, quam ii, quos ipsi diligunt, tantundem ab ipsis amari vellent quantum eos amant. Perinde ac si tantundem amoris à diuite pauper, indoctus à docto, Poliphemus à Galatea reposcere iure possint, quantùm iis ipsi impertiuntur. Amant enim ardenter ipsi propter indigentiam, quam explere cupiunt, redamantur leuius, & frigidius ab iis, qui nulla mouentur ad amandum indigentia. Esset solum æqua istorum postulatio, vt pari mensura redamarentur, si æque ipsi amabiles & digni pariter amore forent. Sed cum nihil eiusmodi habeant, inique id efflagitant, inquit, & promerentur irrisionem. Concedit igitur, aliquam imperfectam, atque impropriam esse amicitiam inter contrarios. Sed tamen quantumuis impropria sit atque imperfecta, cogit nos eiusmodi amicitia dubitare, qui fiat, vt contrarium quacumque demum ratione amicum possit esse contrario, cum id quidem quod est amicum, ab vnoquoque possit appeti; contrarium autem appeti à contrario non possit. Neque enim appetere quod est sibi contrarium quisquam potest, quin sui demolitionem, atque perniciem appetat. Respondet huic quæstioni, modum omnem enarrans, quo aliquis dici possit appetere absque sui pernicie, vel detrimento contrarium. Ait quippe, non appeti contrarium simpliciter, ac per se, sed ex accidenti, ac tanquam aliquid aduentitium quod non spectetur, nec admittatur. Contrarium enim cum alterum appetit contrarium, non appetit illud qua parte contrarium est, sed ea, qua potest illi statum afferre medium; cum ad appetendum contrarium non moueatur nisi ad inueniendum statum medium sibi congruentem, atque perfectum; ad quem peruenire non potest nisi præsidio atque accessione contrarii. Itaque cum mouetur, & appetit, non contrarium per se, ac simpliciter appetit, sed medium, siue status sui mediocritatem, ad quam peruenire absque mistura contrarii non potest. Non adeo sui perniciem, ac detrimentum, sed perfectionem appetit, dum videtur appetere contrarium; cum non velit exuperantiam eius, sed quod mediocre, siue medium est. Exemplo humani corporis id explicat in hunc modum. Si alicuius corpus hominis valde ac plus nimio siccum sit, optabile illi & expetendum est humidum, non quidem summum, & extremum, quo penitus interiret, sed moderatum, & iustum, quo facile ad mediocritatem accedat. Sed hæc prætermitti iubet, quoniam aliena sunt ab hac disciplina.

EPILOGVS.

1. *Plerique magis amari volunt, quàm amare: quod amari, & honorari prope sit idem. Amari tamen, quam honorari melius est.*
2. *Amicitia in eo potius est posita, vt quis amet, quàm vt ametur.*
3. *Amicitia, quæ inter bonos est, sola constans, ac stabilis est. Quæ verò est inter improbos, facile mutabilis & inconstans est.*
4. *Eorum amicitia qui ob voluptatem, vel vtilitatem amici sunt, diuturnior est quam ea, quæ inter improbos intercedit.*

5. *Ex contrariis interdum amicitia coalescit, ea potissimum, quæ ob vtilitatem est; qualis est ea, qua pauper diuitem diligit.*
6. *Contrarium tamen non diligitur appetiturve simpliciter ac per se.*

QVÆSTIO PRIMA
IN CAPVT VIII. LIBRI VIII.

Amarine, an honorari sit melius.


VÆRENDVM id primo est, quia docuit huius initio capitis Aristoteles, esse plurimos, qui malint amari quam amare. Rectene id ita velint, an secus, haud videndum eo loco censuit, sed causam tantum inuestigauit, aperuitque cur ita velint, & amari melius existiment esse, quàm amare. Dixit igitur, eam esse huius causam voluntatis, atque consilii, quod plerique mortalium maximè cupidi sint honoris, & gloriæ. Amari autem, & honorari tam propinqua, & finitima sint, vt qui amatur, vel ideo quod amatur, videatur etiam honorari. Amamus enim homines ob virtutem, cum iure eos amamus, & meritò. Virtuti autem honor quoque debetur, non solum amor. Itaque amorem ipsum ad virtutem honorandam videmur impendere, cum amamus. Cæterum, quia verè amari, & honorari non sunt idem, rectéque vnum distinguitur ab altero, quærendum putauit quidnam eorum præstabilius esset, ac melius, decreuitque, longe melius, ac præstantius esse amari, quam honorari. Quia tamen id esse dubium videtur, & peculiari quæstione tractandum: tractari verò non potest, nisi videatur ante, quonam ex genere bonorum honor, & amicitia sint.

Ponendum prius est, amicitiam inter externa bona sæpe ab Aristotele positam esse. Nam in primo lib. Rhet. cap. 5 hæc enumerat, & censenda putat in bonis illis, quæ dicuntur externa; nobilitatem, bonam prolem, diuitias, gloriam, honorem, amicitiam, secundam fortunam, seu vitæ prosperitatem. Quin in horum libro moralium 9. cap. 9. absurdum, inquit, est, omnia bona viro beato tribuere, amicos non dare; quod bonorum omnium externorum videtur esse maximum. Idque prorsus, & idem omnino significat in hoc octaui lib. cap. 8. cum ait, amari, & honorari, finitima & quasi eadem esse. Cum enim ipse inter externa bona recenseat honorem, videtur hoc ipso amicitiam inter externa collocare, quod honori finitimam eam facit. Sed tamen ex altera parte videtur esse amicitia ex bonis animi, ipso etiam Aristotele iudice. Censet enim, amicitiam, vel esse virtutem, vel virtuti similem, vel fructum, prouentumque virtutis. Virtus autem est intimum animi bonum, ipsumque penitus animum afficit, & cum consilio est, atque electione coniuncta, cum qua nullum bonorum externorum societatem habet, quia pendent à fortuna, quæ rationi atque consilio est inimica. Cum hæc ita sint, dicendum videtur, amicitiam partim ad intima bona animi, partim ad externa pertinere, simpliciter autem, absolutéque inter externa bona recensendam esse. Nam ea parte, qua est habitus quidam intimus, pendetque ab animi nostri consilio, ipsumque afficit animum, in bonis animi collocari non dubie debet, ea verò parte, qua redamationem ab amico reposcit, vsumque mutuum, bonorum communicationem, & conuictum assiduum expetit inter externa bona locum obtinet, cum ab amico minus in amore respondente, aliove casu extrinsecus accidente facile possit eripi. Habet igitur vtrumque amicitia, vt ex altera parte ad intima bona animi, ex altera ad externa referenda sit. Et quoniam id quod extrinsecus expetit, est illi maximè proprium cuiusmodi redamatio est, coniunctus familiaris, & bonorum communicatio mutua, videtur esse dicenda bonum externum, intimo tamen temperatum, atque permistum. Honor autem est bonum potius externum, nec vllam habet cum intimo societatem, si rectè quod dicimus, intelligatur.

Ponendum itaque secundo loco est, nomen honoris multiplici notioni subiectum esse, nec vnum semper idemque significare, vt copiosissimè in p. tom. multis exposuimus & disseruimus locis. Est enim interdum honor ipsa honestas, & virtus, cuius causa tribuitur honor, in quam, sententiam iure dicimus honorem omnibus omnino bonis, ipsi etiam vitæ anteferendum esse. Est interdum honor opinio illa honorifica, quam animo consignatam habemus de alicuius excellentia & virtute, quem honoramus. Idque tum sibi voluit Aristoteles in lib. 1. cum dixit, honorem esse potius in honorante, quàm in honorato. Est enim in honorante cum eiusmodi nomen honoris eam significat opinionem de alterius excellentia & virtute conceptam animo. Est denique sæpius honor ipsum honoris signum, quo se opinio illa spectandam exhibet, vt ab omnibus quanta sit, intelligatur. Quæ notio sic esse videtur huiusce nominis propria, vt ab Aristotele in lib. 1. Rhetoricorum ipse definiatur honor signum gloriæ ex plurimis in alios meritis comparatæ. Vbi etiam ex eiusmodi signis recenset plurima, quæ non tam signa, quàm species honoris appellat: vt intelligamus nomen honoris his tribui signis, veluti

suum ac proprium. Porrò signa ipsa seu species quas recenset honoris hæ sunt, immolationes, monumenta, seu carmine, seu soluta oratione conscripta, certa præmia, luci, superiora in sedendo loca, sepulchra, imagines, publica cibaria, & quibus viuunt barbari, habitus adorantium, vel conspectus declinationes, munera denique quæ apud singulas gentes in pretio sunt. Quorum omnium explicationes qui volet, repetet apud nos in primo tom lib. 2. cap. 8. quæst. 4 §. Quintum bonum. Neque enim id nunc agimus, vt hæc explicando persequamur, sed vt solum ipsam significemus honoris notionem, quam eiusmodi nomen continet cum dicimus externum prorsus hominis bonum honorem esse. Quippe, cum honorem hic nominamus, non ipsam intelligimus honestatem, nec honorificam illam de aliena virtute opinionem, quæ in animo est honorantis, sed honoris aliquod signum ex iis, quæ percensuimus, aut illis simile quidpiam aliud. In hanc, inquam, sententiam affirmamus, honorem esse omnino bonum externum, nec aliquid habere, cur dici bonum intimum debeat, sicut habet amicitia, quæ virtus est, & habitus intimè hominis afficiens animum.

His in hunc modum positis, expositisque, sequitur, vt ad propositam quæstionem diiudicandam, videamus, honorine anteferendus sit amor, an honor amori. Quæsitum enim est, amarine, an honorari melius ac præstabilius sit. Id quod Aristoteles ipse maximè dubium facit; cum in hoc octauo capite, quod in manibus est, apertè confirmet, longe melius esse diligi, quam honore affici; supra verò in quarto libro cap. 3. dicere non dubitauerit, honorem, externorum bonorum omnium esse maximum. Nam consequens hinc est, honorem amicitia ipsa, quę, tametsi ex aliqua parte videtur ad animum pertinere, absolutè tamen atque simpliciter est bonum externum, esse longe pręstantiorem & meliorem. Idque confirmatur ex eo, quòd qui honorat, etiam amare videatur, qui autem amat, non semper honorat. Quippe pater amare filium dicitur, non honorare, contraque filius honorare interdum dicitur & non amare. Ad hæc. Amicitia propriè versatur, & cernitur inter æquales, & inæqualibus pares æqualesque facit, honor verò inter impares est, & impares efficit, atque inæquales. Meliori enim, & præstantiori tribuitur à deteriori, & qui aliquem honorat etiam si par sit, præstat se tamen & fatetur inferiorem. Itaque is, qui ex amicitia propriè nos diligit, nobis se sedsit æqualem, qui nos honorat, nobis subiicit se, minoremque nobis se profitetur.

Vt Aristotelis vera esse positio intelligatur, veréque, ac rectè ab eo pronunciatum, esse melius amari, quàm honorari, animaduertendum supremo loco est, amicitiam, & honorem accipi posse, intelligique dupliciter, hoc est coniunctim, ac separatim. Cum enim amari, & honorari finitima, & cognata quodammodo sint, fit, vt interdum cum amorem impartitum alicui dicimus, eidem etiam tributum honorem intelligamus, perinde ac si honor esset indiuiduus ab amore, & qui amaret, honore afficeret, dummodo amatet, quique amaretur ab aliquo, afficeretur honore, dum amaretur. Id videlicet est quod sibi vult Aristoteles supra in cap. illo 3. libri 4. cum externorum bonorum, maximum honorem appellat. Copulat enim vtrumque, hoc est honorem cum amore coniungit. Qua coniunctione cumulate instructus, & ornatus honor haud dubiè bonorum externorum maximum, honor est, ipsique amicitiæ ab honore seiunctæ anteponendus. Potest enim amicitia siue amor ab honore, honor ab amicitia separari, ac separatim vterque intelligi: cuius vi diuisionis absolutus amor ac sepositus ab honore, melior est, quam honor ab amore seiunctus. Sicut enim amor ab amicitia seiungitur ab amore, sic etiam ab amore diuiditur honor. Atque hoc demum est, quod confirmat Aristot. in hoc 8. cap. cum docet, melius esse atque præstantius amari, quam honorari. Quod & verissimè confirmat, & validis oppido rationibus ostendit: quas in huius explicatione capitis enarrauimus supra, strictimque nunc attingemus. Ait quippe, idcirco amari præstantius esse, quam honorari, quod honorem nos appetamus haud per se, sed ex euentu quodammodo propter aliud. Etenim nos honorari lætamur, vel quòd honorem nobis exhibitum, argumentum, signumque nostræ virtutis ab honorante comprobatæ putemus esse, vel quòd fore speremus, vt ab eo, qui nos honoribus afficit, etiam donis aliisque beneficiis afficiamur. cuibus addi potest etiam alia ratio huiusmodi. Amor esse videtur anima quædam & spiritus honoris; quia is, qui signis externis honoratur, si cognitum habere posset ab eo se non amari, à quo afficitur honore, irrisum se, non honoratum existimaret, cum signa illa externa absque amore animi intimo, spiritu cassa videantur & anima. Esset enim simile, ac si quis signa exhiberet honoris omnia alicui, cuius tamen excellentia. & virtute honori [illegible] non existimaret; nec opinaretur animo, eum esse dignum honoribus illis exhibitis. quippe is, cui honores eiusmodi tribuerentur, illusione se despectum, non honore ornatum putaret, si compertum habere posset, eum, à quo signis externis, quantumuis multis, & magnis honoratur, intimo animi iudicio de se tam male sentire. Id verò sic putaret, quia vis honoris intima, & quasi spiritus in existimatione, atque amore positus est honorantis, non in externo vllo eiusdem honoris significatu. Atque vt similitudinem petamus etiam à diuinis, Deus ipse honoribus externis magnificisque sumptibus, & regiis donariis amplissime cultus, nec rite, nec rectè cultus honoratusque putatur, nisi externę significationes honoris charitate, tanquam ab anima vitam, & spiritum nanciscantur.

QVÆSTIO II. IN CAP. VIII. LIBRI VIII.

Num honorari sit melius, quam honorare.

QVid sit honorare vel honorari, non potest intelligi, nisi ex honoris ipsa notione vara,

atque multiplici. Quæ quoniam tradita, copiosius à nobis est in priori tomo, præsertim in lib. primo cap. 5. quæst. 3. 9. Animaduertendum breuiter hîc proponetur, sed paulo aliter explicabitur quam tum eo loco, tum in proxime superiori disputatione sit exposita. Triplex ergo, quod ad nos in præsentia pertinet, honoris est notio. Quarum vna posita est in ipsius honoris causa: secunda in eiusdem honoris intima vi, & substantia; tertia in effectibus, ac veluti fructibus, qui ex ipsa honoris substantia subnascuntur. Honor primæ notioni subiectus nihil est aliud quam ipsa res honorabilis, hoc est ea, cuius causa vir bonus est honorandus: cuiusmodi est sola virtus, & secundum virtutem alia corporis, & fortunæ bona, quatenus virtutis operibus vsum, opemque suppeditant. Vt enim dicitur in primo lib. etiam vir beatus, & perfecta virtute præditus indiget his. Altera honoris notio, quæ ipsam videtur honoris indicare substantiam, & vim intimam, honorantis actione describi potest, & signo, quo defertur, & exhibetur honor ei, quem ob virtutem, & bene facta honore dignum existimamus. Quapropterà plerisque definitur exhibitio reuerentiæ in testificationem alienæ virtutis, & ab Aristotele melius, signum opinionis de alicuius meritis, & virtute conceptæ. Videtur, inquam, hæc definitio melior, quia non signum solum honoris, & exhibitionem signi complectitur, sed ipsum etiam exhibitionis fontem in opinione positum illa, quæ nos ad signum proferendum honoris impellit. Prius enim honorificam de bono viro consignamus opinionem animo, exinde opinionem ipsam per sermonem, aut per gestus, aut per alia signa declaramus, quæ numerat in primo libro Rhetoricorum Aristot. Tertia honoris notio, quæ quosdam exprimit effectus ac fructus exhibitæ reuerentiæ, videtur opinione gemina comprehendi, quę tum in eo qui signis illis externis honoratur, tum in aliis, qui eum sic honorari conspiciunt, facile gignitur. Qui enim honore se affici videt, opinatur, ac censet aliqua se præditum excellentia esse, cui exhibitus honor, & reuerentia debeatur. Alii quoque qui idem intuentur, idem omnino iudicant & opinionem informant animo præclaram de illius virtute, quem ornari honore, ac reuerentia cernunt. Ex opinione illa priori gaudium & delectatio nascitur ad eius accidens animum, qui de se magnifice opinatur. Delectatio quippe nascitur ex cognitione præsentis, maximéque congruentis, & conuenientis boni. Nihil autem est homini æque conueniens, ac virtus. Qui autem honorari se cernit, ob virtutem honorari se intelligit, cui solum debetur honor. Non potest adeo non mirificè lætari, cum honore se videt affici. Quæ causa ěst, cur in lib. Rhetoricorum primo scribat Aristoteles, honorem esse rem omnium iucundarum rerum maxime iocundam, cum præsertim defertur à bonis, ac veracibus viris, quos neque falli, neque fallere velle existimamus. Sed obseruandum hîc erit, interdum id, quod exhibetur ad præstandum honorem eiusmodi esse, vt post exhibitionem maneat, sitque in eius potestate; cui tribuitur honor. Huiusmodi sunt præmia quædam, aut donatiua militaria, quibus ii potissimum ornantur, qui ciuibus, aut reipublicæ opera, & studio profuerunt. Id verò cum accidit, ex honore non illa solum, quam dixi, gignitur opinio, sed etiam vtilitas pro conditione, ac magnitudine præmii, vel donatiui. Videndum adeo nunc est, in quam sententiam nos quæramus num honorari sit melius quam honorare, & cui notioni subiiciamus honoris nomen, cum id in quæstionem vocamus.

Primum ergo depellenda hinc est honoris illa notio, quæ causam honoris, siue rem honorabilem hoc est virtutem designat. Hæc enim esse potest tam in honorato, quam in honorante, ac propterea quæri non debet, vtrum honorari sit melius, quam honorare, cum vtrumque sit æque bonum, atque laudabile propter virtutem, quæ in honorato reuerentiam postulat, in honorante reuerentiam exhibet. quamquam enim eadem virtus vtrumque non efficit, id tamen, quod efficit vtrumque, vniuersim est virtus. Hæc videlicet in honorato meritum ponit, illa ad compensandum honore meritum honorantem impellit. Deinde ne de illa quidem notione, quæ ipsos etiam effectus honoris, fructusque significat, quicquam hoc loco dicimus; cum effectus illi, fructusque fiunt omnes in honorato, qui lætitia perfunditur ob impensum honorem, & ob vtilitatem, quam capit ex præmio vel donatiuo; quamuis enim etiam honorans afficitur aliqua voluptate, cum alium honorat, illa tamen communis est iucunditas, quæ virtutis quodlibet comitatur opus. Itaque in comparationem hanc venire non potest. Restat igitur, vt comparatio fiat in honoris exhibitione, quæ dici honoratio posset, ac tam in honorante quam in honorato intelligitur esse: cum ille per honoris signa probum virum, ac bene promeritum ornet, hic per eadem signa, probitatis accipiat præmium, & honore afficiatur. Inter hos enim rectè comparatio potest institui; cum dubitari iure queat quis eorum in honore, vel honoratione vti meliori conditione videatur.

Dicendum igitur est, honorare melius honoranti esse, quam honorato honorari. Cuius rationes positionis ita recenseo Prima. Bonum intimum, & hærens in animo melius est, quam externum, aut extrinsecus accidens. Bona enim externa bonorum minima censentur, vt colligi potest ex iis, quæ dicuntur in primo lib. sed honorare est quiddam sic intimum honoranti, vt propterea dixerit idem Aristoteles, honorem esse magis in honorante, quam in honorato. Nam in honorante penitus hæret, in honorato est externum, aut extrinsecus accidens. Secunda. Opus virtutis est melius ipsa virtute, quod apud Aristotelem est in libr. 1. vbi felicitatem, non in virtute, sed in virtutis opere posuit, eo nomine, quòd beatitudo vindicet sibi quod melius & perfectius est. Sed honorare est opus virtutis, hoc est iustitiæ, quæ ad medium inueniendum, & obtinendam æqualitatem iubet eum qui bene meritus est, suis ornari præmiis, atque in primis honore, quo nihil habet ad remunerandam virtutem Respub. maius, vt dictum est in lib. 5. honorari autem non est opus virtutis, sed honoris ipsa susceptio

propter

propter virtutem, quæ nihil agit exercetue operis, cum honoratur. Igitur honorare melius honoranti est, quam honorato honorari; cum honorans in opere sit virtutis, honoratus in sola virtute. Idque confirmatur ex eo, quod honorari potest etiam mortuus aliquot ex iis monumentis, quæ recenset Aristoteles in lib. 1. Rhetoricorum, veluti Panegyricis, & carminibus, imaginibus ac statuis, ædificationibus publicis, celebritate ludorum, aliis similibus, quæ ad commendationem eorum qui vita iam functi sunt, conferunt multum, sed longe plus conferunt ad testificandum eorum iustitiam, qui viuentes, agentesque secundum virtutem ea tribuunt, & impendunt alienæ virtuti iam præteritæ, nec quicquam agenti. Quis ergo non videat honorare esse melius honoranti viuo, præsenti, iustitiæque opus exercenti, quàm honorari honorato iam vita functo, absenti, nullumque prorsus opus exercenti? Tertia. Triplici modo accidit honorare, vel honorari; atque vt dicamus planius, tres hominum ordines honorare, vel honorari soliti sunt, superiores, pares, inferiores. Quolibet autem modo ex his, melius est honorare, quàm honorari, vt ostendi potest ex eo, quòd in singulis virtutibus melius sit bene agere, quàm bene pati. Nam in iustitia iuste agere melius est quam iustè pati, quod habetur in lib 5. & amice agere melius, quam amice pati, vt est in hoc octauo: & gratuito facere, quam gratuito pati, quod traditur in quarto. Sed superiorem honorare est iuste agere: eundem honorari est iuste pati: honorare parem, est secundum amicitiam bene facere; eundem æqualem honorari, est secundum amicitiam bene pati. honorare inferiorem est gratuito facere, inferiorem honorari est gratuito pati. Igitur quocumque modo reddatur aut recipiatur honor, honorare melius est, quam honorari. Quo loco monendum, id est: cum honorare hîc dicimus, & honorari, vtrumque intelligi nos eatenus velle, quatenus rectè ac secundum virtutem fit, hoc est ad virtutis ac benefactorum testificationem. Nam si quis honor prauus ob malefacta, vel improbo consilio, & malitioso proposito, aut assentatoriè impenderetur alicui, perspicuum est, esse deterius, ac peius honorare quàm honorari: nec posse à nobis quæri quid sit ex his melius, sed quid turpius, aut scelestius. Dici tamen posset aliqua ratione honorari melius esse honorato, quàm honoranti propter effectus, fructusque, qui ex honore recepto consequuntur, vt explicabitur infra: sed simpliciter absoluteque honorare hoc modo, quàm honorari deterius est.

Cæterum hæc iustum pondus, firmitatemque non habent, nisi quosdam auferamus obices, ac difficultates, quæ nobis sic disputantibus opponuntur.

Dici namque primo potest, id melius esse, quod Deo debetur & iis, qui, vel authoritate, vel principatu, vel dignitate aliqua maiores, ac superiores aliis sunt, quàm quod minoribus, atque inferioribus conuenit. Rectè quippe, ac verè ab Aristot. dictum est, id esse maximum, quod debetur, ac tribuitur Deo. Deo autem ac superioribus ita debetur honor, vt honorem ipsi recipiant, & honorentur ab inferioribus & minoribus, non autem honorem impertiantur. Sed respondendum est, id quidem esse melius, quod Deo, ac superioribus ita conuenit, vt iis coniunctum propriè sit, ac penitus intimum: quod autem est ipsis accidens extrinsecus non semper esse melius, quam quod inferioribus ita conuenit, vt in illis penitus hæreat. Itaque si Deum, ac Superiores honoratos cum honorantibus hominibus, & cum inferioribus comparemus, nunquam dicemus, Deo, & Superioribus esse melius honorari quam hominibus & inferioribus honorare, quia Deo, & Superioribus honorari est aliquid prorsus externum, inferioribus autem honorare est quiddam inhærens & intimum; sicut actio quædam penitus est in agente.

Dici secundo potest, id quod magis est expetendum, & optabilius esse etiam melius. Ex optabilibus autem videtur optabilius honorari quam honorare; quemadmodum experimenta nos facile docent. Cernimus enim strenuos quosque homines summopere maximeque honorem appetere, vt ait Aristot. supra in lib. 4. & in primo Rhetoricorum: honorare autem non capiunt omnes. De Magnanimo quippe tradit idem Aristoteles, eius esse proprium honorari potius velle quam honorare. Concedendum hîc est id ab Aristot. tradi vereque dici, strenuos viros, inprimisque magnanimos expetere veluti rem inter externa bona maximè optabilem honorem, & cupere prorsus honorari, non tamen est dandum, viro strenuo atque magnanimo minus expetenda esse & optabilia interna bona animi, quàm externa. Honorari verò bonum externum est, honorare internum. Nam honorare virtutis est opus, vt supra docuimus. Debet igitur id potius appetere magnanimus quisque, quam honorari. Quamquam enim secundum virtutem Magnanimitatis agit cum honorem expetit veluti bonorum omnium externorum maximum, non tamen agit aliquid eidem Magnanimitati contrarium, si aliquando appetat id, quod melius est, cuiusmodi virtus est opusque virtutis.

Dici potest tertio, præmium esse melius merito. Quicquid enim est meriti, gratia præmij est: finis autem semper est melior iis, quæ destinantur, & diriguntur ad finem. Sed honor honorato tributus homini, virtutis est præmium. Ait enim Aristot. in lib. 5. mercedem aliquam, ac præmium esse reddendum iis, qui iustitiæ opus exercent: præmium autem esse honorem & gloriam. Igitur honorari est rectè factorum assequi finem & affici præmio. honorare autem nihil est eiusmodi, sed quiddam obtinens locum meriti, cum sit opus virtutis, vt diximus. Videtur ergo esse melius honorari quam honorare: sed animaduertendum est, præmium esse duplex, alterú quidem primariú, quod dicunt essentiale, vel principale, alterum, quod secundariú nominant, & accidentale. Primarium, ac princeps præmium est longe melius merito. Sed præmiú eiusmodi felicitas est, quæ ipsa etiam est virtute melior, cum sita sit in ipso virtutis opere non in sola virtute: præmium autem quod secundarium dicitur, & accidentale non est merito melius. Eiusmodi autem est honor virtuti redditus, veluti merces inferior. Docet quippe sapienter Aristot. honorem non esse præmiú virtuti par,

sed reddi tamen virtuti, quia nihil habent homines honore maius ad virtutem, & rectè facta suis præmiis exornanda.

Dici potest quartò, id melius esse, quod magis ad liberos, & ingenuos quàm ad viliores, ac seruiles pertinet homines. Honorari autem videtur ad liberos pertinere, ad viliores, ac seruiles honorare; cum seruus honoret dominum, non dominus seruum. Sed hæc ratio potest in authores contra conuerti: honorare quippe videtur esse magis hominis liberi, quàm honorari: cum possit aliquis inuitus etiam, aut ignarus honorari; honore autem non queat nisi volens ac prudens, & eligens, quod est hominis suo prorsus vtentis iudicio, ac libertate. Verum quidem est, ab honore designari conditionem in honorato præstantiorem, quam sit in honorante. Sed hîc de statu & conditione non agimus, neque propter hæc honorantem cum honorato componimus & comparamus, sed ob honorem inter eos, qua receptũ, qua redditũ.

Dicetur fortassis etiam quinto, id esse melius, quod soli conuenit bono viro, quam quod probo conuenit, & improbo: sed honorari cadit solum in bonos, honorare æque in bonos, ac malos. Solus enim vir bonus honorari debet ex Aristot. sed qui debeant alios honorare, non soli sunt boni, sed etiam mali. Nam quis audeat improbos ab honoris erga Principes superioresque, ac meliores, illa naturali debitione liberare? Sed hîc etiam comparatio transfertur aliò quam quò dirigitur. Est enim inter honorantem, & honoratum comparatio nominatim in honore non in virtute, ac probitate, qua vir honoratus fortasse vincit honorantẽ, ac propterea melior est. Sed nos electè quærimus, & propriè quis eorum in honore, vel dando, vel suscipiendo præstet alteri. Sed respondeamus enucleatius & planius. Id quod ita conuenit solum bono, ac probo viro, vt in eo sit intimè, neque illi extrinsecus accidat, est profecto melius, quam quod cadere potest in bonum, ac malum. Honorari autem non est aliquid intimum honorato, sicut est virtus, quæ illius inest & hæret penitus in animo, sed accidit extrinsecus, ac prorsus adventitium est: adeoque quamuis soli cõueniat, & debeatur bono, potest tamen interdum non esse melius, quàm id quod bono conuenit, ac malo, quemadmodum fit, cum vir improbus probum, aut virtute, ac potestate præstãtiorem honorat. Est enim propter improbitatem, non propter honorem alteri delatum, inferior.

Denique res potest in augustum adduci pressiusque hoc plane modo: si melius est honorari, quam honorare, nullus est Regũ ac Principum, qui malle non debeat honorare seruum, aut popularem, quam à populari, ac seruo honorari. Id vero nemo sanus affirmabit, cum si hoc fieret, totus Reipublicæ peruersus tam ordo videretur: sed repetendum hîc memoria est quod supra iam diximus, honorari, & honorare duo esse, quæ secundum rationem, ac præter rationem fieri possunt. Sed cum à nobis in disputatione ponuntur, secundum rationem rectam facta ponuntur: adeoq; poterit secundum rectam rationem etiã potentiori, & maiori melius esse inferiorem honorare, quam ab eodem honorari. Igitur haud absurdum sit concedere, melius esse Regi honore seruum aut popularem afficere, quam honore ab iisdem affici, nisi fortasse Reipublicæ peculiaris habeatur ratio, cuius demũ esse videtur honos, qui Regi tribuitur. Neque verò eiusdem Reipublicæ peruertitur ordo, si Rex, vt oportet, atque vt decorum postulat honoret suos, largienda pecunia, deferendis officiis, adhibendis in consilium iis, quos idonea præditos prudentia iudicabit. Alia quippe honoris, ac reuerentiæ signa, quæ priuati, & deteriores præstantioribus exhibent, non decent Magistratum ac Principem.

QVÆSTIO III. IN CAP. VIII. LIBRI VIII.

Amarene, an amari sit melius, quidve sit magis, amicitiæ proprium.

VTrumque iam ab Aristot. constitutum est decreuit enim in hoc octauo Capite, amare melius esse, quam amari, & amare, quã amari esse magis amicitiæ proprium. Sed tamen agenda res per controuersiam est, vt decretũ ipsum Aristotelis amplius illustretur. Animaduertendum igitur hoc initio quæstionis est, nos, cum quærimus quid sit melius, amaréne an amari, nõ quærere, quid sit vtilius: sæpe namque, quod constat, multis vtilius est amari, quam amare; cum ex eo quod amantur, vtilitatem & cõmodum habeant, ex eo quod amant, rei non rarò iacturam faciant, & multiplex incommodum nanciscantur. Quærimus ergo, non quid vtilius, sed quid præstantius sit, cum quærimus quid sit melius: idque propterea quòd in amicitia perfecta, quoniam redamationem habet, vtrũque inesse oporteat, amare videlicet, & amari, vt sæpe iam diximus. In hanc ergo sententiam quæstione proposita, vestigandum est primo, quid potius, ac præstabilius sit; amaréne an amari, quando duplex hîc amicitiæ dicitur, & est actus. Sunt enim vtrinque rationes inter se pugnantes haud paucæ, nec inualidæ, quæ faciunt, vt in dissertatione ponere debeamus: Ne ipse quidem Plato cum id disputat, sibi constans esse videtur, ac similis. Nam in conuiuio quidem, eo loco vbi collaudatio Phædri est, amantem anteponit amato: quod profecto nihil est aliud, quam statuere, præstantius esse, ac melius amare quam amari. Ait quippe, deos vehementius admirari ac majoribus afficere beneficiis eum, qui diligit, quam qui diligitur, & amantem videri diuiniorem ex eo, quod diuino quasi furore rapiatur. Sed alibi multis sanè locis alia omnia contendit, præsertim in Lyside, vbi sic disserit. Cũ amans siue amator omnis appetens sit; appetitio vero ex indigentia boni, quod appetitur, oriatur, amator qua parte amãs est, indigẽs, & egenus est, adeoq; deteriori videtur vti cõditione, amatoque posthabendus, qui cum non appetat sed appetatur, indigens egenusq; nõ est. Hæc, inquam, in Lyside Plato: quæ tradit etiam planius in Conuiuio: vbi matrem amoris πενίαν facit, hoc est Indigentiam, seu Paupertatem, patrem verò Porum; qui pro affluentia ponitur, & copia, vt eo loco Marsilius arbitratur. Indigentia verò, & inopia

est in amante, in amato affluentis rerum, & copia: præstantiorem igitur ibi Plato putat amatum amante, & quod inde consequens est, esse melius atque excellentius amari quàm amare. Hebræus etiam Leo in tertio de Amore Dialogo, affirmatè contendit, Platonem vbique amantem velle posteriorem esse, ac deteriorem amato, nec ex sua ipsius opinione dixisse amantem esse præstantiorem amato, sed ex persona, & sententia Phædri, cuius illa oratio est. Cum enim suam ipse sententiam profert sub persona Socratis, profert id, quod alibi dixit cum in amante πενίαν, hoc est inopiam, in amato copiam collocauit. Quæ rectène Leo sic arbitretur an secus, haud hic otiosius disputarim, sed satis habuerim, hunc hominem inter eos ponere, qui censent, amari melius esse, quam amare, quando sic Platonem interpretatur. Itaque rationes ipsæ proponendæ videntur, quibus isti ad hoc opinandum permouentur.

Prima ratio est huiusmodi, & explicari sic potest. Id quod amatur, finis, & perfectionis obtinet rationem, appetiturque tamquam bonum ab eo, qui amat. Est ergo præstantius amari, quam amare. Nam in primo libro Phy. t. 81. bonum dicitur id, quod est expetendum & optabile, appetens autem dicitur esse id, quod bono & optabili caret. Melius est igitur appeti, quam appetere: sed appeti est amari, appetere nihil est aliud, quam amare. Idque confirmari videtur ex eo, quod Deus ipse, qui summa perfectio est, & lex, ac mensura rerum omnium, quæ perfectæ aliqua ratione sint, in lib. 12 Meta. t. 36. mouere dicitur vt id, quod amabile sit, & optabile, non vt est amans & optans. Ergo quod amatur & optatur, aliquam præferre similitudinem videtur boni diuini. Immo Deus ipse quoniam informari cogitatione potest à nobis tamquam id, quod amabile per se sit, & tamquam id, quod seipsum amat, qua parte ipse bonum est amabile, videtur anteponendus sibi ipsi, quatenus sui ipsius suæque perfectionis & boni diligens est.

Secunda ratio. Id videtur excellentius esse, quod perfectioribus, & excellentioribus congruens hominibus est. Sed amari quiddam est, quod excellentioribus & perfectioribus hominibus congruit, cum in hoc octauo Capite dicatur ab Aristotele, amationem imponendi oportere proportione dimensam, & impartitam iis, quibus impenditur, ita prorsus, vt qui melior & vtilior est, magis ametur, quàm is, qui minus bonus, & minus vtilis sit. Hinc enim colligi ratione potest, eos qui amantur, vel ex eo, quod amantur, semper caussam perfectionis habere aliquam cur amentur, minorem alios, alios maiorem & ampliorem. Amantes autem eiusmodi excellentiam ex eo non habere, quòd amant, sed imperfectionem potius, & deteriorem conditionem, quam profitentur, dum id quod est perfectius amant & appetunt. Quod demonstrari potest etiam amplius hoc modo. Amare videtur esse aliquid cupere, quo careas, & quod non habeas, amari autem expeti propter id, quod habeas, & quo prorsus abundes: ideoque illud facultati tribuitur indigenti, & perfectionem optanti, hoc abundanti, & perfectionem iam obtinenti: melius autem est ac præstantius habere & abundare, quàm carere, vel non habere. Idcirco enim in lib. 1. Phy. materia, quæ imperfectissima rerum omnium est, amare, vel appetere formam dicitur, à qua perfectionem exposcit.

Tertia. Id præstantius, & melius est, ex cuius accessione maius ac melius ad nos bonum accedit, sed ex eo quòd amamur, accidit nobis excellentius & maius bonum quam ex eo quòd amamus. Nam ex eo quòd amamur, honorati videmur, cum amari & honorari finitima & propinqua sic sint, vt eadem esse videantur. Ex eo vero quod amamus longe minus bonum, ac boni prope nihil accedat ad nos. Quarta. In primo lib. Rhetor. dicitur ab Aristot. bene pati optabilius, ac magis expetendum esse, quam bene agere, seu recte facere: quod demonstrat hoc modo. Ea quæ re ipsa, & secundùm veritatem optabilia sunt, optabiliora, & magis expetenda videntur, quam quæ sæpe ideo solum sunt optabilia, quòd cernantur, aut sciantur, & cognoscuntur ab aliis. Sed bene pati est per se, ac secundum veritatem optabile, bene autem agere sæpe optabile solum idcirco est, quòd cernitur, & scitur, & cognoscitur ab aliis: quia si is, qui rectè agit, latere debeat, nec palam facere quæ rectè agit, non optat, nec expetit amplius quod rectè agit. Igitur est illi secundùm opinionem optabile quod bene facit. Is autem qui bene patitur, etiam si latere eum oporteat, nec a quopiam id sciri debeat, quod bene patitur, optat tamen bene pati, atque hoc secundùm veritatem expetendum iudicat: quemadmodum fieri cernimus in ea fortitudinis specie, quæ propter honorem fortiter agit, aggrediens, inuadensque nota pericula, quæ non inuaderet, nisi cognita aliis essent. Altera quippe fortitudinis pars, quæ non in aggrediendo, sed in patiendo versatur, etiamsi in occulto sit, & nemini patefiat quod patitur, expetendum tamen illud opus existimat, & optabile propter honestatem, quam insitam habet. Sed amari est veluti bene pati, & amare tamquam bene agere: definitur enim amare in lib. 2. Rhetor, ac dicitur esse nihil aliud, quàm benefacere. Amari ergo quàm amare præstantius est. Hæ sunt, inquam, rationes quibus ostendunt aliqui, amari præstantius esse, quàm amare.

Recensendæ nunc etiam rationes aliorum sunt, quibus ostendere contra conantur, amare præstabilius, ac melius esse, quàm amare. Prima. Illud est in amicitia melius, ac præstantius, cuius nomine magis laudamus amicum, cum eum ab amicitia singulariter, insigniteque laudamus. Sed laudamus amicum eo nomine, quod amet, non quod ametur; certe magis laudamus ideo, quòd amet, quàm quòd ametur. Neque enim cum significare volumus amicum

esse fidelem, constantemque, aliisque fungi partibus officii sui, cum amari dicimus, sed amare. Secunda. Amare, & honorare propinqua, & similia maximè sunt: sed honorare est excellentius quam honorari. Dicitur enim in lib. 3. Cap. de Liberalitate, melius esse benefacere quam bene pati: honorare autem est benefacere, & honorari est veluti quiddam pati, sicuti in liberalitate sunt dare, & accipere. Tertia. Actus ille videtur excellentior, qui magis debetur excellentioribus hominibus, quàm aliis, qui minus excellunt, quive alioqui inferiores sunt. Sed amare siue amatio debetur iis, qui magis excellunt, ac sunt superiores. Nam, vt infra dicetur, parentes, qui sunt filiis superiores, iisque dignitate antecellunt, plus amant liberos suos, quàm amentur à liberis, & benefici magis amant eos, quibus benefaciunt, quàm ab iisdem amentur. Quarta. Id quod magis est liberum, magisque voluntarium, præstantius, & melius est, quàm id, quod est liberum, & voluntarium minus: sed magis est liberum amare, magisque voluntarium, quàm amari. Amatur enim etiam ignatus, & inuitus: inuitus & ignarus amat nemo. Hæ rationes vtrinque pugnantes faciunt, vt in vtramque partem de quæstione proposita disseratur, nec possit absque multiplici distinctione controuersia diiudicari.

Cum enim quæritur, amaténe an amari sit melius, multiplex esse quæstionis huius sententia potest, ab eo quod quærimus alieniot. Non enim quærimus, an amanti amare sit melius quam amato amari, quia respondendum illicò esset, amare præstantius, & melius amanti esse, quàm amari amato. Illud enim bonum, quod intimum est, hæretque penitus in animo, præstantius est, & excellentius, quàm quod extrinsecus accedit, & pendet ab alio. Sed amare bonum quoddam est in amante penitus insidens, & eius hærens in animo; amari autem externum illi est, qui diligitur, & ab eo pendens, à quo diligitur, ita prorsus, vt homini tam vigilanti, quàm dormienti, tam scienti, quàm ignaro, & nescienti tribui possit. Igitur amare melius est amanti, quàm amato amari. Id verò quod sic dicitur, de amicitia propria, & perfecta omnino dicitur. Si enim de amore, deque amicitia, quæ ex impura cupiditate voluptatis amat, sermo fieret, non esset quærendum, inter amare & amari quid melius, sed quid peius aut perniciosius sit, ac respondendum haud dubiè foret, amare peius, ac deterius amanti esse, quam amari amato: quia illud intimum amanti malum est, hoc externum amato. Malum autem intimum est peius externo. Neque etiam quærimus, an is, qui amat, amato sit melior. In amicitia enim perfecta, vbi amici sunt, ipsa quoque virtute omnino pares, id quærendum non est; cum inter æque prorsus bonos, atque perfectos, nullus esse nec dici melior possit. Immo quoniam ob amorem, qui est in hac amicitia mutuus amicorum vterque dicendus videatur amans, & amatus, siue amans, siue amatus diceretur melior, deprehendi inter eos melior non posset, cum amare, & amari in vtrunque æquè conueniat. Itaque solum hæc relinquitur quæstionis idonea, & germana sententia; num catenus, & ea parte, qua eorum aliquis dicitur amans, melior sit, quàm catenus, & qua parte dicitur idem amatus. Atque in hanc omnino sententiam excepere quæstionem ii, qui absolutè dixerunt, amari melius esse, quam amare. Volunt enim amantem ideo solum quòd amet, esse deteriorem amato, amatumque, vel hoc ipso, quòd ametur, esse meliorem. Putant quippe id prorsus ostendi rationibus illis, quòd nemo amet, & expetat aliquid, qui perfectione non careat aliqua, & perfici cupiat, nec quicquam ametur, nisi quod absolutum iam sit, eaque perfectione sit præditum, quæ diligitur, & expetitur ab amante. Præstantius verò dici debet quod est perfectum, quàm quod perficiendum est, & aliunde perfectionem expetit suam. Dicunt in summa, amantem esse deteriorem amato, propter indigentiam, & inopiam, cum amans ad amandum impellatur indigentia, is qui amatur, ametur ideo, quòd illius rei copiam habeat, quam eiusdem inops, expetit amans.

Sed hæc istorum ratio ab amantis indigentia, & amati copia petita, quamquam conficit aliquid, & fortassis omnino vincit vbi de amicitiis imperfectis quæ ob vtilitatem, aut voluptatem conciliantur est sermo, nihil tamen efficit, vbi disseritur de perfecta, hoc est de illa, quę perfecta virtute nititur, & ab eadem ad amandum impellitur. Is enim qui solam in amore voluptatem, aut vtilitatem quærit, haud sanè quæreret, nisi eius ipse inops, & indigens esset, putaretque eiusdem se copiam in amato reperturum. Qui autem ob virtutem amat, nec in amando expetit aliud, quàm virtutem, nulla mouetur indigentia, nec eius rei copiam expetit, quam habet in se. Quod enim homini virtute prædito conuenit ex vi, & ratione virtutis qua præditus est non illi conuenit ex indigentia, nec ex eo, quod perficiendus accessione rei additamento, vel accessione fit, sed ex sua ipsius perfectione, qua possit. Virtutis enim dicitur esse proprium, habentem perficere, non indigentem & inopem reddere. Itaque virtute perfectus vir, eaque instructus amicitia, quæ perfecta est virtus, nulla mouetur ad amandum indigentia, sed ex perfectione virtutis suæ, quæ procliuis est potius ad impertiendum communicandumque cum aliis bonum suum. Nam amicitiæ, quę perfecta sit virtus, magis est proprium, amando benefacere, quam bene pati, hoc est dare, quàm accipere. Non igitur amat aut ad amandum mouetur ex indigentia. Quod enim alicui conuenit ob indigentiã, & ex eo, quòd perficiendum sit, seu perfectionem sibi congruentem desideret, ad recipiendum præcipuè, non ad dandum & largien-

dum est paratum pronumque. In amicitia verò perfecta is, qui amat, ad dandum potius est, quam ad recipiendum paratus, & pronus. Amici namque veri, hoc est amicitiæ veræ virtute perfecti amicum diligunt amici gratia, & vt ei bene faciant, vt dicitur in hoc libro: & in 2. Rhetor. amare definitur esse nihil aliud, quàm velle alicui bona eius gratia, & non sui, eorundemque bonorum esse beneficum pro facultate. Non igitur in amicitia perfecta ad amandum mouetur amans, ex indigentia, sed ex sua ipsius virtute, cuius fructus communicare cum amato contendit. Ex ipsa quippe virtute bonorum omnium colligit amaltheam, & copiam, quam possit & cupiat aliis impartiri.

Atque hanc sententiam complectitur & tuetur Cicero in dial. de Amicitia. Instituit enim de industria quæstionem huiusmodi: num propter imbecillitatem, & indigentiam eligenda videatur amicitia decernitque, deligendæ causam amicitiæ non esse inopiam aliquam, aut indigentiam; sed aliam longè præstantiorem, & meliorem in natura positam, quæ maximum hominibus impetum, omnem prorsus indigentiam, & inopiam antecedentem ad amicitiam dederit, quod cernere potissimum licet in parentibus, filios statim ex se natos tam impensè diligentibus absque vlla inopia, vel indigentia ad amandum compellente. Liberi enim potius parentibus indigent, quàm parentes liberis. Accedit exinde virtus, quæ nos ad amandum maximè compellit, efficitque, vt etiam absentes, ac de facie prorsus ignotos, quibus non indigemus, diligamus ideo, quòd probos esse ac virtutum ornamentis instructos intelligamus. Multis idem prætereà rationibus ostendit: quarum prima videtur ea, quòd si causam haberet amicitia in indigentia sitam, consequens esset, virum sapientem ac beatum de parandis, aut retinendis amicis nihil omnino laborare; cum sapiens & beatus sibi ipsi satis esse dicatur, nec vllius indigens rei. Contra verò fieri demonstrat exemplo multorum, qui tametsi sapientes, & beati iure putabantur ab omnibus, amicos tamen studiosè quærere & colere cernebantur: qualis erat Africanus, qualis Cato, inter quos amicitia fuit arctissima, quamquam sapientes & beati esse perhiberentur. Secunda ratio sumitur ab exemplo liberalitatis, cui amicitia ipsa videtur esse persimilis. Vt enim benefici, inquit, liberalesque sumus, non vt exigamus gratiam, sed ad liberalitatem natura propensi, sic amicitiam non spe mercedis, sed quod eius omnis fructus in ipso amore sit, expetendam putamus. Tertia petitur ab amicitiæ veræ stabilitate. Si enim vtilitas conglutinaret amicitias, eadem mutata dissolueret: sed non dissoluit. Quarta ducitur à similitudine, quæ maximè conciliare dicitur amicitiam: id quippe verum non esset, si propter inopiam amicitia quæreretur. Inops enim inopi non succurrit, sed diues inopi. Claudit ad extremum orationem his verbis. Non igitur vtilitatem amicitia, sed amicitiam vtilitas secuta est, vt amici propensiores sint ad benemerendum, quàm ad deposcendum. Eadem est Senecæ quoque sententia, docentis, sapientem virum etiamsi seipso contentus est, amicum tamen habere velle, nullam aliam ob causam, nisi vt exerceat amicitiam, ne tam magna virtus iaceat: non, quemadmodum dicebat Epicurus, inquit, vt habeat qui sibi ægro assideat, succurrat in vincula coniecto, vel inopi, sed vt habeat aliquem, cui ipse ægro assideat, quem ipse circumuentum hostili custodia liberet. Non igitur est veritati consentaneum quod dicunt vniuersè, amatum esse præstantiorem amante, ob huius indigentiam, ob illius perfectionem & copiam. Sunt enim amantes aliqui tam magna virtute perfecti, vt amando studeant solum, velintque potius suam ipsorum copiam amicis impartiri, Deum videlicet imitati qui cum res à se procreatas amat, eas perficit, nec ab iis aliqua parte perficitur.

Cæterum quia nonnullæ sunt amicitiæ non improbæ, sed probatæ ac bonæ, in quibus apertè cernitur amatus esse melior, & præstantior amante, cuiusmodi est hominis erga Deum, filii erga parentes, populi erga Principem; distinguenda videntur honestæ amicitiæ plura genera, antequam de re tota decernamus. Quod ergo nunc ad nos attinet, honestam amicitiam facere triplicem oportet: hoc est perficientis erga id, quod perficitur, qualis est Dei erga homines, hominisque eximia virtute perfecti aduersùs alium hominem nondum perfectum; vel rei quæ perficitur erga perficientem, qualis est hominis erga Deum, filij erga patrem, populi, ac serui erga Deum ac dominum: vel boni viri erga virum bonum omnino parem, & æquè probabilem. Superiores enim duæ sunt inter impares, & inæquales, hæc inter similes & pares. Cum igitur in quæstionem vocatur, amarine an amare sit melius, de his singulis amicitiis id quæri potest, ac de singulis est distinctè partitèque respondendum.

Prima Positio. In amicitia perficientis erga id quod perficitur, amare præstantius est, quàm amari, & amans est amato præstantior. Cum enim inter amantem Deum, & amatos homines, inter amantem Principem, aut dominum, & amatos populos aut seruum comparatio fit, comparatio est eiusmodi, vt quamuis Deus amans aliqua ratione videatur ex eo perfici, quod externa eius imago in amatis rebus appareat, ac cernatur illustrior, non tamen idcirco Deus imperfectior ipsis rebus à se dilectis est: nec Princeps, aut dominus populum diligentes aut seruum, quamuis ex amore illo aliquid perfectionis acquirant, populo seruoque deteriores sunt, cum omnis eorum perfectio in populum redundet, ac seruum. Simile prorsus est quod in liberalitate cernimus. Qui enim pecuniam, aliaue dona largiuntur, quamuis eo liberalitatis officio perficiantur, non sunt ideo tamen imperfectiores iis, quibus pecuniam, & munera tribuunt. Confert

huc plurimum quod Plato ex Diotimæ sententia disserit in Conuiuio: vbi ait, amorem ex immortalis cupiditate nasci, nec esse desiderium pulchri, sed generationis, & partus in pulchro, quo videlicet partu futurum se sperat immortalem. Hæc enim significant esse fœcunditatem quamdam siue præstantiam in amante, quæ longè illum anteponat amato: quod enim amatur, id solum habet, vt occasionem, causamque præbeat amanti promendæ fœcunditatis, ac præstantiæ suæ. Denique verus amicus, cum alterum diligit, propterea diligit, quòd eum probum, suoque amore, ac beneficio dignum existimet. Probitatem igitur, & virtutem amat, cum eum amat, eique benefacere cupit. Virtutem autem, ac probitatem amare, eamque velle ornare beneficio, actio quædam virtutis est, & conditio longè præstantior, quàm ea, quæ cernitur in amato, amorem illum, ac beneficium excipiente.

Secunda Positio. Amicitia rei, quæ perficitur erga perficientem eiusmodi est, vt in ea id quod amatur, videatur amante præstantius. Amatum enim & perficiens & perfectum est, amans autem est imperfectum, & perficere se non potest. Cernitur hoc in homine, Deum procreatorem amante, & in populari, vel seruo Principem aut dominum diligentibus. Sunt enim ipsi quidem amantes, sed perfectionem ab iis quos amant opperiuntur, adeoque sunt iisdem inferiores: nec de his verè dici potest melius esse, bene agere, quam bene pati. Homo quippe Deum amans bene agit, sed non tamen est Deo qui amatur, excellentior; quia videlicet amans homo indigens est, & perfectionem exposcit ab amato. Itaque rationes, & argumenta ab indigentia & inopia petita, quæ paulo ante confutauimus, vt minus idonea ad vincendum id quod eo loco contendebatur, hîc valida potissimum sunt, vbi de amato Deo verba facimus, qui finis hominis, & perfectio est, ac de homine Deum amante; qui rerum omnium indigens est, atque ad explendam inopiam suam voluntatis authorem ac dominum diligit Deum.

Positio tertia. In amicitia, quæ inter bonos viros virtute pares, & prorsus æquales intercedit, nemo videtur dici posse melior, aut deterior altero, cum se mutuò perficiant, & æquè copiosi sint; nec eorum vllus indigentia, vel inopia excitetur ad amandum, sed inductione naturæ, virtutis honestatem approbantis & expetentis. Quoniam tamen amatio moralis quædam est actio cum illa naturali comparabilis, quæ non est actio solum, sed dici quoque vulgo passio solet in Physicis, is qui amat, dum amat, & hoc ipso quod amat videtur anteponendus amato, ideoque præstantior habendus, & iudicandus: quia sicut actio naturalis, qua parte, & quatenus est actio, præstantia, & dignitate vincit se ipsam qua parte, & quatenus est passio, sic amatio quæ tam amantem quam amatum appellatione insignit & nomine, qua parte in amante est, dicenda videtur excellentior esse se ipsa, qua parte amatum extrinsecus afficit, & appellat amatum, cum præsertim moralis hæc actio, quam amationem dicimus, virtutem adprobet, expetatque: quod est honestissimè ac præstantissimè agere.

Argumentationes initio aduersus hæc expositæ multæ sunt, ac plures exponi præterea possunt, quæ ad summam eò voluuntur omnes, vt contendant id quod amatur esse finem amantis, amantemque mouere motione quadam vt ita dicatur, immobili: id autem quod est eiusmodi, & eiusmodi ratione mouet, esse debere præstantius, eo quod ita mouetur: semper igitur, & in quolibet amicitiæ genere id quod amatur, esse anteferendum amanti, nec vllam amicitiam esse posse, in qua dici debeat amans amato præstantior, etiamsi exaggerata bonorum abundet copia, quam impartiri velit amando.

Ac ne in amicitia quidem vtilitatis, aut voluptatis gratia quæsita amatum semper est, vt ipsi dicunt, amante præstantius & amato amans inferius. Dominus quippe seruum amat ob vtilitatem, histrionem & parasitum ob voluptatem: nec tamen his ipse est ignobilior, nec illi eo præstantiores existimantur. Vt his aliisque similibus argumentis eatur obuiam, recolendum hîc memoria est amorem omnem ex duplici fonte originem ducere, hoc est ex indigentia, & contraria indigentiæ copia. Ex quibus copia est haud dubiè præstantior, & quod hinc est consequens, in amicitia, ille, cui copia est, præstat & anteponitur ei, cui est indigentia, vel inopia. Copia namque locum obtinet optabilis, & finis, indigentia, & inopia rationem habent horribilis & odiosi. Quo posito, id erit hîc potissimum attendendum, non semper in amato, sed interdum in amante copiam esse, indigentiam autem in amato. In Dei amore erga nos, & in nostro erga Deum hoc planissimè constat. Cum enim ipse nos amat, & bene vult nobis, copia est in amante, in amato inopia & indigentia: cum nos illum amamus, in amante inopia est, in amato copia. Idemque cernitur in amicitia, quæ inter impares & inæquales est. Copia enim semper esse deprehenditur in eo, qui excellit, & melior, aut maior est altero: indigentia vero, & inopia in eo, qui inferior, ac deterior est. Quippe cum pater amat filium, aut Princeps popularem diuitiis suæ, copia cernitur in amante, qui eam filio, ac populari cupit impartiri: indigentia in amato, qui necesse habet à patre ali, à Principe custodiri. Denique fit interdum, vt in amicorum vtroque sit copia; quemadmodum accidit vbi sunt virtute, cæterisque rebus omnino pares. Ambo enim boni copia pollent, quam sibi mutuò aueni tribuere, nec alia laborant inopia, vel indigentia, nisi conuictus, aut communionis tum vitæ tum aliarum quoque rerum, sine quibus ipsa transigi vita non potest. Platonici voluerunt hæc distinguere subtilius, affirmantes copiam & fœcunditatem in amato esse posse dupliciter, primo quidem ita vt ea fœcunditas & copia, debeatur amato natura, & in eo sit velut in sua sede, siue tamquam in capite, ac fonte: secundo ve-

ro sic, vt in eodem cernatur esse tamquam vmbra refulgens seu vestigium eiusdem fœcunditatis & copiæ. Quod vt intelligatur planius, illud etiam ex Platonicorum fontibus est repetendum, vt didicimus à Plotino; per pulchrum, & bonum refulgens in re amabili excitari in amantis anima rationem veri, pulchri ac boni, eaque excitatione eleuari eandem animam, & erehi ad ideas eorum, quæ resident in mente, ac per ideas ad vnum, quod est caput illarum. Hinc scilicet Academici, contendentes exponere nobis ac describere animæ per amorem ascensum, aiunt, amantes primo delectari pulchro in amati corpore refulgente; exin excitatos atque in se reuocatos non amplius vmbram pulchri in corpore contemplari, & suspicere, sed pulchri, bonique rationem, & ideam admirari, adeoque melius, & excellentius bonum, ac pulchrum possidere, quàm possideant, & obtineant ii, qui solum bonum, ac pulchrum refulgens in corpore contuentur, amorisque veluti spiritu attolli sublimius, quam sublata & euecta sit amata res à corporato pulchro, siue vmbra pulchri in corpore refulgente. Hoc, inquam, posito, dicunt Platonici, amatum, siue rem amatam interdum habere copiam sibi naturalem & propriam, ac velut in fonte natam & affluentem, interdum habere solum delibatam & decerptam à prima, quam vocant veri boni vel pulchri vmbram refulgentem in corpore. Dicunt ad hæc; amorem, cum versatur in ea re, quæ bonum primarium, & pulchrum, continet, radicemque bonorum omnium & copiam in ipsa insitam, qualis est amor ille quo Deum conditorem ac procreatorem homines ab eo conditi & procreati diligimus; amorem, inquam, hunc eiusmodi non esse, vt faciat amantem amato præstantiorem; cum amatus Deus pulchri bonique fons infinitè sit maior: sed eumdem amorem cum in re versatur prædita bonorum copia & pulchritudine à prima copia & pulchritudine decepta & in ea conquiescit; nec animo, amorisque illo spiritu subuectus gradum facit ad primam, fatentur amantem esse præstantiorem amato: cum autem idem amor positus est quidem in diligenda eadem re, vmbra solum ornata veri boni, sed ex eius contemplatione tamquam ex gradu progreditur, ac se promouet ad pulchri, bonique fontem, tum enimvero contendunt, amantem amata re esse præstantiorem & meliorem. Sic Platonici disserunt; sed necesse non est tam exiliter hæc exigueque distinguere. Qui enim in vmbra boni pulchrique non sistit, sed exinde per amorem se concitat ad pulchri, bonique fontem, fontem ipsum amare dicendus est, non bonum ex fonte deductum, siue refulgens in corpore, adeoque, censendus est Deum amare, qui, sicut diximus, infinitis partibus, & inexplicabilibus interuallis est amante superior, atque præstantior. Quod autem ad argumentationes oppositas attinet, absque hac Platonicorum distinctione confutantur. Non enim quicquid amatur, amatur vt finis, nec præstantius est amante; cum Deus res à se procreatas amet quidem, sed non vt finem, nec illis inferior, sed infinitè præstantior sit. Illi vero Domini, qui propter vtilitatem seruum amant, non sunt seruo deteriores, quia sunt longe [illegible] seruo, quam seruus eis. Rectè enim Aristoteles in lib. 1. Politicorum ait, seruil coniunctionem, ac Domini ex communi m cepisse, quòd seruus intelligens, se iudicio, & prudentia præditum exigua, instructum vero viribus, & robore, vidit sibi satius esse alieno iudicio regi, & alteri seruire, quàm sibi relinqui. Itaque dominus cum seruum amat, plus illi vtilis boni impertitur amando, quàm a seruo recipere queat, quantumuis redamatus, & est seruo præstantior, sicut Deus hominem à se procreatum amans, amato infinite præstantior est, nec ab eo quicquam excipit, quo perficiatur intimè, vel excellentior habeatur.

Soluitur ex his illa etiam altera pars quæstionis; amarene an amari sit in amicitia primum, atque præcipuum. Si enim amare melius est, excellentiusque, quàm amari, sequitur, amicitiam, quæ id primum ac præcipuè quærit, quod melius, ac præstantius est, in eo potius, quam in hoc esse positam, & amare prius velle, quam amari. Quod aliis ostendi rationibus etiam potest. Primo enim amicitia est quidam habitus; vt ab Aristotele dictum est sæpius; & amare est agere, amari autem est pati. Sed ad quemlibet habitum pertinet potius agere, quàm pati. Amare igitur, quàm amari, magis ad amicitiam pertinet, & in amicitia primum, magisque præcipuum est amare, quàm amati. Deinde: amicitia est vsus virtutis. Vsus autẽ virtutis, eiusdem virtutis est actio. Amicitia igitur actio potissimum, ac præcipuè est. Ad hæc. Duo prorsus in amicitia sunt, amatæ rei approbatio, & eiusdem amor, atque cupiditas. Vtrumque autem est in amante, qui rem amabilem prius adprobat, deinde amat, & concupiscit. Amicitia igitur prius, ac potius efficit, vt amemus, quam vt amemur. Denique sententia hæc Aristotelis est expressa in hoc octauo cap vbi confirmat, amicitiam in eo sitam verius, vt diligamus alium, quam vt ab alio diligamur. Idque ratione illa demonstrat, quod cum aliquem ab amicitia laudamus, non ea de illo commemoramus, & dicimus, quæ ostendant eum amatum fuisse, sed amasse constanter, & vt oportet, eaque obiisse prorsus officia, quibus amicus certus ab incerto dignoscitur. Vnum est quod possit aliquid hîc exhibere difficultatis. Est autem illud, quod in amicitia id, quod principatum obtinet est amabile. Amabile autem amatur non amat. Sed nos supra iam diximus, interdum in amante copiam & fœcunditatem eiusmodi esse, quæ principatum illi deferat in amicitia, eumque anteponat amato, quia res ipsa, quæ amatur dum amatur, ab amante perficitur.

CAPVT IX. LIB. VIII.

DE MVLTIPLICI COMMVNICATIONE.

SVMMA.

Omnem amicitiam in aliqua communicatione consistere.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *In omni societate, vel communicatione iustum & amicitia simul sunt, & aeque patent.*
2. *Iustitia varietatem ex varia communicatione nanciscitur.*
3. *Omnis communicatio & societas ad communicationem politicam reuocatur.*

PRIMA CAP. IX. PARS LIB. VIII.

Ἔοικε δὲ καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, περὶ τὰ αὐτὰ, καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι, ἥτε φιλία, καὶ τὸ δίκαιον· ἐν ἁπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι εἶναι. καὶ φιλία δέ· προσαγορεύουσι γοῦν ὡς φίλους τοὺς σύμπλους, καὶ τοὺς συστρατιώτας· ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις κοινωνίαις. καθ᾽ ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία· καὶ γὰρ τὸ δίκαιον· καὶ ἡ παροιμία, κοινὰ τὰ φίλων, ὀρθῶς· ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία. ἔστι δὲ ἀδελφοῖς μὲν, καὶ ἑταίροις, πάντα κοινά, τοῖς δὲ ἄλλοις, ἀφωρισμένα. καὶ τοῖς μὲν, πλείω· τοῖς δὲ, ἐλάττω. καὶ γὰρ τῶν φιλιῶν, αἱ μὲν, μᾶλλον· αἱ δὲ, ἧττον.

Videtur autem sicut in principio dictum est, circa eadem, atque in iisdem esse & amicitia, & iustum. In omni enim communione videtur quoddam iustum esse & amicitia. Appellant adeo velut amicos conuectores & commilitones, pariterque etiam eos, qui sunt in aliis communitatibus. Quatenus autem communicant, eatenus est amicitia. Sic enim etiam iustum, & prouerbium illud, communia esse quae sunt amicorum, recte. In communione namque est amicitia. Sunt autem fratribus & sodalibus omnia communia, aliis autem separata, & his quidem plura, his vero pauciora. Etenim ex amicitiis aliae magis, aliae minus amicitiae sunt.

EXPLANATIO.

DIVISIONIBVS amicitiae, quas hactenus proposuit varias, minime contentus addit praeterea nunc aliam, à communitatum repetitam generibus. Est enim communitas omnis tripartita; sodalium, cognatorum, ciuium, siue societatum vniuerse. Docet igitur hoc toto Capite, amicitiam omnem in communitate, vel societate consistere: communitates autem omnes reuocari ad principem, ac primatiam societatem, quae politica propriè nominatur. Sed in hac prima Capitis parte duo demonstrat: primum, omnem amicitiam in communicatione consistere sicut iustitiam. Secundum; omnem amicitiam diuidi, ac distingui totidem in partes, in quot ipsa distingui communicatio potest. Et illud qui-

dem, hoc est amicitiam omnem in humana communicatione consistere, triplici modo nititur ostendere. Quorum primus à ratione sic ducitur. Iustitia, atque amicitia in iisdem plane versantur; cum vtraque in æqualitate sit posita. Sed omnis iustitia in humana quadam communicatione consistit. Refertur enim ad alterum, & bonum intuetur, ac procurat alterius. Quod autem eiusmodi est, communicationem habet cum altero. Igitur etiam amicitia in communicatione consistit. Secundus ex vsu loquendi peritur hoc pene pacto. Soliti plerique omnes sunt eos amicos appellare, quibuscum ipsis intercedit aliqua communicatio. Quo de genere nominat exempli, causa, eos, qui vnà vel nauigant in mari, vel in castris, & acie militant. Hos enim solitì sunt amicos dicere non ob aliam causam, nisi quia vnà inter se communicant. Itaque in communicatione consistit amicitia. Tertius à vulgato ac veteri prouerbio sumitur, quo dicitur, amicorum omnia esse communia. Id quippe rectè, verèque pronunciari sic ait; quia illa vis est potissimum amicitiæ, vt mutuam bonorum communicationem omnium inter amicos velit. Posita igitur omnis amicitia in humana communicatione est, sicut iustitia, quod erat Aristoteli propositum ostendere. Id enim in primis, præcipuéque contendit, amicitiam esse iuri, siue iustitiæ similem, quia versatur in communicatione, sicut iustitia. Certum est quippe, nullum esse posse ius, iustitiamque, nisi cum altero, & aduersus alterum. Itaque aliam etiam proponit petitam item à iure similitudinem, in communicationis varietate positam. Cum enim prouerbium illud laudarit: amicorum communia omnia: aggreditur explicare rationem huiuscommunicationis variam, eius exemplo, quæ cernitur in iure, siue iustitia. Nam quemadmodum æqualitas illa proportionis, quæ constituitur à iustitia, non est in singulis eadem, sed pro meritorum varietate varia, ita communicatio, quam postulat amicitia, non est vniusmodi, nec eadem cum omnibus, sed cum aliis maior, & arctior, minor cum aliis, & remissior, pro varietate coniunctionis. Gradus nimirum quidam in naturæ coniunctionibus, & in ciuilibus societatibus sunt, qui gradus etiam quosdam communicationis efflagitant. Quantum igitur amico debeas, ita facile noueris, si scias quodnam inter se illumque sit ius, quæve societas, quidve illi debeatur ex iure & ex ipso genere societatis.

Facit ergo duo genera communitatis. Nam, vel omnia sunt amicis inter se communia, vel certa quædam, ac separata. Fratres ac sodales ex priori genere docet esse, inter quos est tanta vitæ communio, vt nihil habeant, quod commune non sit. Posterioris generis varia ponit discrimina pro variis hominum societatibus, quæ faciunt, vt aliis plura, aliis pauciora communia sint. Etenim inter ciues plura, quam inter prouinciales communia sunt, & inter tribules plura, quàm inter ciues, & inter propinquos plura, quàm inter tribules. Inter coniuges autem eadem fere, quæ inter fratres communio est. Coniugium enim definitur à iurisconsultis, diuini, humanique iuris communio. Quemadmodum ergo in amicitiis aliquæ sunt, quæ magis, quàm aliæ dicendæ videantur amicitiæ, aliæ minus, cuiusmodi sunt imperfectæ, quod supra posuimus, sic inter amicos inquirinueniuntur alii, quibus plura, alii quibus pauciora sint communia. Illustrabit hunc locum mirificè M. Tullius ea disputatione quam de iustitia in primo lib. officiorum institutam perfectamque reliquit. Ex qua id describere erit ex vsu. Gradus, inquit, plures sunt societatis hominum. Vt enim ab illa discedatur infinitate, propior est eiusdem gentis, nationis, linguæ, qua maxime homines coniunguntur. Interius etiam est eiusdem esse ciuitatis. Multa enim sunt ciuibus inter se communia, forum, fama, porticus, viæ, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines præterea, & familiaritates, multæque cum multis res, rationesque contractæ. Arctior vero est colligatio societatis propinquorum. Ab illa enim immensa societate humani generis in exiguum, angustumque concluditur. Nam cum sit hoc natura commune omnium animantium, vt habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso est coniugio, proxima in liberis: deinde vna domus, cui sunt omnia communia. Id autem est principium vrbis, & quasi seminarium reipublicæ. Sequuntur coniunctiones post consobrinorum, &c.

PARS II. CAP. IX. LIB. VIII.

Διαφέρει δὲ καὶ τὰ δίκαια. οὐ γὰρ ταὐτὰ γονεῦσι πρὸς τέκνα, καὶ ἀδελφοῖς πρὸς ἀλλήλους· οὐδ' ἑταίροις καὶ πολίταις· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων φιλιῶν. ἕτερα δή, καὶ τὰ μὴ δίκαια πρὸς ἑκάστους τούτων, καὶ αὔξησιν λαμβάνει τῷ μᾶλλον πρὸς φίλους εἶναι· οἷον χρήματα ἀποστερῆσαι ἑταῖρον, δεινότερον, ἢ πολίτην. καὶ μὴ βοηθῆσαι ἀδελφῷ, ἢ ὀθνείῳ. καὶ πατάξαι πατέρα, ἢ ὁντιναοῦν ἄλλον. αὔξεσθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα, καὶ ἐπ' ἴσον διήκοντα.

Differunt autem etiam iusta. Non enim eadem sunt parentibus erga liberos, & fratribus inter se, neque sodalibus & ciuibus, similiterque etiam in alijs amicitijs. Diuersa igitur etiam iniusta erunt aduersus horum singulos, & incrementum capiunt quo magis aduersus amicos sunt. Veluti pecunijs spoliare sodalem grauius est quàm ciuem, & auxilium non ferre fratri quàm alieno, & percutere patrem quam quemcumque alium. Augeri vero consueuit simul cum amicitia, iustum ipsum, vt potè quæ in iisdem sunt, & per æque extendantur.

EXPLANATIO.



DIGRESSIO quędam ad ius siue iustum hæc esse videtur. Ab ijs enim quæ dicta de amicitiæ communicatibus sunt, per comparationem cum illis quæ cernuntur in iure, siue in iustitia digreditur ad explicandum iustum ac ius, vt planius intelligatur, merito comparatas esse amicitiæ communiones varias cum iis, quæ in iustitia sunt. Quia enim dictum fuerat, communiones amicitiæ varias, ac differentes esse, sicut in ipsa iustitia, ipsarumque communionum differentiæ enumeratæ iam erant, indicare hîc, & exponere aggreditur communiones existentes in iis, quæ iusta nominantur. Ait igitur, etiam iusta inter se varia communicatione differre, sicut differunt amicitiæ. Neque enim eadem sunt iura, siue iusta parentum erga liberos, & fratrum inter se, aut sodalium erga ciues, aut aliorum similium erga similes. Habent enim singuli quod ipsis æquum iustumque sit, nec vnum potest esse iustum commune omnibus cum varii sint, prorsusque distincti. Ne filio quidem ipsi ius est idem in patrem, quod patri in filium est, neque idem in maritum vxori quod est in vxorem marito. Huic enim ius est vxorem in adulterio deprehensam occidere, vxori maritum digito vix attingere ius est, vt air apud Gellium Cato. Quin à contrariis etiam, hoc est ab iniustis, hæc eadem varietas intelligi potest. Sicut enim iuris, & debitionis ratio maior, aut minor est pro maiori, vel minori coniunctione societatis, aut sanguinis, ita maior, aut minor est iniuriæ vis, quo maior, aut minor est eorum coniunctio, quibus infertur. Grauius est, inquit, patrem verberare, socium, sodalemve spoliare vel fraudare, quam ciuem; quod scribit etiam Cicero in Orat. pro Quintio & Iurisconsulti ad l. 1. ff. de his qui not. infam. Grauius quoque ait esse opem fratri non ferre, quàm non ferre extero, vel alieno, quia maior inter eos coniunctio est. Sunt ergo, vt dicamus in summa, necessitudinis quidam gradus, qui nos sicut ad amicitiæ, ita etiam ad iustitiæ munera magis aut minus impellunt. Quod ex Cicerone quoque didicimus in Officiorum primo. Sed in omnibus officiis tribuendis, inquit, videndum erit quid cuique maxime necesse sit, & quid quisque nobiscum vel sine nobis, aut possit consequi, aut non possit. Itaque non iidem erunt necessitudinum gradus, & temporum: suntque officia, quæ alijs magis, quàm alijs debeantur. Vt vicinum citius adiuueris in frugibus percipiendis, quam, aut fratrem, aut familiarem. At si lis in iudicio sit, propinquum potius, aut amicum, quam vicinum defenderis. Hæc igitur & talia circumspicienda sunt in omni officio; & consuetudo, exercitatioque capienda, vt boni ratiocinatores officiorum esse possimus,

addendoque & deducendo videre quæ reliqui summa fiat ; ex quo quantum cuique debeatur, intelligas.

CAP. IX. PARS III. LIB. VIII.

Αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασι τῆς πολιτικῆς· συμπορεύονται γὰρ ἐπί τινι συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοί τι τῶν εἰς τὸν βίον. καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία, τοῦ συμφέροντος χάριν, δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν, καὶ διαμένειν· τούτου γὰρ καὶ οἱ νομοθέται στοχάζονται, καὶ δίκαιον εἶναί φασι, τὸ κοινῇ συμφέρον. αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη τοῦ συμφέροντος ἐφίενται. οἷον πλωτῆρες μὲν, τοῦ κατὰ τὸν πλοῦν πρὸς ἐργασίαν ἢ χρημάτων, ἤ τι τοιοῦτον. συστρατιῶται δὲ, τοῦ κατὰ τὸν πόλεμον, εἴτε χρημάτων, εἴτε νίκης, ἢ πόλεως ὀρεγόμενοι. ὁμοίως δὲ καὶ φυλέται, καὶ δημόται· ἐνίας δὲ τῶν κοινωνιῶν, δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίγνεσθαι Θασωτῶν, καὶ ἐρανιστῶν· αὗται γὰρ θυσίας ἕνεκα, καὶ συνουσίας. πᾶσαι δ' αὗται ὑπὸ τὴν πολιτικὴν ἐοίκασιν εἶναι· οὐ γὰρ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἡ πολιτικὴ ἐφίεται, ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον· θυσίας τε ποιοῦντες, καὶ περὶ ταύτας συνόδους, τιμάς τε ἀπονέμοντες τοῖς Θεοῖς, καὶ ἑαυτοῖς ἀναπαύσεις πορίζοντες μεθ' ἡδονῆς. αἱ γὰρ ἀρχαῖαι θυσίαι, καὶ σύνοδοι φαίνονται γίνεσθαι μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδάς. οἷον ἀπαρχαί, μάλιστα γὰρ ἐν τούτοις ἐσχόλαζον τοῖς καιροῖς. πᾶσαι δὴ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς εἶναι. ἀκολουθήσουσι δὲ αἱ τοιαῦται φιλίαι ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις.

Communiones verò cunctis partibus similes sunt Politicæ. Conueniunt enim ob aliquid conducibile, & consequentes aliquid eorum, quæ ad vitam pertinent. Et politica communitas vtilitatis gratia videtur etiam à principio constitisse & permanere. Hoc enim legislatores spectant, & iustum esse dicunt quod communiter est, conferens. Igitur aliæ communitates per se quæque id quod conducibile est, expetunt; veluti, nautæ quidem eam, quæ ex nauigatione est, vel adeptionem pecuniarum, vel aliquid tale: milites verò eam, quæ ex bello, siue pecunias, siue victoriam, siue ciuitatem appetentes. Similiter vero tribules, & populares. Aliquæ autem communitatum ob voluptatem videntur institui, veluti Thiasotarum, & conuiuantium: hæ quippe sacrificij & conuictus causa sunt. Omnes autem hæ sub politica videntur esse: non enim præsentem vtilitatem politica expetit, sed in omnem vitam. Quique sacrificia faciunt, & in ipsis conuentibus honores tribuunt Dijs, & sibi ipsis requietem parant cum voluptate. Antiqua enim sacrificia, & conuentus videntur esse facti post fructuum perceptiones, quasi primitiæ maxime namque in his vacabant temporibus. Omnes itaque communitates videntur particulæ politicæ esse. Sequentur autem huiusmodi amicitiæ tales communiones.

EXPLANATIO.

IN hac vltima capitis parte demonstrat, communicationes omnes, de quibus in proxima superiori disseruit, esse similes ac dissimiles communicationi politicæ, sub eaque contineri. Ac similes quidem esse in eo, quòd omnes omnino communicationes propter aliquid vtile sint institutæ, hoc est ob aliquid eorum, quæ ciuili vitæ transigendæ & cum honestate ducendæ necessaria, vel conducibilia, & conferentia sit. συμπορεύονται γὰρ ἐπί τινι συμφέροντι. Tendunt enim ad aliquid conferens, inquit Aristoteles, atque vt alib

loquitur, sunt omnes gratia conferentis, hoc est ad conferens aliquid & conducibile contendunt omnes. Ciuilis autem communicatio tota prorsus ad vtilitatem refertur. Nam ob vtilitatem aliquam videntur homines initio in suos conuenisse coetus, & in iisdem adhuc perseuerare. Idque constare planius ait ex conditoribus legum, quas ad vtilitatem reipublicæ dirigunt & instituunt omnes: vt merito ius definiatur quod reipublicæ siue communiter est vtile, quemadmodum apud Platonem dicitur in lib. primo de republica, & apud Aristot. in lib. 3. Politicorum. Sunt igitur omnes vitæ communicationes peculiares, quantumuis inter se distinctæ ac variæ, communicationi Politicæ similes, quia ipsæ quoque singulæ, ac per se spectant, & expetunt vtilitatem. Sed dissimiles tamen in ea quoque similitudine docet esse. Quia Politica vtilitatis quidem gratia constituta est, non tamen huius aut illius, non præsentis, aut futuri temporis, sed ad totam rectè agendam & componendam vitam: cæteræ verò societates, & communicationes intuentur, & sequuntur aliquam certam propriamque, ac peculiarem vtilitatem: qualis est ea, quam quærunt πλωτῆρες, hoc est nautæ, mercatoresque ad quæstum faciendum vnà coniunctimque permanere currentes, vel ea, quam expetunt commilitones in bello, siue illa pecunia sit, siue sola victoria, siue ciuitas. Ita enim vertere Latinè placuit πολιτογράφησιν. Quia fortasse significat Aristoteles, commilitonibus in acie pugnantibus esse consilium propositumque non vrbem solum expugnare, & capere, vt plerique locum hunc interpretantur, sed acquirere ius ciuitatis, quod Victorius magis adprobat, ratus, opinor, apud Græcos etiam in more fuisse positum, vt mercede conducti milites pro re bene, fortiterque, in prælio gesta, ciuitate donarentur, sicut apud Carthaginenses id solemne fuisse declarat Ennius, Annibalem ita suos ad pugnam adhortantem inducens

Hostem qui feriet, mihi erit Carthaginiensis

Numerat demum inter hos, qui aliqua vitæ communione tenentur peculiari & propria, etiam tribules & populares. Illi sunt φυλέται, hoc est eiusdem tribus, hi δημόται, hoc est eiusdem plebis homines. Habent quippe horum quoque communitates suam propositam vtilitatem, sed quænam sit, non explicat Aristoteles, satisque habet vniuersim pronunciare, nullam esse societatem hominum, quæ χάριν συμφέροντος, hoc est vtilitatis alicuius gratia instituta & retenta non sit.

Dubium hinc aliquid videtur existere, quod antequam progrediatur, explanat. Id vero quod dubium esse possit, huiusmodi est. Dixit hactenus omnes omnino communicationes, & societates omnes vtilitatem expetere aliquam peculiarem, ac certam. Sed videtur tamen aliqua communitas & societas esse, cui non vtilitas vlla, sed sola voluptas, & delectatio proposita sit. Ex hoc genere proponit duas, alteram θιασωτῶν, Thiasotarum, alteram ἐρανιστῶν Eranistarum. Illi erant qui Orgia celebrarent, & vnà luderent ad Bacchum venerandum ac Liberum patrem. Thiasum enim à Græcis appellatum fuisse Satyrorum gregem, virorumque, aut fœminarum conuentum in quo sacra Libero patri ludo, cantu, discursu, compotatione facerent ex Catulli Berecynthia & Aty notum est, & ex illis Virgilij versibus

Daphnis & Armenias curru subiungere tigres
Instituit, Daphnis Thiasos inducere Baccho,
Ex folijs lentas intexere mollibus hastas.

Eranistæ verò fuerunt, qui cœnam & conuiuium facerent collatitium ex symbolis collectisque multorum sodalium. Nam ἔρανος eiusmodi cœna, & conuiuium est, in quod suam quisque symbolam, & partem confert. Ab hoc enim vocabulo ductum est aliud, ἐρανιστής, quo significatur & appellatur is, qui ad eam cœnam, & conuiuium adhibetur, & ex eorum numero est, qui symbolas conferebant. Has commessationes & ludos factos fuisse ait sacrificiorum causa, collectis iam frugibus in agris, conditisque ab iis, qui diurno perfuncti labore otium & requietem corpori reposcebant. Commemorat nimirum tamquam in parergo, transituque originem eorum sodalium, quos Eranistas appellat. Significat quippe eiusmodi sodalitium, & sodalitii epulum esse natum ab illa ratione sacrificandi, seque vnà recreandi, quam prisci iam instituerant, cum post lectas, & compositas fruges agrorum, conuenerunt, vt tamquam de primitiis sacra facerent Diis; animoque soluto libere ac suauiter epularentur. Quod ipse quoque testatur Horat. lib. 2. ep. 1.

Agricolæ prisci fortes paruoque beati
Condita post frumenta leuantes tempore festo

Corpus

Corpus, & ipsum animum spe finis dura ferentem
Cum socijs operum, & pueris cum coniuge fida
Tellurem porca Syluanum lacte piabant.
Floribus & vino Genium memorem breuis æui.

Ex his ergo soluta quæstio est, & quod erat dubium, est explicatissimè declaratum. Cum enim hæc, quæ videntur ad delectationem tantummodò comparata, instituta fuerint in eam gratiam, vt eorum beneficio litaretur Diis, & conuictus magis, magisque inter sodales & consortes operis augeretur, festisque corporibus animisque quies otiumque in tempore præberetur, consequens est eiusmodi cœtus non vnam tantum ob voluptatem esse celebratos, sed potius ob vtilitatem, ad quam ea voluptas & delectatio referebatur. Nam aliquid agere propter voluptatem ad vtilitatem relatam, est propter vtilitatem agere.

Claudit ad extremum disputationem, id colligens, omnes omnino communitates, ac societates humanæ vitæ, quæ videntur à politica seiunctæ, ad politicam reuocari, & subesse Politicæ; nec alio nomine ab ea differre, quàm quod ipsæ peculiarem, ac propriam vtilitatem expetunt singulæ, illa communem, & vniuersam vitæ totius & omnium temporum. Argumentationis verò tota ratio ac forma videtur huiusmodi. Omnis vitæ communicatio & societas, quæ propter peculiarem vtilitatem aliquam instituitur, sub ea communicatione, ac societate debet esse, quæ in communi versatur vtilitate. Quælibet autem communicatio à ciuili distincta, peculiarem ac propriam expetit vtilitatem, vt expositum est exemplo commilitonum, & mercatorum, qui vnà coniunguntur vel ad parandam victoriam, vel ad ampliorem quæstum faciendum. Politica verò commuicatio propter bonum vtilitatemque communem, est tota. Neque enim id agit, inquit, vt aliquod peculiare bonum vel præsens commodum adipiscatur, sed illud vniuersim expetit, procuratque, quod semper atque ad totam vitam rectè beatéque degendam conducibile sit.

EPILOGVS.

1. *In eodem iustitia versatur & amicitia: nam vtraque humanam societatem & communicationem intuetur.*
2. *Quo maior est communicatio, atque coniunctio, eo magis augetur à iustitia debitum, ab amicitia vis amoris.*
3. *Quo maior eadem coniunctio & communicatio est, eo maior iniuria fit vbi communicatio violatur.*
4. *Multæ sunt communitates, & societates peculiares, priuatam & propriam expetentes vtilitatem: sed singulæ subsunt comunicationi Politicæ, tamquam generi, quæ communem communis vitæ sequitur vtilitatem.*

ADMONITIO.

Esset hîc instituenda quæstio: an amicitia sit eadem virtus ac iustitia, quibusve nominibus, & ex causis illi sit similis aut dissimilis. Sed supra hoc eodem lib. ad cap. primum q. 3. hæc agitata & constituta disputatio est.

QVÆSTIO VNICA.

IN CAPVT IX. LIBRI VIII.

An amicitia propinquitati sanguinis anteponenda sit.



Varias vitæ communicationes, & societates in hoc nono Capite fecit Aristoteles, voluitque ab iis peti gradus amoris, quo teneantur & conseruantur singulæ, atque inter se veluti quodam discrimine distinguuntur, vt intelligeremus, quænam ex iis maior, quæve minor coniunctio esset. Et quoniam quæ ab amicitia proficiscitur, eam coniunctionem putat esse sanctissimam, libet hîc quærere, num ipsa sit etiam cognationi & propinquitati sanguinis anteponenda; sic prorsus, vt propinquo potior & coniunctior habendus

amicus sit. Dubitatum id à non paucis, & variis in vtramque partem opinionibus, rationibusque disputatum est. Fuerunt enim primo quibus coniunctio sanguinis videretur maior, quam amicitia, & ille probaretur, maximeque placeret Hesiodi versus Latinè sic redditus:

Æqualem fratri caueas fecisse Sodalem.

Quod enim de fratre dixit, de propinquis, affinibus, & cognatis omnibus intelligendum putarunt, idque sic accipiendum, vt nulla esse possit amicitia tam arctè coniuncta, & sic veluti conglutinata, vt collata cum coniunctione sanguinis, laxior, & solutior esse non videatur. Adduntque ad idem confirmandum argumentationes huiusmodi. Qui naturam sequitur ducem, commonstrantemque quod melius & potius est, suo iudicio & existimatione non fallitur. Sapienter enim & verè putatur, ac dicitur ab omnibus, eum hominem sequi ducentem Deum qui magistram, ac præmonstratricem sequitur naturam, quæ à Deo principe & conditore dirigitur. At nos vinculo naturæ quam arctissimo cum propinquis, in primisque cum parentibus, ac fratribus adstringimur, & eos summopere maximeque diligimus, eiusdemque naturæ lege adigimur ad ipsos cæteris anteferendos, atque ad consulendum, opemque ferendam potius iis, quam aliis. Igitur ipsa quoque natura sic docente, fateri compellimur, affinitatis propinquitatisque coniunctionem esse amicitiæ cuilibet anteponendam. Prætererea. Illa ipsa quæ in consanguineos officia conferimus, & beneficia, nobis tribuimus ipsis, qui ex eadem vel gente, vel familia sumus, quoniam cognati & consanguinei sumus. Igitur ex maiori amoris vi ea tribuimus illis, quàm aliis quibuscum amicitia solum, & nullo cognationis vinculo iuncti sumus. Nobis enim ipsis maiorem debemus amorem quam cæteris. Est adeò consequens, communionem cognationis, & sanguinis cuilibet amicitiæ præponendam esse. Aristotelis ad hæc etiam accedit authoritas, qui docet in hoc nono Capite, communionis gradus in amicitia totidem esse, quot in iustitia sunt, sed iustitiæ gradus, quorum causâ debemus nos nostraque consanguineis, à natura ducunt originem, quæ quauis amicitia prior est. Ergo propinquitas & consanguinitas est amicitiæ præferenda. Denique Africanus ille Scipio cultor amicitiæ singularis, & eximius in paucis, suo ipsius exemplo secundùm cognationem & sanguinis coniunctionem videtur haud dubiè tulisse sententiam, cum L. Scipione fratre, ac Lælio sibi amicissimo, de Asiæ Proconsulatu contendentibus, Senatum impensè rogauit, ne fratri ea Prouincia, & Magistratus eriperetur, neve idem frater posthaberetur Lælio quantumuis amico, & intima sibi familiaritate coniuncto. Alij verò posthabendam cognationem & consanguinitatem amicitiæ putant; idque suadent his rationibus. Prima. Consanguineos & cognatos deuincit ipsa natura: amicos obligat virtus, consilium, electio, voluntas libera, quæ ipsi naturæ anteferuntur, & arctius obligant, quàm natura. Secunda. Consanguinei copulantur sanguine, qui pertinet ad corpus, amici vinciuntur affectu, & beneuolentia & merito, quæ pertinent ad animum: hoc autem vinculo nullum ad obligandos inter se mortales est efficacius, atque potentius. Corpora enim loco & distantia seiunguntur: animi, quantumuis loco distantes esse coniunctissimi inter se possunt. Tertia: Iucundiorem cum amico, quàm cum cognato, vel etiam cum ipsis fratribus vitam ducimus. Iucunditas autem efficit, vt eam communicationem priorem ducamus, ac potiorem, quæ iucundior est. Quarta. Homines sapientissimi, dictis & doctrina demonstrant quid ex his anteponendum, quid posthabendum sit. Dictis, inquam, ac doctrina declarauit id M. Tull. in primo Offic. lib. sic disserens. Sanguinis autem coniunctio, & beneuolentia deuincit charitate homines. Magnum est enim eadem habere monumenta maiorum, iisdem vti sacris, sepulchra habere communia. Sed omnium societatum nulla præstantior est, nulla firmior, quàm cum viri boni, moribus similes, sunt familiaritate coniuncti. Illud enim honestum, quod sæpe diximus, etiam si in alio cernimus, tamen nos mouet atque illi, in quo id inesse videtur, amicos facit.

Quid hac de quæstione statuendum videatur, duabus explicandum Positionibus est. Prima. Amicitia, de qua loquimur, amicitia propria, & perfecta est; illa videlicet, quæ ab Aristot. dicitur amicitia virtutis, quia propter virtutem diligit, nec amicum admittit, amatque qui virtute præditus insigni & probitate non sit. Itaque cum quærimus, amicitiane præferenda cognationi sit, an cognatio, & propinquitas sanguinis amicitiæ, de hac virtutis amicitia id rogamus, & quærimus. Quo posito, sic disseramus. Vel consanguinei, amicique, inter quos comparatio fit, pari merito sunt instructi, paremque, ac prorsus æqualem, cur à nobis amentur, causam habent, quæ virtus vt diximus, est, vel non habent parem, & consanguinei quidem nulla sunt ornati virtute, vel prope nulla; amici autem virtute præditi sunt eximia, certe longè maiori, quàm illi sint. Si amandi causa est inæqualis, & meritum impar, amici sunt consanguineis, & propinquis anteferendi. Comparantur quippe cum vero merito, causaque amicitiæ, quæ virtus est, ea solum quæ ad cognationem, & coniunctionem sanguinis attinent, sed sunt à virtute seiuncta. Hæc autem sunt minora & posteriora virtute. Quemadmodum verò virtus affinitati, & propinquitati præfertur, sic amicitia virtutis est anteponenda cognationi à virtute separatæ. Sin autem propinqui, & consanguinei par meritum habent, & commendationem à virtute, causamque prorsus idoneam cur diligantur, haud dubiè sunt amicis anteponendi, cum arctissima sit coniunctio sanguinis, & longe maiorem à nobis efflagitet amoris vim, vbi natura sit virtute perfecta.

Secunda Positio. Omnia prorsus officia, quæ ob aliquam vitæ coniunctionem debemus aliis, ex duplici genere sunt: quorum alterum à natura, alterum à moribus ac vita ciuili proficiscitur. Primum illud in natura positum cernitur in iis, quæ ad salutem corporis, ac vitæ conseruationem referuntur: cuiusmodi sunt, egenis, ac pauperibus victum, vestemque suppeditare, in discrimine laborantibus opem ferre, cæteraque huiusmodi, quæ homo homini debet, & præstat imperio, atque inductione naturæ. Alterum verò genus spectari solet in iis, quæ ad honorem, existimationemque tuendam, aut ad ciuilis vitæ secundùm virtutem degendæ rationem, & conformationem pertinent. Priora illa officia fratribus potius, & consanguineis debemus, quam amicis, aut aliis, nec vlli sunt amici, qui cognatis, propinquisque in horum officiorum impartitione posthabendi non sint. Fratrem enim prius, ac potius, quàm amicum debemus alere, magisque de vita fratris, quàm de salute amicorum, ac vita esse solliciti: hæc enim ad corpus, ac sanguinem, ad ipsam naturam pertinent, quorum causa sumus consanguineis, quam amicis coniunctiores. Posteriora autem officia in iis exhiberi solita, quæ ad moralis, ciuilisque vitæ institutionem, ac rationem pertinent, amicis virtute præditis tribuenda prius, ac potius sunt, quàm consanguineis: plus enim in hoc genere virtuti debemus, quàm cognationi sanguinis, & affinitati. Sanguinis enim coniunctio, naturalis quædam amicitia est, quæ ad vitæ tutelam, & conseruationem magis esse necessaria videtur, quàm moralis. Sed moralis tamen amicitia dignitate, ac præstantia naturali præfertur, sicut antepontitur virtus naturæ; cum hæc virtute perficiatur.

Nihil autem est necesse dedita opera & seiunctim argumentationes oppositas ad extremum refellere, cum confutentur ex iis, quæ modò posuimus, & distinximus. Nam propinquitas, & coniunctio sanguinis, naturæ suffragio commendata, amicitiæ anteponenda est, modo sit æque, ac amicitia virtute munita, & in iis, quæ corpus vitamque conseruant, principem habet locum, nisi ei à virtute in iis quæ ad moralis, ciuilisque vitæ pertinent cultum, eripiatur.



CAPVT X. LIB. VIII.

DE TRIBVS POLITICÆ GENERIBVS.

SVMMA.

Tres esse Reipublicæ species, totidemque eis respondentes amicitiæ formas.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Communicatio Politica tres habet laudatas & probabiles species, tres vitiosas & illaudatas.*
2. *Harum trium formarum similitudo cernitur in Oeconomica communicatione.*

PARS I. CAP. X. LIB. VIII.

Πολιτείας δ' ἐστὶν εἴδη τρία. ἴσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων. Εἰσὶ δ' αἱ μὲν, πολιτεῖαι, βασιλεία τε, καὶ Ἀριστοκρατία. τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν Τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται. πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν. τού-

Reipublicæ autem sunt species tres, paresque declinationes, quasi corruptelæ ipsarum. Sunt autem hæ Respub. Regnum, & Aristocratia: tertia verò quæ à censibus est, quam Timocraticam dicere idoneum videtur: Politiam autem ipsam consueuerunt plerique vocare. Ha-

τούτων δὲ βελτίστη μὲν, ἡ βασιλεία· χειρίστη δ' ἡ Τιμοκρατία. παρέκβασις δὲ βασιλείας μὲν, τυραννίς· ἄμφω γὰρ μοναρχίαι. διαφέρουσι δὲ πλεῖστον· ὁ μὲν γὰρ τύραννος, τὸ ἑαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ· ὁ δὲ βασιλεὺς, τὸ τῶν ἀρχομένων. οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς, ὁ μὴ αὐτάρκης, καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται. τὰ ὠφέλιμα οὖν αὑτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποίη, τοῖς δὲ ἀρχομένοις· ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος, κληρωτὸς ἄν τις εἴη ὁ βασιλεύς. ἡ δὲ τυραννὶς ἐξ ἐναντίας ταύτῃ· τὸ γὰρ ἑαυτῷ ἀγαθὸν διώκει. καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύτης, ὅτι χειρίστη. κάκιστον δὲ τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ. μεταβαίνει δ' ἐκ βασιλείας Εἰς τυραννίδα· φαυλότης γάρ ἐστι μοναρχίας ἡ τυραννίς· ὁ δὲ μοχθηρὸς βασιλεὺς, τύραννος γίνεται. ἐξ Ἀριστοκρατίας δὲ Εἰς Ὀλιγαρχίαν, κακίᾳ τῶν ἀρχόντων, οἳ νέμουσι τὰ τῆς πόλεως παρὰ τὴν ἀξίαν, καὶ πάντα, ἢ τὰ πλεῖστα τῶν ἀγαθῶν, ἑαυτοῖς καὶ τὰς ἀρχὰς· περὶ πλείστου ποιούμενοι τὸ πλουτεῖν. ὀλίγοι δὴ ἄρχουσι καὶ μοχθηροὶ ἀντὶ τῶν ἐπιεικεστάτων. ἐκ δὲ δὴ Τιμοκρατίας Εἰς Δημοκρατίαν. σύνοροι γάρ εἰσιν αὗται· πλήθους γὰρ βούλεται καὶ ἡ Τιμοκρατία εἶναι, καὶ ἴσοι πάντες οἱ ἐν τῷ τιμήματι. ἥκιστα δὲ μοχθηρόν ἐστιν ἡ Τιμοκρατία· ἐπὶ μικρὸν γὰρ παρεκβαίνει τὸ τῆς πολιτείας εἶδος. μεταβάλλουσι μὲν οὖν μάλιστα οὕτως αἱ πολιτεῖαι· ἐλάχιστον γὰρ οὕτω καὶ ῥᾷστα μεταβαίνουσιν.

Harum autem optima est Regnum, pessima verò Timocratia. Declinatio verò Regni quidem est Tyrannis: ambæ namque sunt Monarchiæ Differunt tamen plurimum. Tyrannus enim quod sibi est vtile spectat, Rex autem quod est subditorum. Non enim est Rex nisi per se sibi sufficiens sit, & omnibus bonis antecellens. Talis autem nullius rei indiget. Vtilitatem igitur sibi quidem non procurabit, sed subditis. Qui enim haud talis esset, sorte lectus quidam esset Rex. Tyrannis verò contraria huic: quod enim sibi est bonum, persequitur, clariusque in ea est quod sit pessima: pessimum namque est quod est contrarium optimo. Transit autem è Regno in Tyrannidem: deprauatio enim est Monarchiæ Tyrannis. Quippe prauus Rex Tyrannus efficitur. Ex Aristocratia vero in Oligarchiam vitio Principum qui distribuunt res ciuitatis præter dignitatem, & omnia, vel plurima bonorum sibi ipsis, & Magistratibus semper iisdem; plurimi facientes ditescere. Pauci ergo dominantur, & improbi, loco probissimorum. Ex Timocratia vero in Democratiam: confines enim sunt hæ. Multitudinis namque vult etiam Timocratia esse, & pares omnes, qui in censu sunt. Minimè autem praua est Democratia: perparum quippe transgreditur Politiæ speciem. Mutantur igitur maximè hoc modo Respublicæ. Quam minimè enim sic, & facillimè transmutantur.

EXPLANATIO.

DEMONSTRATVM est in proximè superiori Capite, in omni societate ciuili eiusmodi communicationem esse, quæ dici amicitia possit. Sed quoniam ciuilis societas ex variis Rerumpublicarum generibus variè constituitur & distinguitur, consequens est, in diuersis Reipublicæ formis amicitias esse varias ac distinctas. Ipsos ergo Reipublicæ status differentes, ac varios aggreditur hîc exponere, vt ad amicitiarum varietatem exinde progrediatur. Porrò communicationis politicæ ac Reipublicæ tria facit genera vitio carentia, & incorrupta, tria verò vitiosa, corruptaque, nec probabilia, tribus illis æqualia & respondentia numero. Probata genera ait esse, Regnum, Aristocratiam, Timocratiam, Re-

gnum est dominatus vnius, Aristocratia dominatus optimorum. Timocratia quid sit, ex ipso nomine opoiter intelligi; quod ductum videtur ἀπὸ τῆ τιμήματος, quod est census, aut æstimatio bonorum, quia Magistratus opinor in hoc dominatu legebantur ex censu, quo esse oportebat instructos qui hoc Reipublicæ genus administrarent. Itaque hanc quoque Rempublicam inter eas, quæ bono iure vterentur, recenset, appellandamque putat τιμοκρατικὴν, perinde ac si dominaretur in ea census, & certa mensura rei familiaris, quæ in legendis Magistratibus, & ciuibus adscribendis attenderetur. Hoc, inquam, illi faciendum proprie nomen existimauit, quamquam adiungit fuisse plurimas, qui eam communi vocabulo Rerumpublicarum, & rectionum omnium Politiam, hoc est Rempublicam appellarent. Ex his autem tribus dominationibus, & Reipublicæ formis Regnum ait esse optimum omnium, pessimam verò Timocratiam: sed cum pessimam dicit, non significat hunc Reipublicæ statum esse malum, & improbandum; numerat enim eum, vt diximus, inter status probabiles; sed id solum sibi vult, cum inter probabiles infimo loco habendum esse, cum primum ac summum sibi vindicet Regnum, medium & interiectum Aristocratia. Hæ sunt, inquam, Respublicæ tres boni Iuris, atque probabilis.

Sequuntur aliæ totidem dominatus rationes vituperabiles, ac degeneres: nascuntur enim à bonis Reipublicæ generibus, sed iam flaccidis & corruptis. Itaque vocat eiusmodi Respublicas παρεκβάσεις, transgressiones; quod à bono probatoque transierint, transgressæque sint ad malum minimeque probabilem Reipublicæ statum. Tyrannidem enim ait esse nihil aliud, quam Regni transitum ad labem, & corruptelam; cum vtraque Respub. vnius dominatu teneatur. Sed eas discrepare ait inter se plurimum. Tyrannus quippe habet semper ob oculos suam ipsius vtilitatem; Rex autem eorum semper commodum intuetur, quos habet imperio, & potestate subditos. Quia tamen intelligit Aristoteles, esse multos, qui Tyrannum ipsum appellare non dubitent Regem, insistit ostendere, eum Regem nec dici debere, nec esse. Ostendit autem hac pene forma. Ille solum verè proprieque Rex est, qui est αὐτάρκης, hoc est sibi ipsi per se sufficiens, & bonis omnibus, tum corporis, tum animæ, tum externis sic abundans, atque circumfluens, vt longè superet cæteros, habeatq; vnde aliis opitulari possit, & sua cum iis bona communicare. Qui autem est eiusmodi non vlla re indiget, adeoque non quærit in dominatu suam ipsius vtilitatem. Suam enim vtilitatem quærere est indigentium. Ipse verò non indiget, sed abundat, ac propterea id solum quærit, & hoc agit, vt benefaciat suis; quod est eorum proprium qui bonis abundant. Igitur qui nō est eiusmodi, Rex propriè, vereque non est, sed dici potius debet inquit κληρωτός τις, hoc est forte ductus aliquis è multorum numero, quorum nomina coniecta in vrnam sint, non verus Rex adhibita cura & consilio iudicioque delectus. Vt enim scriptum reliquit Philo in lib. de creatione Principis, sors ad felicitatem, non ad virtutem pertinet. Sed Tyrannus sibi ipsi per se non est satis, & indigens est, cum suam quærat vtilitatem, sibique solum prospicit, nec pecunia, aut annona, aliove bonorum genere suis opitulatur. Non est igitur habendus, dicendusve propriè Rex. Tractat hoc idem argumentū Xenophon in lib. 3. Memorabilium, & Aristoteles ipse copiosius in lib. Polit. 3. cap. 4. & lib. 5. cap. 10. Colligit ex his, Tyrannidem dominationum omnium esse pessimā. Colligit autem ex eo, quòd aduersetur & contraria sit optimo. Pessimum enim dici debere ait, quod est optimo contrarium. Regnum quippe, dominatus est optimus. Tyrannis autem est Regno contraria, Regnique corruptela. Cum enim Rex incipit inspicere solum, & curare quod suum est; negligere verò quod est po[illegible] ac ciuitatis, extemplo fit improbus, & ex Rege Tyrannus efficitur, atque ita Regni seu Monarchiæ sequitur labes, & ex Regno Tyrannis existit.

Secundo loco secundam vitiosi dominatus exponit speciem, ab Aristocratia degenerante profectam, quam idcirco appellat Oligarchiam, hoc est paucorum dominatū. Similis hæc est Aristocratiæ, quæ principatus etiam paucorum est; sed ab ea longo interuallo differt. Illa enim paucorum quidem est, sed optimorum, & bona ciuitatis pro singulorum dignitate distribuit: hæc autem est paucorum, sed improborum, & iniquorū, qui eiusdem bona ciuitatis non pro dignitate singulorum impartiuntur, sed partim sibi, partim suis vsurpant, præfecturasque, ac Magistratus iisdem semper, ac pro arbitratu demandant: nec aliquid pensi curęque plus habent, quàm vt & ipsimet, & sui potestate, ac diuitiis augeantur. Transitus igitur hic est ab Aristocratia labefactata iam atq; corrupta. Cū enim boni illi probatiq; viri, qui præsident Aristocratiæ, fiūt improbi,

& ciuitatis honores, ac res ad se, suosque incipiunt interuertere aut cum in proborum locum subrogantur improbi, ex Aristocratia iam deprauata nouus exoritur dominatus, qui quoniam ex priori nihil aliud retinet quam dominantium paucitatem, Oligarchia nominatur.

Superest vltima species adulterinæ Reipublicæ ex Timocratia digressa, appellaturque Democratia, hoc est populi dominatus ὑπὸ τοῦ δήμου, hoc est populo, vel vulgo, vel multitudine populari, quæ dominatur. Affinem hanc Timocratiæ dicit esse, & vtrasque finitimas ob similitudinem & quidem duplicem. Sunt enim primo similes in eo, quòd vterque principatus est multitudinis, deinde in eo, quòd omnes, qui in vtraque dominatione principatum obtinent, sunt æquales, parique præditi potestate. Sed differunt eo nomine, quòd Timocratiæ Princeps, aut Magistratus bonum commune curant, cum diuitum, tum etiam pauperum: qui verò in Democratia imperant, id solum volunt, aguntque, vt bono pauperum prospiciatur. Quare idem ait Aristoteles, minimam esse peruersitatem Democratiæ: quia parum discedit à Timocratia, quæ recta Politicæ species est. Illud autem addendum inter vtramque discrimen est, quòd Democratia, quamquam ex vi nominis dici debet imperium populi, re tamen ipsa plebis est, non populi dominatus. Populus quippe est vt genus, plebs vt species Inst. lib. 1. tit. 2. §. Plebiscitum. Caius in l. Plebs de verbor. significatione. Gell. lib. 10. cap. 10. Videtur ergo potius Timocratia esse dominatus populi, plebis autem Democratia. Accuratior sanè disputatio de his Politiæ generibus, deque mutationibus, & transgressionibus eorum in deteriora est in lib. 3. Polit. cap. 5. & in lib. 4. cap. 2. & toto lib. 5.

CAP. X. PARS II. LIB. VIII.

Ὁμοιώματα δ' αὐτῶν καὶ οἷον παραδείγματα, λάβοι τις ἂν καὶ ἐν ταῖς οἰκίαις. ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία, βασιλείας ἔχει σχῆμα· τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει. ἐντεῦθεν δὲ καὶ Ὅμηρος, τὸν Δία, πατέρα προσαγορεύει. πατρικὴ γὰρ ἀρχὴ βούλεται ἡ βασιλεία εἶναι. ἐν Γέρσαις δὲ ἡ τοῦ πατρὸς, τυραννική· χρῶνται γὰρ ὡς δούλοις τοῖς υἱέσι. Τυραννικὴ δὲ, καὶ ἡ δεσπότου πρὸς δούλους· τὸ γὰρ τοῦ δεσπότου συμφέρον, ἐν αὐτῇ πράττεται. αὕτη μὲν οὖν ὀρθὴ φαίνεται. ἡ Περσικὴ δὲ ἡμαρτημένη. τῶν διαφερόντων γὰρ, αἱ ἀρχαὶ διάφοροι. ἀνδρὸς δὲ, καὶ γυναικὸς, Ἀριστοκρατικὴ φαίνεται. κατ' ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνὴρ ἄρχει, καὶ περὶ ταῦτα, ἃ δεῖ τὸν ἄνδρα. ὅσα δὲ γυναικὶ ἁρμόζει, ἐκείνῃ ἀποδίδωσιν. ἁπάντων δὲ κυριεύων ὁ ἀνὴρ, εἰς Ὀλιγαρχίαν μεθίστησι. παρὰ τὴν ἀξίαν γὰρ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ οὐχ ᾗ ἀμείνων. ἐνίοτε δὲ ἄρχουσιν αἱ γυναῖκες, ἐπίκληροι οὖσαι. οὐ δὴ γίνονται κατ' ἀρετὴν αἱ ἀρχαί, ἀλλὰ διὰ πλοῦτον, καὶ δύναμιν, καθάπερ ἐν ταῖς

Similitudines autem ipsarum, ac veluti exempla capiat aliquis in familiis. Nam patris quidem erga filios communio, Regni obtinet formam: filiorum enim patri cura est. Hinc autem etiam Homerus Iouem patrem appellat: paternum enim imperium debet regnum esse. Apud Persas vero quod est patris, Tyrannicum est. Vtuntur namque vt seruis, filiis. Tyrannicum vero est etiam heri erga seruos: id enim quod hero est vtile, in ipso agitur. Hoc quidem igitur rectum videtur: Persicum autem aberrans: diuersorum namque imperia diuersa sunt. Viri autem & vxoris Aristocraticum videtur. Nam pro dignitate vir imperat, & in iis quæ decent virum: quæ autem vxori conueniunt, ea illi tribuit. In omnibus autem dominans vir, in Oligarchiam transponitur: præter dignitatem enim id facit, & non qua melior est. Interdum vero imperant vxores, cum heredes sint. Non ergo fiunt pro virtute imperia, sed propter opes & potentiam: quemadmodum in Oligar-

ὀλιγαρχίαις. Τιμοκρατικῇ δ' ἔοικεν ἡ τῶν ἀδελφῶν. ἴσοι γάρ, πλὴν ἐφ' ὅσον ταῖς ἡλικίαις διαλλάττουσι. διόπερ ἂν πολὺ ταῖς ἡλικίαις διαφέρωσιν, οὐκ ἔτι ἀδελφικὴ γίνεται ἡ φιλία. Δημοκρατία δὲ μάλιστα μὲν ἐν ταῖς ἀδεσπότοις τῶν οἰκήσεων· ἐνταῦθα γὰρ πάντες ἐξ ἴσου, καὶ ἐν αἷς ἀσθενὴς ὁ ἄρχων, καὶ ἑκάστῳ ἐξουσία.

chiis. Timocraticæ autem similis est communio fratrum: pares enim sunt, nisi quatenus ætatibus distant. Quapropter si multùm ætatibus differant, non iam fraterna fit amicitia. Democratia verò maxime est in domicilijs sine domino (ibi enim omnes ex æquo) & in quibus est debilis, qui dominatur, & vnicuique potestas.

EXPLANATIO.



VT planius ostendat, ita esse quæ de formis Rerumpublicarum, tum adprobatis, ac bonis, tum peruersis, deprauatisque disseruit, similitudines affert, & exempla, quæ ad demonstrandum, lucemque rebus addendam valent omnino plurimum. Similitudines autem, exemplaque peti posse ait ex Oeconomicis: quia in rectione priuatarum domorum, & familiarum simulacra quædam videntur esse singularum Rerumpublicarum tum probabilium & laudatarum, tum vituperabilium & damnatarum. Insignis hic locus est ad explicandas, distinguendasque varias in Oeconomica potestates, tum legitimas & bonas, tum exleges & vitiosas, quod est etiam in lib. 1. Polit. cap. 8. Aggreditur igitur eodem ordine ipsas enumerare similitudines variarum Rerumpublicarum, quas in rei domesticæ administratione deprehendi posse confirmat. Primo itaque loco statuit societatem patris, ac liberorum, siue patriam potestatem in filios, quam regno similem facit, & vnius imperio: idque duobus firmat argumentis. quorum alterum est in eo, quòd sicut Rex populorum, ac ciuium gerit suorum curam, ita Pater filiis consulat, & prospiciat suis. Alterum ab Homeri ducitur authoritate; qui Iouem, cuius imperium est singulare, ac tantum vnius, patrem hominumque Deûmque sæpius, quam Regem appellat id fortasse significans, Regium imperium esse paternum, & patriam potestatem esse Regiæ similem. Quapropter id ex hoc loco sequi videtur, patres qui liberis suis tamquam seruis vtûntur, non tam patres, quàm Dominos aut Tyrannos existimandos esse. Sic enim vtuntur filiis, vt ad suam vtilitatem referant omnia, ad filiorum vtilitatem nihil. Sic autem Tyranni populis vtuntur & seruis domini. Tyranni sunt ergo potius, & domini quam patres. Hanc videlicet fuisse Persarum potestatem in liberos ait; eandemque fuisse Romanorum priscis temporibus testatur Paulus Iurisconf. in l. in suis ff. de liber. & posthum. & Dion. Halicar. in lib. 2. Habebant tunc enim parentes in liberos suos, tamquam in seruos, vitæ necisque potestatem: quæ lex abrogata postmodum fuit. De similitudine atque imagine Regni, quæ in Oeconomia cernitur ita dixit, dixitque aliquid etiam de Tyrannidis simulacro, quod in parentibus illis expressit, qui filios tanquam seruos habebant in potestate. Pergit amplius hanc Tyrannidis imaginem aliquanto minus expressam in dominis explicare. Qui enim domi suæ imperat, vel pater vel dominus est, & idem interdum est, pater quidem collatus cum filiis, dominus autem relatus ad seruos. Qua ratione Tyranno similis in filios sit, est expositum. In seruos verò qua ratione sit, explicat breuiter & obscurè. Ait enim in seruis agi vtilitatem dominorum, hoc est quicquid in seruis sit, aut fiat à seruis, id ad dominorum vtilitatem pertinere, & quidem iure, ac rectè. Sed tamen in hoc etiam delitescere iniuriam posse significat, si videlicet dominus nihil omnino curæ in seruos impendat, & sic ex iis vtilitatem quærat, & exigat suam, vt quod vtile seruis sit, nusquam, & nunquam inspiciat. Ita enim herilis hic dominatus Tyrannico similis fiet. Pulcram denique differentiæ notam designat inter herilem & patrium, siue paternum dominatum. Dominus quippe, cum suam ipsius vtilitatem petit è seruis, si modum adhibeat, nec omnino curam seruorum negligat, non est reprehendendus, & potestatem in eos rectam exercet. Sed si pater sic expetat vtilitatem à filiis, sicut dominus à seruis, iniquam in eos exercet dominationem, & Tyranno similis efficitur, quales erant illi patres apud Persas. Dominatus enim,

inquit, in differentes homines, ac varios inter se, debent esse differentes ac varij, nec idem est adhibendus in filios, ac in seruos.

Sequitur Aristocratiæ communicatio, eiusque declinatio, siue transgressio vitiosa, quarum imagines item in Oeconomica reperit. Viri scilicet, & vxoris in familiam par dominatio, Aristocratia quædam, & optimatum principatus videtur esse, cum illi moderatè, atque, vt ratio postulat, distributisque inter se officiis dominantur. Virum enim ait suscipere curam eorum, quæ virum administrare cum dignitate decet, aliarum verò procurationem, & custodiam vxori permittere; atque ita suam cuique partem principatus in domo esse. Nam etsi vir ditionem aliquo modo videtur in vxorem habere, illique imperare, maiorque in regenda domo, mariti potestas & authoritas esse, facit tamen id vir iudicio & ratione solum in iis, quæ sui sunt iuris: quæ verò propria videntur vxoris, muliebrique potius ingenio, conditionique congruere, ea regenda & moderanda relinquit vxori. Viri nimirum est rem quærere, parare, augere, agros locare, fruges condere, distrahere, emere, præstinare; vxoris autem est, virum colere, & obseruare, familiam, in primisque ancillas alere, atque in officio, & opere continere, cibaria distribuere, & diaria singulis aliaque præstare longe plurima, quæ præstat & persequitur illa fortis, ac prudens apud Salomonem mulier, ad perfectæ matrisfamilias effigiem ac simulacrum exacta. Ex hac igitur officiorum æqua partitione, ac descriptione munerum, quæ pro sua cuique virtute, & conditione sunt propria, speciem quamdam, imaginemque rectæ Aristocratiæ confirmat existere. Quod si vir ad se cuncta transferre, suique iuris omnia velit esse, & ea quoque facere, quæ muliebria potius sunt, tunc enimvero speciem hanc Aristocratiæ corrumpi ait, & habere transitum ad Oligarchiam. Dubium hic esse potest, cur non dicat potius in Tyrannidem commutari, cum maritus arripiat omnia, omnemque dominatus vtilitatem adse transferat, & vnus esse dominus velit, sicut Tyrannus. Crediderim equidem hic Aristotelem non tam spectasse dominantium numerum, quam ipsum dominandi modum. Vir enim, qui in domestica rectione gerit omnia pro arbitratu, nisi asperè, durèque imperet, diuitum eorum potius dominationem refert, qui in Oligarchia imperant, quàm eorum Tyrannidem qui soli regnant: ac propterea Tyranno eum similem facere plus nimio videbatur.

Alteram quoque causam huius deflexionis ab Aristocratia, mutationisque in Oligarchiam, confert in feminam. Fieri enim ait interdum, vt vxor sibi dominatum prorsus vsurpet in viri domo propter opes ingentes. quas secum attulit ad maritum; idque potissimum, cum opulenti patrimonij heres est. Huiusmodi enim vxores nimios sibi spiritus & arrogantiam sumunt ex opibus, sibique dominationem deferendam propterea putant, quòd bene dotatæ in viri domum peruenerunt. ἐπικλήρους has nominat Aristot. hic & in lib. 2. Polit. & 4. Est autem ἐπίκληρος, vt hoc nomen interpretatur Budeus, mulier aut virgo, cui vtroque parente orbatæ nullo fratre superstite, opima obuenerit hereditas: & ἐπίκληρος est puella sine parentibus, & fratribus, eum opulenta tamen hereditate orba relicta, vt in Etymol. declaratur. Hanc Virgilius appellare videtur dotalem virginem à dote, quam habet eximiam: qualis Æneæ futura erat Lauinia, defunctis parentibus. His ergo duabus ex causis existit in familiarum & domorum administratione, similitudo, & species Oligarchiæ, hoc est; vel ideo, quòd vir omnem sibi dominatum, & rectionem vsurpet, vel quod vxor mariti partes vindicet sibi; audacia sumpta ex dotalibus diuitiis, & hæreditate paterna. Legendus est Aristot. in lib. 1. Polit. cap. 5. vbi docet vxori maritum imperare natura, & φύσει, hoc est contra naturam fieri, si contra fiat. Quemadmodum ergo rationi contrarium fuit antiquorum institutum Gallorum, apud quos, vt scribit Cæs. in lib. 6. belli Gall. maritis in vxores, tamquam in seruos vitæ, necisque potestas fuit; sic ab eadem ratione aliena plurimum est γυναικοκρατία, hoc est fœminæ dominatus, aut principatus, de quo scribit Aristot. in lib. Polit. 2. cap. 7. aitque reperiri sæpe, cernique in bellicosis nationibus, Celtis exceptis & Germanis. Imperarunt etiam fœminæ apud Ægyptios, Lyciosque, vt testatur Herodot. omnesque Sauromatæ mulierum imperio paruerunt: & cadit in hunc locum egregiè illud Iuuenalis de fœmina prædiuite aut nobili, mariti dominatum occupante:

Intolerabilius nihil est, quàm fœmina diues.
Malo Venusinam, quàm te Cornelia, mater

Gracchorum, si cum magnis virtutibus affers
Grande supercilium, & numeras in dote triumphos.

Restat Timocratiæ, eidemque Timocratiæ contraria similitudo, quam inuenire debeamus in domestico principatu. Primum ergo Timocratiæ speciem ait esse in fratrum dominatu, cum videlicet, de mortuis parentibus, ipsi relinquuntur, & domi resident pari cum potestate, cum inter se non alio differant nomine, quàm ætate; pares autem in cæteris sint, sicut ij, qui Timocratiæ dominatu reguntur ac regunt: est enim plurimorum æque potentium principatus. Quod si interdum propter ætatem, qua valde fortasse differunt inter se, is qui maior est natu, rei totius administrationem sibi sumit solus, tunc non fraterna, sed paterna potius ea dominatio videtur esse dicendaque Monarchiæ potius quàm Timocratiæ similitudo. Contraria demum huic est similitudo Democratiæ; quam cerni ait in domibus, vbi qui simul habitant, certum nullum rectorem, & dominatorem habent, velut ij, qui eodem solum vtuntur hospitio, viuuntque suis legibus singuli, & reguntur arbitratu suo. Sunt igitur omnes æquales, nec quisquam imperio præest, cui vel domini vel principis deferenda videatur authoritas. Quod si quis tamen interdum præficiatur ad sumptus communes aliquos faciendos, aut ad aliam eiusmodi procurationem suscipiendam, eam Præfecturam tam imbecillam esse confirmat, vt dominatio dicenda non sit. Est enim vnicuique nihilominus agendi potestas quicquid libuerit, adeoque societas illa, quæcumque sit, communicatio quædam humana sine domino est, qua nihil potest esse perniciosius.

EPILOGVS.

1. *Rectæ Reipubl. species sunt omnino tres; totidemque illi contrariæ corruptæque.*
2. *Regnum & Tyrannis similes sunt, sed in ipsa similitudine plurimum differunt.*
3. *Tyrannis inter omnes à recto Reipub. genere deflexiones, est pessima.*
4. *Minima vero declinationum omnium est Democratia Timocratiæ contraria.*
5. *Specierum omnium probatæ Reipub. omniumque deprauatarum similitudines aliquæ cernuntur in Oeconomica.*

QVÆSTIO PRIMA

IN CAPVT X. LIBRI VIII.

An diuisio Rerumpub. ab Aristotele tradita sit idonea.

Reipublicæ genera fecit sex Aristot. tria quidem proba, & laudabilia, tria improba, & labe vitioque corrupta. Illa dicit esse, Regnum, Aristocratiam, Timocratiam, hæc Tyrannidem, Oligarchiam, Democratiam. Quærimus adeò, an ea partitio ita sit idonea, vt genera politiarum nec plura sint, nec pauciora.

Nam primo quidem pauciora videri, potest ex eo demonstrari quòd Tyrannis, Politia non sit, nec tam amplo digna nomine, cum Politia definiatur vniuersim eorum ordo, qui dominantur, & moderatè, rectéque se habent erga Rempublicam eiusque partes. Tyrannis autem eiusmodi non est, cum nullus esse in eo tegimine possit Ordo, vbi officia perturbantur omnia, & deferuntur ad vnum, quæ multorum esse, atque inter plures distribui opporteret, nec rectè moderatéque, ac iustè se tractet in Rempublicam eiusque partes ille, qui suam tantum intuetur vtilitatem, communem & publicam aspernatur. Cum ergo Tyrannis, Politiæ nomine digna non sit, non debuit inter ipsas Politiæ species recenseri: quod dici etiam fortasse de Oligarchia & Democratia potest, quæ nec ordinem habent, nec ad bonum Reipub. commune diriguntur. Deinde Plato eadem inquirens, ac distinguens Politiæ formas, alibi plures, alibi pauciores facit, quàm sex: plures qui-

dem quia recenset, & probat prætetea Politias mistas ex Aristocratia & Monarchia, vel ex Timocratia & Aristocratia, aliove modo compositas, tum ex iis quæ probæ sunt, tum ex iis quæ improbæ, ac vituperabiles sunt: cum possit ipsa quoque Tyrannis cum Oligarchia coniungi: pauciores verò; quia in quarto de legibus, dum quærit quo genere Politiæ regenda sit Ciuitas illa, quam cogitatione describit, Politias solùm quinque commemorat; Regnum, popularem statum, paucorum potentiam, regimen Optimatum, Tyrannidem. Quia Aristoteles ipse plures constituit Monarchiæ species in lib. 3. Polit. cap. 10 & 11. & plures Aristocratiæ, pluresque dominatus popularis in lib. 4. variis locis. Plures ergo Politiæ species vniuersè sunt dicendæ, quàm sex. Accedere possit etiā authoritas Bartoli Iurisconsult. qui in tract. de regimin. Ciuit queritur, quòd suo æuo inductū esset septimum quoddam regiminis genus, ab Aristot. minimè prouisum, dum sex tantum enumerauit. Tyrannidem videlicet eam designat, ac notat, quam Reguli & Dynastæ quidam, occupatis tunc Pontificiæ ditionis Vrbibus, aut Prouinciis, exercebant in Italia Sed vt hæc distinguantur & explicentur.

Animaduertendum erit primo, Rempublicam vniuersè siue administrationem & regimen cuiusque principatus dici Græcè πολιτεία, atque hoc nomen in singulas dominationis cadere species, tamquam genus. Porro Politia ipsa, & regimen vniuersum definitur ab Aristot. in 3. Polit. ac dicitur esse totius ordinatio Ciuitatis in iis, quæ ad moderatorum, rectorumque omnium, in primisque ad supremi Magistratus officia pertinent, prout vsus eiusdem Ciuitatis efflagitat. Vnde verò Politia duxerit originem, Plato, quoniam eorum, quæ nos è sacris hausimus monumētis, aut ignarus omnino erat, aut gnarus leuiter, & sciens in nubilo, vt putat Euseb. partim communicando, partim conijciendo, sic docet. Ex omni generis humani vicissitudine, ac multiplici temporum locorumque mutatione, quatuor enumerat hominum cœtus, congregationesque, quas appellare primas Politiæ formas & rudimenta possumus. Prima extitisse arbitratur ex Deucalionis illo communi diluuio, quod acceperat ipse pro cōmuni, & ante quod quid gestum esset in antiquorum tabulis, scriptisque non legerat. Eo, inquam, tempore credibile putat Deucalionem, vxoremque Pyrrham, & eorum filios, ac nepotes familias quasdam, nondum pago, vel oppido vllo condito, instituisse, quæ sparsim ac seorsum habitarent in agris, patriisque familias imperio regerentur. Similitudinem enim Politiæ huiusmodi conuentus habet aliquam, & in eo relegere sibi videtur Plato primordia vitæ ciuilis. Decursu verò consecuti temporis, vel indigentia, vel metu ferarum factum fuisse ait, vt plures familiæ fortè casuque conuenerint, nō tamen oppido se muroque conclusetint; cum nondum communes institutæ leges essent, quibus vnà tenerentur, sed quolibet adhuc paterfamilias domum suam pro arbitratu ac lege naturæ moderaretur. Ob hanc autem moderatorum varietatem, quibus singulæ regebantur familiæ, subortis paulatim iurgiis, coacti sunt aliquos arbitros, aut rectores omnium communes constituere: ex quo tertia quædam Politiæ nata similitudo est, & pagi atque oppida condita, legesque ab iisdem factæ Rectoribus, ac promulgatæ, quibus arcerentur iniuriæ publicæ priuatæque, & communis omnium pax, ac tranquillitas fundaretur. Quarta denium hanc Politiæ figura successit illustrior in aliquo gentium & populorum regno, cum plures inter se vrbes, ac pagi sub certis conuenerunt institutis, & legibus, quemadmodum ante in eadem vrbe vel pago plures familiæ intra eosdem fines, muroque conuenerant. Atque hæc exordia fuisse Politiarum omnium ait Plato, quæ postea pro Vrbium, Regnorumque varietate constitutæ sunt plurimæ. Neque enim vnam oportuit esse Politiam, vbi regendæ Ciuitates, & regna temperanda tam varia erant, sed multiplicem, ac variam, quemadmodum ipsæ Ciuitates, ac Regna varia erant, & multiplicia. Itaque pro Ciuitatum varietate sex Aristoteles Politiæ proposuit hîc species, quibus omne regimen siue rectum, siue malum & affectum vitio continetur.

Animaduertendum secundo, causas cur plures esse Politiæ species oporteat, nec vna eademque omnes regi Ciuitates queant, Aristotelem inuestigasse, atque aperuisse multas in cap. 3. lib 4. Politicorum, vnde peti facile possunt. Satis autem nobis hîc erit Politiæ species multas, & varias ex illis ortas causis enumerare.

Igitur in lib. 3. Polit. cap. 10. & seq. Monarchiæ quam Latini principatum vnius appellamus varias constituit species, numero quinque. Quarum primam facit gubernationem, & rectionem exercitus, quam fortasse dicere non omnino barbare Ducatum possumus à ducendo, regendoque milite, cum eiusmodi vox apud Suetonium sit, à quo mutuati sunt eam, opinor, aliqui, qui Aristotelem Latinum fecerunt. Hanc in vsu fuisse Lacedæmoniis ait, apud quos vnus, quem Regem appellabant, principatum obtinebat ex lege, atque authoritate, quam illi Ciuitas impartiebatur ad ducendum exercitum, non ad totam Rempublicam moderandam. Non enim ei licebat in Vrbe de capitalibus cognoscere criminibus, aut eum damnare, qui hominem occidisse argueretur: nec intra mœnia, finesque alia ei cura demandabatur, quàm sacrificiorum, & ceremoniarum ad colendos Deos. Cum verò ad bellum extra fines inferendum egrediebatur, omnem in exercitu potestatem obtinebat, etiam condendæ legis, etiam necis ac vitæ, quod summum imperium est. Quapropter hæc regalis Politiæ species dici iure potest imperatorius ducatus; quia eiusmodi Rex quamuis in iis quæ Ciuitatis erant, nulla polleret authoritate, vniuersum tamen habebat imperium, ac dominatum in ea, quæ ad exercitum aliqua ratione pertinerent. Erat autem imperium eiusmodi perpetuum, nec illud Rex, quoad viueret, deponere vllo tempore cogebatur. Atqui hanc prorsus fuisse Regalis Politiæ speciem apud Spartanos testatur Aristoteles ex Homero, qui Regem eorum Agamem-

nonem dum in Concionibus & Conciliis est, maledictis, ac iurgiis Contubernorum expositum facit, sed ab iis inde digressum ad exercitum, summum inducit exercentem imperium, necesque ac vitæ præferentem potestatem, suosque alloquentem his pene verbis:

Quem procul Argolico fugientem ex agmine cernam,
Haud illi morsus auium dentesque molesti
Sit fugisse satis: saua nam funera mortis
Me penes inueniet, vita cui summa potestas
Et necis est.

Secundam Regalis Politiæ, vel Monarchiæ speciem ait eam esse, quæ appellari Barbarica potest, quia hoc regiminis, & dominatus genere aliqui solum regnant apud Barbaros. Barbaros autem cum dicit, intelligit rudes vita, & ingenio populos, rationis exiguæ compotes, & prope belluarum more degentes. Sunt adeò natura serui, ac veluti pecudes illo imperij genere quod despoticum dicitur, aut etiam Tyrannico regi ducique se facile patiuntur. Itaque species hæc proxima Tyrannidi videtur esse, nisi fortasse Tyrannis sit, imperant hi, quicumque sic dominantur, secundum paternas leges inquit: paternas verò leges sunt consuetudines, vsusque veres translatitij à maioribus, ac per manus traditi: ideoque minus displicent populis, quibus iam ea dominatio reddita ob diuturnitatem temporis est pene naturalis & propria. Quare ipsimet Regem custodiunt, nec necesse est externos ad id muneris accersere, sicut necesse foret, si populi dominatum illum abnuerent, aut molestè se ferre demonstrarent. Tertiam vult esse speciem illam, quã Græcorum veteribus vsitatam fuisse ait, perpetuam interdum, interdum certi, ac definiti temporis Aesymnetiam hoc Regnum appellarunt, & Reges Aesymnetas: quos Dionysius Halicarn. similes fuisse scribit Dictatoribus Romanorum; & ab eorum exemplo Dictatores à Romanis fuisse sumptos. Hos Aesymnetas cõmemorat Aristoteles etiam alibi, vbi agit de Repub. Cumanorum: atque, olim Tyrannos, ipsos dici voluisse Aesymnetas tamquam honestiori vocabulo. Huius generis Reges Athenis quondam fuere; sed dicti sunt Archontes. Ex hoc genere fuit Pittacus vir sapiens à Mitylenensibus constitutus aduersum exules: Ex eodem genere Timoleon; qui Regnum tenuit Syracusis; ex eodem Sylla, & Iulius Cæsar Romę. Tyrannica enim hæc species est sicut etiam secunda, cum imperent populis tamquam seruis: sed dicuntur tamen dominatus Regij. In secunda quippe Barbari sponte prorsus, ac velut inductione naturæ Tyrannis seruiunt suis, qui succedunt maioribus, & ex iis tamquam surculi subnascuntur: itaque seruitus illis est in ea Tyrannide naturalis. In hac tertia Princeps à deliberantibus populis eligitur: electio vero voluntariorum hominum est, vt docet Aristot. supra in lib 3. Itaque dici potest Tyrannis quædam sponte, iudicioque delecta.

Quartam facit eam quæ fuit Heroum tempore Saturni, Neptuni, Herculis Thesei, qui ob excellentiam virtutis humanã maioris, appellati Semidei sunt. Videbantur enim velut inter homines Dij. Itaque species hæc ideo dicta Heroica est, quòd Heroes illo regni genere volentibus populis secundùm probatum morem, ac secundùm legem dominarentur. Qui enim eiusmodi Regno præsiderent spontè deligebantur à populo, ob accepta, inquir, ex ipsis beneficia bellis, pacisque tempore. Delecti quippe fuerunt Reges ij, qui, vel infirmiorem populum ab hoste potentiore defendissent in bello, vel eundem populum artes docuissent aliquas, humanæ vitæ necessarias, & maximè salutares; quales fuerunt Saturnus, & Bacchus; vel quòd dispersos congregassent homines, & certis legibus intra mœnia compulissent. Igitur hi Reges initio instituti sunt voluntate populorum ad grati animi significationem propter beneficia, sicut diximus; sed subinde qui ex in ipsis orti sunt, hereditario iure obtinuerunt imperium, iisdem volentibus & annuentibus populis, qui delegerant primos. Imperium hoc principio quidem eiusmodi fuit vt ad omnia pene pertineret, quibus populi Ciuitatesque in officio continentur. Non enim tantummodo bellum, & rei diuinæ cultum illi Reges administrabant, verumetiam de litibus inter Ciues ac de controuersiis æquè cognoscebant, & disceptabant. Quæ tamen omnia non pro sua libidine, arbitratuque fecerunt, sed quemadmodum præscribebat institutum, & lex. Nam vt Thucydides Initio libri primi scriptum reliquit, pauca eorum potestati permissa erant, veluti ius belli, atque Sacrorũ, non tamen omnium, sed solum eorum, quæ Sacerdotes non haberent suos, & ciuilium causarum, controuersiarumque in iudiciis disceptatio: quæ sic propria Regum erat, vt eos appellet Homerus δικασπόλους. Hæc, inquam, initio sic fuerunt, ac tam ampla potestate potiti sunt Reges, qui ab Heroicis duxerunt originem. Sed paulatim eaindè conuersis rebus, inquit Aristot. Regnoque in Tyrannidem prolapso, factum est, vt in quibusdam ciuitatibus omnino, tollerentur, in aliis relinquerentur quidem, sed cum sola vel belli cura, vel Sacrorum administratione.

Superest quinta omnium perfectissima quam illam denique decernit esse, in qua dominatum obtinet vnus isque cum absolutissima partibus omnibus, & numeris potestate in populos suo subiectos imperio, ad quorum vtilitatem & commodum refert omnia. Similis hæc dominatio est ei, quam cernimus in patresfamilias cui totius rei domesticæ omnis demandata procuratio & rectio est: cuiusque perfectum atque absolutum imperium est æque in omnia in omnesque, qui domi sunt, in vxorem, in liberos, in seruos. Quæ comparatio est aptissima: quia verus, iustusque Rex ita se gerit in suos, vt patersfamilias in domesticos; quod dictum est supra.

Constat igitur ex his, Regiæ Politiæ species esse quinque: primam Laconicam, quæ delectum perpetui Principis habuit, & in bellis administratione perpetua posita erat. Secundam Barbaricam, Tyrannidi proximam sed hereditariam & patriis vtentem legibus: tertiam Aesymneticam, quæ Tyrannis quædam vide-

tur electioni subiecta: quartam Heroicam populorum voluntate constituram ob beneficia: quintam verissimè, ac maximè propriè Regiam, quæ omnium est excellentissima, vt in quæstione proxima demonstrabitur.

Sequitur Aristocratia, cuius species tam bonas quàm malas quadripartita diuisione describit Aristoteles. Nam Aristocratiæ probabilis, & bonæ species vult esse quatuor. Primam, in qua optimi, summaque virtute præditi dominantur: deliguntur enim, & principes fiunt optimi, nec optimi tantum, sed simpliciter optimi. In alia quidem Politia idoneus est qui bonus non quidem simpliciter est, sed comparatè, velut in populari: sed is in Aristocratia non iudicaretur idoneus. Est enim hæc perfectissima, ac propterea dicitur Optimatum. Secundam, in qua imperant, item & admouentur ad Magistratus viri probi, ornatique virtute, sed iidem tamen diuites, & opulenti. Differt adeo species hæc à dominatu paucorum, quæ Oligarchia est, quod in Oligarchia, ratio solum diuitiarum habeatur, in hac virtutes primum, deinde diuitiæ ac facultates attendantur. Differt etiam ab illa populari, quæ communi nomine Politia siue Respublica dicitur, quia quãquam etiam in ea promouentur interdũ ad principatum probati virtute bonique viri, non tamen ob virtutem, sed propter diuitias nominatim, & propriè promouentur. Hæc secunda species Optimatum est mista: nam ex ea parte, qua rationem habet opum & fortunarum, habet aliquid ex politia paucorum. Tertiam, in qua qui Principes eligunt, habent quidem rationem virtutis, & diuitiarum, sed adiiunt illud præterea, vt neminem eligant, nisi de populo; quæ apud Carthaginienses potissimum consuetudo erat. Atque hæc etiam species multo magis est mista. Præfert enim Oligarchiæ similitudinem ob diuitias, Aristocratiæ propter virtutem, Politiæ popularis ob id omnino, quod nemo principatum obtinere possit, qui è populo delectus desumptusque non sit. Quartam denique, in qua vbi delectus habetur Principum, spectantur quidem virtus & populus, sed diuitiæ negliguntur; ita prorsus, vt qui eligunt è populo, Principem, non eligant nisi probum, studiosumque virtutis, siue diues, siue pauper, & nullis propè facultatibus sit. Itaque mista quoque, & composita ex Optimatum Politia, & popularis hæc species est; & in vsu apud Lacedæmonios fuisse dicitur. His Aristocratiæ generibus respondent totidem Oligarchiæ in dominatu paucorum haud recto nec incorrupto: quæ genera siue species eodem enumerat ordine, Quemadmodum enim, cum recensuit eas, quæ Monarchiæ subiectæ sunt, recensuit etiam vitiosas, sic in harum enumeratione, Aristocratiæ deprauatæ species profert pene omnes quæ in paucorum dominatu cernuntur. Explorat quippe species non probatas solum, & bonas, sed vniuersim omnes.

Primo loco statuit eam, in qua ad principatum, atque ad Reipub. administrationem solum admittuntur ii, qui magno prædij sunt censu, atque ita magno, vt tenuiores eum exæquare numquam possint, & qui mediocres habent opes ad Magistratum aspirare non queant. Secundo eam, in qua ciues mediocribus instructi diuitiis dominatum obtinent, & in eorum locum ipsis deficientibus alii sufficiuntur. Itaque neque hæc, neque superior habet Magistratus ac Principes hereditarios, sed delectos. Tertio illam, in qua principatus deferuntur, ac demandantur iis, qui cæteris, aut diuitiarum, aut generis excellentia præstant: differtque a duabus superioribus in eo præsertim, quòd Principibus & Magistratibus liberi hereditario iure succedunt. Quarto denique statuit eam, in qua principatus distribuuntur quidem sicut in tertia, filiique succedunt parentibus, sed qui principes sunt, non dominantur ex legibus patriis, aut secundum legem paternam: omnia quippe pro arbitratu ac libidine faciunt & pro summa lege, suam ipsorum voluntatem, ac sententiam habent. Hæc ergo species Tyrannidi persimilis est. Sicut enim Tyrannus omnem contemnit, ac pro nihilo ducit legem: primoque, ac per se suum ipsius commodum inuestigat & parat, suæque demum vtilitatis causa dominatur, ita in hoc Reipublicæ statu qui principes sunt lege contempta, oppressisque bonis ciuibus iudicio vtuntur & potestate sua, suamque per quirunt ex dominatione vtilitatem, neglecta communi. Pessima igitur inter Oligarchias hæc species est, quemadmodum inter Monarchias Tyrannis deterrima est.

Restat dominatus popularis, in quo species partitur omnino quatuor. In quarum prima omnes è populo pariter & ex æquo dominantur: ita prorsus, vt nullus ad maiorem admoueatur honorem, quàm alius: idque declarat ex lege huiusmodi Politiæ. Iubet enim eiusmodi lex tum diuites, tum pauperes, tum virtute præditos, tum virtutis expertes æque ac pariter honores capere, nec hos potius, quàm illos in Ciuitate dominari, cum omnes æque liberi sint. Fundatur enim hic status in libertate omnibus æquali, non in diuitiis, aut in nobilitate generis, aliave rerum præstantia, quæ prius pa..um tribuit in cæteris. Hinc enim iis, qui hoc Reipublicæ genus adamarunt, vtiuni est consequens, vt omnis honorum æqualitas inter Ciues esset, quemadmodum vna eademque libertas est omnium. Secunda est, in qua non æque omnibus, sed pro censu, & patrimonii modo principatus tribuuntur. Itaque non omnes è populo deliguntur, sed locupletes, non tamen supra modum opulenti, quales sunt qui dominantur in Oligarchia pauci: verum sed mediocriter diuites, cuiusmodi homines in populo non pauci sunt. Tertia est, in qua Ciues omnes dominationis participes esse possunt, siue diuites, ac locupletes, siue inopes, egenique ipsi sint, dummodo criminosi non sint, hoc est eiusmodi criminibus obnoxii, quorum causa priuari patria, & ciuitatis communione iure deberent: quales eiusdem patriæ proditores, aut parricidæ, aut aliqui ex iis, qui tenentur, & conuicti sunt falsi. Secundùm leges imperant hi, inquit Aristot. nec pro voluntate iudicia exercent, & Reipublicæ partes administrant, sed quemadmodum sancit, ac decernit lex. Cum enim omnes sine discrimine deligantur principes & administri crimi-

criminosis exceptis, nec æque omnes sint per se lati & idonei ad ciuitatem lege dandam, moderandumque populum, necesse est ipsos institui, ducique lege, ne à iusto, & ratione procul aberrent. Quarta demum est in qua cuncti prorsus ex populo æque principatum habent, & dominantur, sicut ij, qui polin numeranque in prima specie sunt; differunt hi tamen ab illis in eo, quod non secundùm leges imperant, vt illi, sed secundùm plebiscita & decreta populi, quæ legibus anteponunt. Eo autem discrepat populi decretum à lege, quòd lex de vniuersis, ac de communibus statuit, populi decretum de peculiaribus & iis quæ in certam aliquam ac definitam actionem cadunt.

Quibus animaduersis, & positis ex Aristotele, intelligitur primo, cur Tyrannidem inter Politiæ vel Reipublicæ species recensuerit: enumerat enim species vniuersim, non solum bonas, & eas, quæ verè propriéque Politiæ, ac Respub. sunt: πολιτεία enim, græcum vocabulum, tamquam genus cadit in omnes. Intelligitur deinde cur Plato fecerit species interdum plures, interdum pauciores. Fecit enim pauciores, cum quasdam præcipuas enumerauit, ad quas redigendæ sint cæteræ; fecit plures, cum recensuit omnes & inter eas posuit etiam mistas. Possunt enim hæ species facile permisceri & componi variis modis, existitque ex ea compositione ac mistione noua quædam veluti species Monarchiæ, aut Aristocratiæ, aut Timocratiæ mistæ, aliarumque persimili modo. Aristoteles autem in hoc cap. 10. solum simplices enumerauit, nec verbum vllum de mistis adiunxit. Intelligitur etiam, cur alibi, hoc est in Politicorum libris tam multas exposuerit Politiæ species, qui in hoc eodem Capite restrictior fuerit, nec plures quam sex esse voluerit. Perstringit enim hîc tantummodo genera, in Politicis autem singulas persequitur species, etiam infimas, ac supremas.

Quod demum ad Bartolum Iurisconsultum primi nominis attinet, ea querimonia nihil ostendit aliud, quam alias, præter eas, quas Aristoteles hîc explicat, existere Politias præsertim improbas & iniquas posse, mistas ex his ipsis malis, ac peruersis, quas hîc indicat Aristoteles, cuiusmodi erat illa quam suo inductam æuo conqueritur, & monstrosam appellat. Cum enim Tyrannos cerneret tota Pontificis ditione dispersos, quos Princeps ob imbecillitatem imperij depellere non posset, videre sibi videbatur, vt ipse rem explicat, corpus vno quidem capite præditum communi, sed imbecillo; cui multa præterea capita illo fortiora circum adhærescerent, quæ priuata cum essent, vellent tamen esse communia. Hoc, inquam, monstrum sibi videbatur intueri, cum eam Tyrannorum multitudinem in Pontificio dominatu esse & amplificari quotidie cerneret: septimamque Politiæ speciem nominauit, quæ Aristotelis, Politias enumerantis tantummodo sex, effugisset aciem, sed non prorsus effugit; cum hîc recensuerit tantummodo genera, alibi verò, hoc est in libris Polit. tam multas explicarit, vt vidimus, tum in Monarchia, tum in Aristocratia & dominatu populari corruptæ Reipublicæ formas, vt in iis vel expressum vel adumbratum sit hoc etiam monstrum, quod tantopere Bartolus perhorrescit.

QVÆSTIO II. IN CAP. X. LIBRI VIII.

An Monarchia sit Politiarum optima.

COnfirmat Aristoteles optimam esse in hoc Cap. 10. ipso statim initio, post enumerationem bonarum Politiarum ita decernens: τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία. Harum autem optima Regnum est, sed non desunt qui contra disserant, & principem locum illi Reipublicæ tribuant, quæ quoniam regitur ab Optimatibus, hoc est à Principibus optimis, velut omnium optima dici videtur Ἀριστοκρατία: Disserunt autem, ac rem ostendere conantur his rationibus & argumentis, quorum pleraque recenset Aristoteles.

Primum. Ea ciuitas, ac Respublica censenda est optima, quæ Principes habet meliores, hoc est eos, quorum iudicium cupiditatibus, ira, cæterisque perturbationibus animi corrumpi difficilius queat. His enim ex causis iustitia pessundatur, & Principum iudicia peruertuntur. Sed vbi plures optimi dominantur, & iudicant, difficilius peruerti corrumpique iudicia possunt, quàm vbi solum imperat, & iudicat vnus. Quippe vbi deliberaturi & iudicaturi sunt plures, vnusque vel alter fortasse corrumpitur, remanet iudicium incorruptum apud cæteros, qui corrigere possint errantes. Neque enim facile sit, omnes corrumpi. Sed vbi solum deliberat, & decernit vnus, peruerti cupiditate, ira, studio, largitione facile potest, eoque peruerso, tota deliberatio iudiciumque peruertitur; cum nemo præterea sit qui corrigat ea, quæ in deliberando, iudicandoque peccantur.

Secundum. Nemo dubitet, quin plures oculi cernant acutius, & melius, quàm oculus vnus, pluresque manus longè plus valeant quam vna manus, & plures pedes plus ac melius ambulent quam vnus tantummodo pes. Plures autem in eadem Republica Principes sunt veluti plures oculi, plures manus, pedesque, quibus ipsa Respublica circumspicit, agit & ambulat. Expedit ergo, plures in Republica Principes bonos esse, quàm vnum. At vbi plures sunt boni, Aristocratia est non Monarchia. Illa igitur huic esse videtur anteponenda. Ipsimet, qui soli dominantur in Monarchia, deligunt sibi Magistratus, atq; administros, quibus tamquam oculis vtantur, aut manibus, pedibusue. Id verò cum faciunt, demonstrant, longe meliorem esse Aristocratiam, à qua desumunt exemplũ & cuius in Monarchia similitudinem aliquam exprimunt imperfectam. Cum enim illi Magistratus, & administri Monarchiæ authoritate per-

exigua polleant, nec Reipublicæ negotia penitius introspiciant, non ita vident, nec ita moueri possunt ad agendum, sicut illi, qui non administri, sed verè Principes, & rerum agendarum authores in Aristocratia sunt. Tertium. Id omnino ratio postulat, ac natura, vt qui melior est, ac virtute cæteris antecellit, Reipublicæ præficiatur, & anteferatur deterioribus. Quin Aristoteles ipse tradit in libro tertio, antiquorum opinionem fuisse ad principatum euchendos esse solum eos, in quibus alicuius boni excellentia quædam, ac velut exuperantia cerneretur, siue bonum illud fortunæ, siue animi, siue corporis esset. Aliqui enim ditiores, aliqui fortiores & pulchriores, aut altiores, aliqui virtute, ac probitate meliores, excellentioresque deligebant, quos Reipublicæ Principes darent. Sed cuiuscumque demum boni ratio habeatur, melius est plures Principes esse, quàm vnum, veluti plures corpore robustos ac proceros, plures eximiè diuites, plures virtute præditos, excellentesque, quàm vnum. Plures enim in illo boni genere, quod quæritur, longè valent magis, & momenti plus afferunt ad regendam Rempublicã regnandumque, quàm vnus. Quartum Ipse videtur naturæ conditor, & institutor omnis rectæ Politiæ Deus aperte significasse, quænam sit melior, cum illum Hebræorum populum initio non Monarchiæ, sed vel Aristocratiæ, vel dominationi populari subiecerit. Toto enim tempore, quod Reges antecessit, vel Patriarchæ, vel Seniores, & populus vnà cum Ducibus imperium tenuerunt. Itaque vel Aristocratia videtur illa fuisse, vel Respublica popularis.

Ponendum ad hæc refellenda primum est, Politiæ siue Reipublicæ species esse posse puras interdum, ac simplices, interdum mistas, atque compositas, cuiusmodi Monarchia esset ex Aristocratia, & statu populari conflata, vel Aristocratia ex monarchia, & Timocratia simul admista. Simplices in hoc decimo Capite recensuit Aristot. mistas non commemorauit, sed indicauit in libro Politicorum tertio, vbi plura Reipublicæ genera, tum recta, tum vitiosa videtur inter se vario modo componere, ac permiscere. Id quod potissimum præstitit, cum tam multas Regiæ Politiæ species fecit, vt vidimus. Nemo enim inficias ibit. Laconicam illam prælertim esse ex Monarchia & Aristocratia compositam. Nec desunt, quæ etiam ex populari dominatione mistæ videantur. Infinita quippe propemodum esse ipsarum permistio potest, pro varia & multiplici alterius cum altera coniunctione, ex qua tertium genus existit ex vtraque compositum & temperatum. Porrò ne nomen ipsum, & vocabulum fallat, quod sæpius vsurpandum est, animaduertendum videtur hoc loco, tertium ipsum rectæ Reipublicæ genus à plerisque dici Democratiam; sed si propriè, & Aristotelis lingua, verboque loquendum sit, dicendum est Timocratia, cuius etymon & notationem in proximè superiori quæstione declarauimus. Democratiam enim Aristoteles appellauit propriè Timocratiam corruptam populi vitio legibus non obtemperantis, nec meliores, sed deteriores eligentis qui Rempublicam regant. Itaque sicubi nominanda erit nobis recta Reipublicæ species erit, Timocratia dicetur à nobis; vbi significanda erit species ex ipsa corrupta & viciata, Democratia cum Aristot. nominabitur. Quoniam ergo Monarchia non simplex tantum, sed mista etiam, & composita est, cum quæritur, an sit optima, id profectò quæri de vtraque potest; simplexne, an composita optima sit, & cæteris anteponenda. Variant enim, ac differunt inter se plurimum comparationes, cum non iam amplius Monarchia tantummodo dicitur, sed ei simplicis & compositæ nomen additur. Vt quæstionis clarior sententia sit, & quid inuestigetur planius intelligatur.

Ponendum secundo loco est, Monarchiæ simplici per se aliqua conuenire, quæ eidem ex euentu non congruant. Fieri adeo potest, vt ipsa per se, omnium præstantissima, & optima sit, eiusmodi tamen ex euentu non sit: quod intelligetur ex iis, quæ de optimo Principe in Politicorum tertio disputat Aristoteles. Recenset primo quorumdam antiquorum opinionem, existimantium, iis esse in Republica deferendum imperium & Principatum, qui aliquo genere bonorum excellant, etiam externorum, aut corporis; modo excellentia illa magna sit, & quædam velut exuperantia: sed eam opinionem confutans ostendit, principatum non ei tradi debere, qui excellit illo bonorum genere, quod per se ad regimen Ciuitatis haud pertinet, sed illi, qui eiusmodi bono sit insignitè, ac supra modum instructus, quod conferens ad moderandam rempublicam propriè sit. Velocior, inquit, aliquis est, aliquis tardior. Non est dandus principatus velociori, tardiori denegandus: quia hæc ad Reipublicæ regimen nihil conferunt, ad Gymnasticam conferunt plurimum, vbi velocior honoratur, & tardiori præponitur. Porrò bona ipsa, quæ regimini conferunt, numerat quinque, quorum primum putari virtus, & iustitia debet: nam diuitiæ nobilitas, ingenuitas, aut libertas, & bellandi scientia virtutis, & iustitiæ sunt appendices. Sequitur adeo, vt qui bonis eiusmodi sit excellens, is eligi, & constitui Princeps aliorum debeat. Sed fieri potest, vt excellentes virtute, iustitiaque sint plures. Optimi enim viri in eadem Ciuitate sæpe sunt multi, & quidem, quantum apparet, æquales. Quæri ergo meritò potest, & ambigi, quis deligendus potius ex æqualibus sit. Sed in populi, vel Optimatum dominatu haud magnopere laborabitur, cum Principatus, & Magistratus ad tempus demandentur, nec perpetui sint, adeoque locus erit aliis, aliisque subinde legendis, admouendisque Reipublicæ; nec quisquam ab honore publico depelletur. Dubitari potest amplius quid agendum sit, cum inter plures æque virtute præstantes, bonosque pariter ac iustos, aliquis ita supra cæteros eminet, vt non tam bonus, aut optimus, quàm vir pene diuinus esse videatur, & ex iis vnus, qui virtutem habere dicuntur Heroicam, hoc est humana

pene maiorem, vt vidimus in lib. 7. Respondet Aristoteles in lib. 3. Polit. cap. 9. quasdam Ciuitates, quæ populari dominatu regebantur, excogitasse olim & induxisse Ostracismum, vt se ab ea dubitatione possent eximere. Est autem ὀστρακισμὸς, vt vocabulum interpretatur Bud. relegatio certum in locum temporaria, quæ bona non adimeret: exilium decennale siue quindecennale fuisse dicunt aliqui, dictum ab ὀστράκου, quæ testula est, per quam ferebant suffragia ad eiusmodi exilium irrogandum. Videndus est Alex. Genial. lib. 3. cap. 20. Hanc, inquam, exilii legem inuenisse Ciuitates illas ait Aristot. qua eum qui sic aliis antecelleret, vt diuinus, atque vt ipse loquitur, Deus inter homines videretur, iubebant excedere patria, qui præsidere ac dominari quidem deberet ob excellentem illam ac pene diuinam virtutem, & tamen præesse, ac dominari non posset ob æqualitatem Principum, quibus in eo dominationis genere ciuitatis & Reipublicæ cura demandabatur. Populus enim non vnum tam excellentem supra cæteros quærit & eligit, sed bonos & idoneos plures. Non probatur hæc lex Aristoteli, sed nec prorsus improbatur: moderandam enim putat, non omnino tollendam è populari Ciuitate, vbi plures dominentur æquales, laudatque commentum eius fabulæ, quæ tradit, Herculem in itinere fuisse relictum ab Argonautis, quia plus nimio cæteris antecelleret. Non enim voluerunt socium, qui non esset par, sed longe superior: sed statuit idem Aristoteles ex altera parte, eumdem hominem tam insignem eum prorsus esse, quem postulat dominum Monarchia, quæ perfecta, & suis absoluta numeris sit. De qua sane sententia conuenit Aristoteli cum Platone; cuius in 4. de legibus hæc verba sunt. Si aliquando quis naturam Nestoris in se receperit, quem & dicendi facundia & temperantia vitæ multo magis, quã omnes excelluisse ferunt, qualis vir Troiæ temporibus extitisse dicitur: si, inquam, talis quandoque vir fuit, aut erit, aut nunc aliquis inter nos est, & ipse beatè viuit, & illi quoque beati sunt, qui fluentia ex ore modesto audiunt verba. Eademquoque vniuersæ potentiæ ratio est: cum enim in eodem homine summa potentia simul cum summa prudentia, & temperantia conuenerit, tunc demum gubernationis optimæ, optimarumque legum origo elucebit: aliter autem numquam. Ita Plato. Ex quo demũ id intelligi volo quod cœpi dicere, hoc est Monarchiæ per se aliquid esse congruens, quod eidem non conueniat ex euentu. Monarchia quippe suis expleta numeris Principem habet eiusmodi, quem describunt, ac postulant Aristoteles & Plato, hoc est hominem pene diuinum, ac virtutibus omnibus ornatum Heroicis, adeoque ipsa per se omnibus antecellit Reipublicæ formis, omnesque prorsus infra se positas habet. Sed quia vir eiusmodi rarus, ac prope nullus, vt ipsemet fatetur Aristot. inuenitur; fit, vt quæ regendæ Ciuitatis forma est alioqui præstantissima, & vincit excellentia cæteras, ex euentu, hoc est ideo, quod sæpius accidat ac plerumque cernamus, eum qui Monarchiæ præficitur, nec tanta virtute, nec tanta sapientia præditum esse, non sit omnium optima, & vincatur ab ea, quam ipsa, cum expleta esset & perfectissima, longo prorsus interuallo superabat. Itaque propter id, quod extrinsecus accidit, eadem Monarchia, quæ per se haud dubiè præstat omnibus, vbi nacta ex euentu imperfectum Principem sit, non vincit Aristocratiam, habetque necesse cum ab ipsa, tum etiam à Timocratia perfectionem petere, quam desiderat: ex quarum accessione mista redditur & composita. Hinc igitur existent huiusmodi Positiones, quas ad quæstionem distinguendam, & decidendam ordine disponemus.

Prima. Monarchia simplex, ipsa per se, nulla ratione habita cuiusquam rei, quæ accidere possit extrinsecus, Aristocratia & Timocratia simpliciter melior est. Quod demonstrari potissimum videtur ex omnium pene consensione populorum, qui hoc Politiæ genus initio delegerunt, & ex omnium iudicio Sapientium, qui statum eumdem Reipublicæ comprobarunt, & censuerunt optimum. Quod enim ad populos attinet, omnium antiquissima Hebræorum natio, & respublica est; quam apud eos instituit Deus, non quidem optimatum, aut populari dominatione regendam, vt Carolus Sigonius autumat, sed vnius imperio veraque, ac legitima Monarchia, si probe res attendatur. Quippe Principes Hebræorum initio fuēre illi generis humani vel authores, vel restitutores, quos Patriarchas appellamus, Abraham, Iacob, alii: deinde populi Duces, Moyses, Iosue, cæteri; tum Iudices Gedeon, Sampson, Samuel: postea Reges, Saul, Dauid, Salomon; ad extremum iterum Duces Machabæi. Neque verò quisquam aduersus hæc moueri debet, quòd nec illi primi, nec alii consequentes, appellati sint Reges, cum compertum id sit, eos quidem caruisse nomine Regio, sed præditos tamen Regia potestate ac dominatione fuisse, vt demonstratur à Bellarmino Card. lib. 1. de Rom. Pont. cap. 2. Nam Abraham bellum gessit aduersus quatuor Reges, nullo consulto ante Senatu, nec rogato populo, placeretne, velletque bellum geri; & Moyses multa Hebræorum millia ob aurei vituli cultum iussit occidi, nec veniam ab vllo petiuit, nec ab alio quouis occidend. potestatem accepit. Porro cæteros quoque Duces, ac Iudices authoritate Regia vsos in iudiciis ac bellis indicendis, administrandisque fuisse notius est, quam vt pluribus ostendi velit. Post Hebræorum Rempublicam clarissimæ fuerunt illæ percelebres Assyriorum, Medorum, Persarum, Macedonum, Ægyptiorum, aliarumque multarum gentium ac populorum Politiæ, quas Regna fuisse ac Monarchias, testantur omnium litteræ scriptorum, & monumenta veterum omnia. Ipsa Romanorum Ciuitas, quæ tam vario vsa dominatu est, a Regibus initium cœpit, ad Reges extremo reuertit, atque in vnius imperio conquieuit.

Quod autem ad opiniones & decreta Sapientium attinet, nemini cognita non est illa nobilis apud Herodotum disputatio septem Principum Regni Persarum, apud quos cum extincto Tyranno, de optima Reipublicæ

forma quam deligeret, disceptatum in vtramque partem plurimum esset, placuit ad extremum longe magis, ac cæteris anteposita est Cyri sententia decernentis, dominatum vnius qui Monarchia dicitur, esse præstantissimum omnium. Agitata eadem quæstio est coram Augusto, qui, Lepido, Antonioque sublatis, cum ex illo Triumviratu ad se principatum deferri videret, haud prius admouit imperio manum, quàm exemplo Persarum Principum, idem cum amicis disserendo, ac deliberando quæreret, quodnam ciuilis administrationis genus excellentissimum esset, decretumque non intelligeret, dominationem vnius esse cæteris anteferendam. Quam ipse sententiam exinde nouo comprobauit exemplo. Cum enim accepto iam Principatu, dominationis aliquando pertæsus, ab administratione submouere se vellet, cogitationem illam deposuit ideo, quòd reputare cœpisset, rem Romanam, vt loquitur Sueton. in discrimen venturam, si plurium arbitrio committeretur: idque placuisse prouinciis ita scribit Tacit. Neque prouinciæ illum rerum statum abnuebant, suspecto Senatu, populique imperio. Isocrates, qui rei ciuilis est peritissimus, bene longam orationem scriptam ad Nicoclem reliquit, cuius argumentum, & summa est, Monarchiam optimam esse. Plutarchus eiusdem ciuilis artis supra modum intelligens, inter opuscula illud habet egregium, cuius inscriptio de Monarchia est. Quo in libro author est Ciuitati, de administrandæ Reipublicæ genere deliberanti, vt non aliam optet statum, quam Monarchiæ. Sic enim decetoit. Si eligendi detur optio, non aliud eligat quam vnius potestatem. Quin idem Plutarchus in Solone, vbi narrasset exortas seditiones Athenis, cum populus imperaret, hæc verba subiunxit: Vna autem superesse ratio videbatur ad salutem & requietem, si res delatæ ad dominatum essent. Sed nemo sit antiquior Homero ex priscis authoribus, à quibus Monarchiæ profecta laus atque approbatio est. Nam apud eum versus legitur ille scriptorum omnium ore celebratissimus. Iliad. 2.

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω
Εἷς βασιλεύς.

Haud bona multorum ditio est, herus vnicus esto
Vnicus & Princeps.

Sed rem aliqui repetunt altius, quibus placuit, à Deo in ipsa mundi molitione inchoatum fuisse Regnum, cum fœminam haud ex luto procreauit, sed ex viri latere, nec multos produxit homines, sed vnum, quem veluti caput, & parentem omnes agnoscerent. Id enim Chrysostomus arbitratur idcirco Deum fecisse, vt Regnum populari dominatu præstantius & sibi gratius esse demonstraret. Id quod etiam significasse videtur, cum omnibus penè rebus indidit naturæ quamdam inductionem ad dominatum vnius. Neque enim solum naturalis quædam in patre familias est Monarchia, verumetiam in singulis animantium generibus rationis & sermonis expertium idem dominatus inspicitur. Natura commenta est Regem, inquit Seneca: quod & ex aliis animalibus licet cognoscere, & ex apibus; quarum Regi amplissimum cubile est, medioque ac tutissimo loco, &c. Lib. 1. de Clem. cap. 1. Et in epist. 9. Naturæ est potioribus deteriora submittere. Mutis quidem gregibus, aut maxima corpora præsunt, aut vehementissima. Non præcedit armenta degener taurus, sed qui magnitudine ac toris cæteros mares vicit. Elephantorum gregem excelsissimus ducit. Inter homines pro summo est optimus. Perstringit idem breuius D. Cyprianus. Rex vnus, inquit, apibus, dux vnus gruibus, & in armentis Rector vnus: & quod adiungit D. Hieronymus, grues vnum sequuntur ordine litterato. Sed permittamus hæc aliis. Rationes potius more philosophorum perquiramus aliquas, ad demonstrandum illustrius id quod exemplis adumbramus.

Prima. Nulla nos via, nec vlla prorsus indicia certius ducent ad intelligendum, inueniendumque quod quærimus, quàm proprietates eius regiminis, ac Politiæ, quæ censeri debeat ab omnibus excellentissima. Si enim regiminis optimi proprietates conueniant omnes in Monarchiam, hæc haud dubie rectio Ciuitatis est optima. At profecto ita res est. Proprietates, inquam, administrationis optimæ casunt omnes in Regnum, vt constabit eunti per singulas. Prima namque proprietas esse dicitur ordo: cum eo sit administratio ac tota Ciuitas melior & perfectior, quo meliori, lucidiorique disponitur ordine. Meliori autem, & luculentiori disponitur ordine Ciuitas vnius regimine temperata, quàm quæ regitur Aristocratia, vel dominatu populari; cum omnis ordo in eo sit positus, vt alij præsint, alii subiiciantur: neque enim apparet ordo inter prorsus æquales, sed inter impares, hoc est eos, quorum alii superiores sint inferiores alii. In Monarchia verò eiusmodi ordo clarissimus est; omnesque in ea ordinem habent aliquem, nec est quisquam, qui alicui non subiiciatur, eo solum excepto, qui præficitur omnibus. Sed in dominatu penes Optimates, plebs ipsa quidem suum obtinet ordinem, quia Magistratus imperio subiicitur, Optimates autem ipsi carent ordine, cum nemini subiiciantur: quod longe verius de statu populari dicetur, vbi, quoniam singuli Ciues eiusdem authoritatis, ac dignitatis sunt, nullus prorsus est ordo.

Secunda proprietas spectari debet à fine qui Politiæ propositus est. Illa quippe melior habenda Ciuitatis est forma, quæ facilius propositum Ciuitati finem assequitur: qui profecto nullus est alius, quam summa pax, & coniunctio Ciuium. Pax autem & coniunctio cernitur in eo, vt idem sentiant, velint, & sequantur omnes. Sed hac mutua consensione, communique voluntate ac studio longe facilius ac melius contingent, si vnius, quàm si multorum imperio, & voluntati pareant: cum fieri vix possit, vt plures, quorum alter ab alterius imperio, & voluntate in agendo non pendeat, idem sentiant, sequantur ac velint. Si enim plures æquali cum potestate multitudinem Ciuium

contineri in officio debeant, vt in Aristocratia fieri cernimus, & eorum vnus aliquid imperet, aliud imperet alius aut alicui non obtemperabitur, aut populus in varias abibit opiniones: ex quibus sequetur illud.

Scinditur incertum studia in contraria vulgus.

Inspicere licet id in Romana Republica tamquam in speculo: cum raræ admodum sub Regibus Ciuium discordiæ fuerint, iis autem depulsis, ita succrescere paulatim dissidia cœperint, vt ad extremum ea libertas, quam tantopere adamarant, bellis ciuilibus interierit; nec vnquam reuiscere pax & tranquillitas publica visa sit, nisi Augusto Principe, qui Rempublicam iterum redegit ad vnius imperium ac potestatem. Sequitur ex hac ipsa coniunctione robur, ac potentia maior, quæ summopere à Ciuitatibus expetitur in eam gratiam vna congregatis, vt potentiores efficiantur. Itaque illa censeri debet administrationis species, & forma præstantior, quæ Rempublicam potentiorem reddit, atque aduersus hostes valentiorem. Id autem ea melius præstat, quæ maiorem præstat ciuium inter se coniunctionem. Coniunctio verò maior ibi esse deprehenditur, vbi ab vno pendent omnes, quàm vbi pendent à multis. Atque id etiam nobilium Rerumpublicarum experimento comprobatum est, Assyriorum, Persarum, Macedonum, siue Græcorum, quæ sub Regum imperio potentissimæ fuerunt ac florentissimæ.

Tertia proprietas optimæ Reipublicæ videtur esse diuturnitas. Neque enim ambigi potest, quin ea sit melior quæ diuturnior, & minus obnoxia mutationibus est. Monarchia verò eiusmodi est, vt stabilior sit, & pauciores vicissitudines habeat, perduretque diutius, quàm Aristocratia, vel populi dominatus. Nam quæ mutantur, & corruunt, vel intestino dissidio, vel externa vi labefactantur. In Regno autem ac Monarchia pauciora, vt diximus, Ciuium dissidia sunt; quos autoritas, ac voluntas vnius coniungit, & conglutinat Principis, & vis externa repugnantiam inuenit, vbi validiores vires sunt, & Reipublicæ robur ob coniunctionem est maximum: Exempla plerique proferunt ad id demonstrandum aptissima ex populis illis, quorum Respublicæ vnius administratæ dominatu diutius floruere, quàm cæteræ. Assyriorum in primis illa Monarchia proponitur, quæ à Nino, ad Sardanapalum vsque peruenit, stetitque per annos vel M. CC. XL. ex Euseb. vel M. CCC C. ex Iustino, vel M. CCCC. ex Diod. Proponitur ipsum Scytharum antiquissimum Regnum ita stabile, vt nullam vmquam nactum vicissitudinem sit, nec vmquam peruersum aut mutatum, vt Iustinus est author. Ipsa quoque Romanorum Ciuitas in medium prodit, quæ sub Cæsaribus, à Iulio ad Augustulum vsque, longè plures extraxit annos, quam sub Consulibus, quorum administratio non plures, quàm quadringentos octoginta numerat annos. Ac ne, toto quidem illo tempore statum plotsus eumdem obtinuit, sed subinde mutauit, cum creatis Consulibus adiecti postmodum Tribuni sint, & exinde Consulibus, Tribunisque subductis, Decemuiri successerint; quibus eiectis, reuocati sint Consules & Tribuni. Maneat ergo Monarchiam Aristocratia, & populari ditione diuturniorem esse, cùm nullam proferre possimus Rempublicam, quæ perstiterit, ac durauerit æque ac Monarchia. Quod si alicuius exemplum proferatur, quæ iam ab exortu ad hæc vsque tempora supra centum ac mille tenuerit annos, nihil inde conficietur, quia eiusmodi administratio non simplex est Aristocratia, sed mista & composita etiam ex Monarchia, quemadmodum ex eius Principe cerni potest, qui suffragiis eligitur præsidetque Reipublicæ.

Demque vt regiminis optimi notas certissimas vnà conferamus omnes, statuendum id postremo loco est, longè facilius esse Ciuitatem, ac Rempublicam ab vno, quàm à multis regi, ac temperari. Est enim facilius bonum hominem vnum inuenire, quàm multos, & populus ipse facilius vni, quàm pluribus obtemperabit. Deinde Principes ac summi Magistratus alterna vice delecti ad tempus, & quidem breue Reipublicæ curam suscipiunt, ac gerunt, adeoque prius sæpè deponunt imperium, quàm publica negotia penitus ac planè cognouerint: Rex autem quoniam in perpetua dominatione versatur, quantumuis ingenio tardus ac rudis, experimento tamen, & vsu vincit acutiores, qui temporarij sint. Quin hi Principes annui Reipublicæ negotia velut aliena intuentur, & tractant, Rex autem veluti propria, & sua. Præterea, vbi sunt plures imperio & dominationi præpositi, ibi æmulatio & ambitio, contentio est: quibus ex causis haud rarò fit, vt alij aliis impedimento sint, efficiantque dedita opera, ac de industria, vt qui imperant, malè improsperéque Rempublicam gerant, quo maior, cum ipsi capessent Rempublicam, pro re bene gesta gloria redundet ad se. Rex verò quoniam nemo est, cum quo de gloria, ac dignitate contendat, ambitionem, æmulationemque procul habet, nec obicem alicui ponit, aut repagulum ad rem bene ac feliciter administrandam, cum eius intersit, rectène an malè res singulæ temperentur. Denique: sicut in magnis familiis, amplisque domibus, vbi pluribus vnum idemque ministerium demandatur, negliguntur fiunt & tractantur omnia quæ ad ipsum officium pertinent; ita vbi multi sunt Principes æquales, quibus eadem est permissa Respublica, cura solet esse remissior & segnior, dum alius à se negotium abijcit, atque ad commune, ac publicum opus, alterius auxilium opperitur, ac manus. Atque ita Monarchiam ipsam per se omnium Reipublicæ formarum esse præstantissimam demonstrauimus. Sequitur, vt videamus, an ex euentu

sit Aristocratia melior, quàm Monarchia. Sit ergo

Positio secunda. Quoniam neque viuitur inter perfectos, vt loquitur Cicero & ille vir optimus, iustissimus, probatissimus, & quemadmodum eum expingit Aristoteles, diuinus inter homines, ad vnius dominatum admouendus, inueniri vix potest, aut ne potest quidem, Reipublicæ forma quædam ex tribus composita, & temperata generibus, melior & vtilior quam simplex Monarchia videtur esse. Quæ sane administratio id quidem postulat, vt summus aliquis in Republica sit Princeps, cui subsint, & subiiciantur omnes, sed præsides tamen Ciuitatum, aut Prouinciarum etiam postulat, non auctoritate solum vicaria, sed propria & longe maiori potestate pollentes. Non enim hi sunt annui quidam Magistratus regendæ ad tempus rei, vel iuri dicundo præpositi, sed verè propriéque Principes ac Domini, Regi tamen maiorique subseruientes, ac parentes Principi, cuius nutum ac voluntatem obseruant. Fit igitur hinc, vt & ipsi Ciuitatem aut Prouinciam suo permissam imperio, non vt alienam procurent, sed tueantur vt propriam, & respubl. illa probe composita, summum ex Monarchia Principem habeat, ex Aristocratia minores illos, qui Optimatibus officio ac potestate simillimi sunt. Huc accedit, quod populus etiam particeps esse potest eiusdem publicæ potestatis, si Princeps eiusmodi sit, qui non hæreditario iure imperium adeat, sed populi suffragiis eligatur. Coagmentatur enim tum ea Respublica etiam ex populi Timocratia, & quiddam habet simile corporibus illis à natura compositis, in quibus si minus elementa sunt ipsa, quorum permistione coalescunt, elementorum certè virtutes superesse dicuntur. Hæc, inquam, Respublica, & huiusmodi Ciuitas, si constitueretur, esset haud dubie omnium optima, & populis vtilior, gratiorque, quàm cæteræ. Atque omnium quidem censenda esset optima; quia Monarchiam contineret, quæ vt demonstrauimus, est per se optima, & ex Aristocratia præterea rectoque populi dominatu quicquid ipsis inest boni, decerperet. Gratior autem futura populis esset; quia cuncti genus illud Reipublicæ maximè diligunt, cuius omnes compotes, ac participes esse queunt. Est enim suus singulis in publica potestate locus; cum non modo maiores & primarii viri, sed minores quoque Rempubl. attingant, & populus ipse suo etiam suffragio principes eligat. De vtilitate verò nihil est quod multa dicantur; cum exploratissimum sit, vnum hominem haud posse prouincias omnes, ciuitatesque per se moderari, & esse magis ex vsu regendas permittere iis, qui tamquam optimates ius, ac ditionem in eas habeant, quàm iis, qui administri solum temporarii, vel annui Iudices sint.

Haud scio, an è Rebuspublicis tam multis, ac variis vlla sit, quæ maiores admirationes, & clamores apud omnes habuerit, quàm Romana. Huic autem Polybius in libro sexto mistum genus attribuit Lacedæmonio simile. Habuit enim in Dictatoribus aliquid ex Regno, in Consulibus ex Aristocratia, in Tribunis, ac plebe ex Timocratia, & vero populi dominatu. Quæ tametsi non demonstrant, eam Rempublicam appellari potuisse Regnum, ex Aristocratia & Timocratia compositum, ostendunt tamen Aristocratiam, aut Timocratiam fuisse Regno aliqua parte ac ratione permistam, nec in vno solum genere perstitisse.

His positis, ea quæ sunt initio proposita veluti repugnantia, miro sane modo inter se conciliantur. Quod enim in Aristocratiæ commendationem affertur; plus oculos videre quàm oculum, ac manus plus posse quàm manum, & multorum consilia meliora esse quam vnum, cæteraque ex eo genere plura, nihil contra nos vincunt, qui Aristocratiam ad Monarchiam accedentem adprobauimus, ac propter eorum penuriam, qui cunctis absoluti virtutibus sint, quæ principem ornant, atque instruere deberent, anteponendum omnibus, & ipsi quoque Monarchiæ, quæ simpliciter alioqui est optima, præferendam existimauimus. Si enim inueniatur eiusmodi Princeps, qui sic præstet cæteris, vt Heroica, & prope diuina ornatus virtute videatur, Monarchia simplex anteferenda est omnibus. Tunc enim oculus plus videbit, quàm oculi, quia oculus ille tam perfecti, ac prope diuini Principis, erit acutior in videndo, quàm plures oculi, eiusdemque manus erit valentior, potentiorque quam plures manus; cum vim & virtutem habeat longe maiorem, quàm plures. Itaque

Postrema esse Positio debet; simplicem Monarchiam, si hoc auferas hominis imperfectum ac debile, cuius causa permisceri oportere Monarchiæ Aristocratiam putamus, esse simpliciter anteferendam omnibus Reipubl. formis, atque omnium optimam esse. Quæ causa est, cur authores plerique absolutè pronuncient, esse præstantissimam, & cæteris antecellere: nullam enim eius circumstantiæ ab imperfectis hominibus existentis habent rationem, sed id solum intuentur, quod Monarchiæ simplici per se conuenit. Conuenit autem illi per se, vt sit optima. Quod intelligere planissimè possumus ex dominatione diuina, quæ Monarchia simplex atque absolutissima est. Id enim omnino demonstrat, eam esse simpliciter optimam, cum ea quæ Deo congruunt, optima sint.

QVÆSTIO III. IN CAP. X. LIBRI VIII.

An vniuersi terrarum orbis expediat vnum tantummodo Regem ac Principem esse.

Commodùm hæc quæstio superiorem excipit, cum ex ea id consequens esse videatur, vt inuestigemus etiam, an ea Monarchia, & dominatus vnius, siue simplex, siue compositus, ac mistus, quem inter Reipublicæ formas optimum diximus, tam amplus, ac tam latè patens esse possit, vt totum terrarum orbem complectatur. Dubium enim hoc iure sit, expediatne mortalibus vniuersis esse sub vno eodemque Rege summo ac maximo qui minores habeat in potestate Principes. Nihil sanè super hac re ab Aristotele quod ego viderim, disputatum de industria, vel decretum est; sed dissentur ac decernitur à Platone in Ciuili de Regno: vbi scribit, non solum optimam esse Monarchiam, sed etiam totius humani generis imperium in vnum tantum esse conferendum, vt humana diuinæ gubernationi quam simillima sit. Huiusmodi autem imperium petitile futurum hominibus, ac maxime conducibile ex doctrina Platonis ostenditur, hoc pene modo. Si tres orbis terrarum partes tribus dominis partitè distribuantur, tenendaque, ac Regio iure possidenda tradatur vnicuique sua, facile fiet, vt vel duo vni, vel duobus vnus inferat bellum, aut aliqua de re, ciuili contentione disceptare cogantur. Tunc autem vel ad vnum è tribus erit litis iudicium deferendum, vel ad quartum tribus superiorem, cuius omnino standum sententiæ sit. Id profectò quacumque demum ratione fiat, ostendit, aliquem oportere summum in eos habere imperium, ac potestatem, siue vnum è tribus ad quem deferetur ius decernendi, siue alium quartum qui cognoscat iudicetque de tribus. Vnum igitur expedit Regem omnium, iudicemque communem esse, metuendum & colendum omnibus. Deinde. Si totum orbem terrarum vnus tantum vniuersa ditione tenuerit, is profectò non habebit cui quicquam possit inuidere, nec alienum regnum, aut affectabit vmquam animo, aut armis illatis inuadet. Hæc enim duo; cupiditas & inuidentia solent esse violentiæ cuiuslibet, & iniuriæ semina, è quibus bella & è bellis furta ac rapinæ nascuntur. Præterea. Cum sua vnicuique carissima sint, diliget æque omnes veluti suos, gentesque, ac nationes singulas tamquam suas ipsius familias tuebitur, ac fouebit; pacem, bonorum omnium copiam, vitæ tranquillitatem optabit. Ipsi verò populi quantumuis multiplices, ac varij summa cum iustitia inter se viuent, nec vllus alteri contumeliam aut iniuriam inferet; cum iniuriosis, & scelestis sub eiusmodi Principe, qui possideat omnia, nullus patere possit, ad effugium locus. Denique idem populi nullis erunt Tyrannorum, aut potentiorum, aut plebis insanientis expositi furoribus, sed ab vno Rege tamquam à bono, iustoque pastore ad bonum commune ducentur omnes, & tamquam vectores vnius prudentia Gubernatoris in ipso felicitatis humanæ portu constituentur. Aureum enim Saturni sæculum veluti postliminiò rediens futurum hoc esset. Hæc in summa Platonis est dissertatio, quæ pluribus etiam vel explicari, vel amplificari rationibus ita potest.

Prima. Illa ratio regiminis vniuerso mortalium generi magis expediens est, cuius beneficio ac vi facilius improbi coërcentur, & boni melius inter improbos viuere exigunt, inter quos demum viuere necesse est, cum in Ciuitatibus probi ab improbis omnino segregari non possint. Huiusmodi, inquam, ratio regiminis maxime vtilis esset hominum generi vniuerso: quia omnis dominatio instituta est ad vlciscendos improbos, & tuendos bonos, seruandosque ab iniquorum iniuriis innocentes. Sed regimen ac dominatus vnius in toto terrarum orbe esset eiusmodi, vt eius potentia, & vi coerceri facilius improbi possent, & probi homines innocentesque defendi. Qui enim in tanto principatu regnaret solus, valentior esset ad coercendos criminosos, atque ad propulsandam iniuriam ab immerentibus. Igitur eiusmodi ratio regiminis esset humano generi maximè conducibilis.

Secunda ratio. Idem esse iudicium de regno generali debet, ac de priuato & peculiari. Sed dominatus vnius in Regno peculiari perutilis hominibus est, & cæteris rectæ dominationis generibus anteponendus, vt in superiori quæstione monstrauimus.

Tertia. Illud publicæ rectionis genus hominibus omnibus est maximè congruens, quo facilius fit, vt iurgia populi, litesque tollantur, concordia verò & pax publica melius componantur, feruenturque diutius; sed illo communi Regno tollerentur contentiones, & dissidia facilius, faciliùsque concordia pararetur, ac diutius perduraret: quia vbi solus est in imperio dominus, facilius, meliusque dissensiones exterminar, quàm vbi multi sunt principes quorum voluntates in contraria studia distrahuntur.

Quarta. Illud ex mortalium omnium vsu potissimum est imperium, in quo tam infimi, quam medij, & summi ipsique etiam Proceres afficiuntur pœna, si delinquant. Sed huiusmodi sane terrarum omnium imperium esset. Is enim qui solus imperaret, nullos haberet suæ dominationi subiectos, quos ob potentiæ magnitudinem extimesceret.

Quinta. Inter tam multas Romanæ Reipublicæ vicissitudines, atque inter omnia terrarum imperia, nullum fuit vnquam felicius habitum quam vbi solus, inductis Triumviris, imperauit Augustus.

Is autem imperauit vnus orbi terrarum, nec vllos habuit populos, gentesque tam abditas, quæ Romani Principis imperata non facerent. Denique Regnum illud existimari debet humano generi potius expedire, quod videtur esse similius imperio Dei. Nullum autem excogitari similius potest, quam quod vniuersum esset, totumque, quantus quantus est, comprehenderet orbem terrarum.

Alij verò contra disserunt in hunc modum. Ille non potest vniuerso mortalium generi præesse, qui mortalium omnium curam gerere non potest idoneam, & eam, quæ tam vasto satis imperio sit. Ille namque iure appellandus præses omnium non est, qui curam omnium quibus præest gerere nequit. Sed qui terrarum Orbis vniuersi regnum obtineret, omnium suscipere curam hominum gubernationemque non posset. Neque enim vnius cura & cogitatio ad tam magnam variamque rerum comprehensionem est satis; cum summè discrepantes inter se moribus, institutisque, ac religione populi sint, qui tam amplo subessent imperio. Non igitur ij, qui tam inæquales sunt, esse magis sub eodem imperio possent, quàm animantia diuersi generis, variæque proceritatis, & magnitudinis idem iugum trahere. Probat hæc experimento, & exemplo Romanorum: quorum imperium vbi plus nimio creuit, atque ad enormem prope magnitudinem est productum, mole subsidit & corruit sua, dissoluta gentium populorumque tam multorum compage, qui vno vinculo teneri non poterant. Et tamen ea dominatio non tanta fuit, vt nationes, & regna colligasset omnia; cum tam multa superessent, quæ Romano Principi non obtemperarent, sed sub legibus viuerent & Regibus suis. Hæc, inquam, ratio mouet istorum animos ad putandum, humano generi conducibilem non esse Monarchiam orbis terrarum, nec fieri posse vt moderetur vnus omnia.

Sed congruenter iis, quæ in superiori quæstione sunt posita, videtur hoc modo disserendum. Si eiusmodi vir inueniatur vnquam, quem sibi finxit Aristoteles sapientia, prudentia, cæteris virtutibus summis & Heroicis instructum, corporis etiam, & fortunæ bonis ita præstantem, atque antecellentem aliis, qui regendis populis idonei iudicantur, vt diuinus propemodum inter homines habendus sit, si talis, inquam, inueniatur aliquando vir, existimandus videtur is esse, qui possit terrarum orbis imperium moderari: idque humano generi futurum quoque videtur expediens. Fieri enim posse, vt talis, tantusque vir etiam vnus, & solus, dominatione, ac potestate Regia temperet vniuersa, demonstrant magnarum Rerumpublicarum, ac Regum exempla, qui etant eiusmodi, vt soli Prouinciarum gentium, Regnorum multitudinem ita magnam ac variam imperio regerent, vt orbis terræ Domini dicerentur, ideo, quod possessione pene tenerent omnia, quæ ad ea vsque tempora cognita mortalibus essent. Ne longius ad Assyrios, Medos, Macedones, aut Græcos abieris. Præsto rursus est Romanorum imperium, & ipsa Roma:

--Exiguis quæ finibus orta tetendit
In geminos axes, paruâque à sede profecta,
Dispersit cum Sole manus.
Armorum, legumque parens, quæ fundit in omnes
Imperium, primique dedit cunabula iuris.

Et illa sunt in manibus elogia peruagata, quibus appellantur Romani rerum domini, & Roma mundi caput, nationum ac Regum arx, & quod canit Martialis.

Terrarum Dea, gentiumque Roma.

Explicatius totam amplitudinem imperij complexus est illo Disticho nobili Petronius Arbiter.

Orbem terrarum victor Romanus habebat,
Quà mare, quà terra, quà sidus currit vtrumque.

Ac ne veritati officiat hyperbole, declarari res veluti scholio potest ex Dionysij Halicarn. verbis. Romana vrbs, inquit, imperat toti terræ quà quidem inaccessa non sit, atque ab hominibus habitatur: sed & toti mari imperat, non solum huic intra columnas Herculeas, sed ipsi Oceano quacumque nauigabilis est, primaque, & sola ab omni æui memoria sibi terminos fecit Orientem & Occasum. Hæc Dionys. Tantum igitur, ac tam magnum Imperium rexit vnus, non per Duces solum, Magistratusque definiti temporis, sed per Reges etiam perpetuos, quos vt in Augusto Sueton. ait, haud aliter, quàm partes membraque imperii Romani Principes habuerunt. Hos creabant imposito diademate, atque insignibus exornabant, vectigales ac tributarios faciebant, mouebant, reducebant, quacumque vellent, cum exercitibus adhibebant. Hinc ergo ratiocinari sic libet. Cum tam vastæ magnitudinis dominatum vnus, ac subinde alter, alterve magna quidem fortasse, sed tamen haud singulari præditus sapientiâ rexerit vir, poterit absque dubio alius, aliusque maiori munitus prudentia temperare longè maius Imperium, maiorique adhuc accedente sapientia, moderari amplius, adeoque ipsum etiam orbem terrarum. Hoc autem imperium fore mortalibus vtilius, idem ostendit Romanæ ditionis exemplum, quæ sub Augusto Principe, cum amplissimum fuit, altissima pace potita est: idque vincunt rationes illæ, huius initio quæstionis esposita: quibus adhuc aliam potissimam addas à religione petitam, huiusmodi; quod si vere dictum à Leone Sanctissimo Pontifice sit ad Christi Seruatoris promulgandam, propagandamque doctrinam pluriimum attulisse momenti Romanum Imperium, verius id dici de eo posset, quod Romano longe maius, & amplius esset, hoc est aptius ad impartiendum omnibus id, quod imbutum religione caput, facile per omnia membra diffunderet.

Videtur tamen vnum esse, quod contra tantam Imperii magnitudinem possit opponi. Ita quippe res tum natura, tum arte comparantur, & fiunt, vt certum habere modum, ac mensuram debeant omnes: quod plurimis demonstrat exemplis Aristoteles in libro 7. Polit. cap. 4. vbi iustam definit magnitudinem vrbibus, vt regi facile queant. Porro est & Ciuitatibus, inquit, aliquis magnitudinis modus, quemadmodum & aliarum omnium rerum, animantium, plantarum & instrumentorum. Etenim vnum quodque horum neque nimis paruum, neque magnitudine nimium vim suam, & potestatem habebit; sed nunc quidem planè natura orbatum erit, nunc verò male affectum. Verbi gratia: nauis palmi quidem vnius prorsus nauis non erit, vt neque duorum stadiorum, &c. Id, inquam, videtur opponi posse velut impedimentum ab ipsa magnitudine subnascens, quo fiat, vt in tanta vastitate regni membra moueri non queant ad nutum Capitis. Sed quicquid hoc est difficultatis euertitur eodem exemplo Romanorum Principum: quorum Imperium quamuis è maximè distractis, remotissimisque compositum Regnis, quacumque vellet membra omnia conuertebat. Habuit enim in statiuis ad limites semper legiones armatas, quas mouerent & circumducerent numero quinque, ac viginti. in Hispania tres, in Gallia ad Rhenum octo, in Africa duas, in Ægypto duas, in Syria ad Euphratem quatuor, in Mœsia ad Danubium duas, in Pannonia item ad Danubium duas, in Dalmatia etiam duas. Habuit in mari, atque in fluminibus instructas classes, quæ seruarent fines, quæ partes & membra regni dissitas vnà committerent, quæ se verterent quacumque res vellet, & postularet necessitas. Harum autem Classium munus fuisse præcipuum coniungere partes imperij distractas cognoscere licet ex iis, quæ Vegetius in libro 4. scribit nominatim de duabus, Misenati & Rauennati. Apud Misenum, & Rauennam, inquit, singulæ legiones cum classibus stabant, ne longius à tutela vrbis abscederent, & cum ratio postulasset, sine mora, sine circuitu ad omnes mundi partes peruenirent. Nam Misenatium Classis, Galliam, Hispanias, Mauritaniam, Africam, Ægyptum, Sardiniam, atque Siciliam habebat in proximo Classis autem Rauennatium Epiron, Macedoniam, Achaiam, Propontidem, Pontum, Orientem, Cretam, Cyprum petere directa nauigatione consueuerat. Hunc ille docet vsum fuisse duarum Classium continenter in mari supero, & infero paratarum, eundemque fuisse reliquarum licet ex illo coniicere. Fuerunt enim aliæ duæ; altera quidem in Foroiuliensi portu Galliæ Narbonensis, altera in Ponto, hoc est in ipso fonte, & capite Mediterranei maris supra Bizantium: & aliæ præterea in fluminibus etiam duæ. Quarum vna fuit in Rheno, qui propterea dicitur à Plinio armatis nauibus totus instructus: inde namque in Oceanum, Britanniam versus commeari poterat, & proxima Germania in potestate haberi: ideoque nunc Britannica, nunc Germanica illa Classis à Scriptoribus appellatur. Altera fuit in ipso Danubio: cuius naues lusoriæ dicuntur à Vegetio; quibus, inquit, in Danubio quotidianis vtuntur excubiis. Quin tertia fortassis in Euphrate fuit aduersus Parthos, vt videtur ex Ammiano colligi posse. Hæc ergo terra marique tanta, ac tam magna munitio ita colligauit Imperium, vt non tam Imperium videretur esse, quàm vrbs, vt illud contemplatus est Aristides. Cum enim Romanorum ditionem omnem, regnumque describit, imaginem sibi proponit vrbis magnæ: cuius fossæ flumina essent instructa Classibus; propugnacula & turres militaria in finibus castra; ipsa mœnia non è latere vllo, vel lapide, sed ex ære, ac ferro tot prætendentium legionum effecta.

Cum ergo fieri potuerit, vt tantum Imperium tot regnis, ac tam remotis, quasi vastis corporis partibus membrisque compositum ingenio, ac solertia temperatum optimè sit, poterit haud dubiè temperari etiam maius, si præstantius inueniatur ingenium, & solertia maior.

CAPVT XI. LIB. VIII.

DE VARIIS AMICITIIS PRO VARIETATE Politiarum, & Societatum in Oeconomica.

SVMMA.

Amicitias ex diuisione Politiarum & partium Oeconomicæ existere, Regiam, Aristocraticam, popularem, paternam, fraternam, coniugalem.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES DVAS.

1. *Ex Politiæ generibus adprobatis, ac rectis, totidem amicitiæ nascuntur adprobatæ, rectæque.*
2. *Ex corruptæ, prauæque Politiæ formis existunt amicitiæ totidem vitiosæ, nec rectæ.*

PARS I. CAP. XI. LIB. VIII.

Καθ' ἑκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν, φιλία φαίνεται, ἐφ' ὅσον καὶ τὸ δίκαιον. βασιλεῖ μὲν πρὸς τοὺς βασιλευομένους ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας· εὖ γὰρ ποιεῖ τοὺς βασιλευομένους, εἴπερ ἀγαθὸς ὢν ἐπιμελεῖται αὐτῶν, ἵν' εὖ πράττωσιν, ὥσπερ νομεὺς προβάτων. ὅθεν καὶ Ὅμηρος τὸν Ἀγαμέμνονα, ποιμένα λαῶν εἶπε. τοιαύτη δὲ καὶ ἡ πατρική. διαφέρει δὲ τῷ μεγέθει τῶν εὐεργετημάτων. αἴτιος γὰρ τοῦ εἶναι δοκοῦντος μεγίστου ἐστὶ, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας. καὶ τοῖς προγόνοις καὶ ταῦτα ἀπονέμεται· φύσει τε γὰρ ἀρχικὸν, πατὴρ υἱῶν, καὶ πρόγονοι ἐκγόνων, καὶ βασιλεὺς βασιλευομένων. ἐν ὑπεροχῇ δὲ αἱ φιλίαι αὗται. διὸ καὶ τιμῶνται οἱ γονεῖς· καὶ τὸ δίκαιον δὴ ἐν τούτοις, οὐ τὸ αὐτὸ, ἀλλὰ τὸ κατ' ἀξίαν· οὕτω γὰρ δεῖ καὶ ἡ φιλία. καὶ ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἡ αὐτὴ φιλία· καὶ ἐν Ἀριστοκρατίᾳ· κατ' ἀρετὴν γὰρ καὶ τῷ ἀμείνονι πλέον ἀγαθὸν,

Secundùm vnamquamque Politiarum amicitia esse cernitur æque, ac iustum: Regi quidem erga eos qui regnantur in excellentia beneficij. Bene enim facit iis, qui Regno subsunt, quandoquidem bonus cum sit, eorum satagit, vt feliciter agant, sicut pastor ouium. Quare etiam Homerus Agamemnonem pastorem populorum appellauit. Talis autem etiam paterna est. Differt tamen magnitudine beneficiorum. Causa enim est, vt simus; quod putatur maximum esse, & educationis & institutionis: & maioribus hæc eadem attribuuntur. Natura namque Princeps est pater filiorum, & maiores nepotum, & Rex eorum, qui regnantur. In excellentia autem amicitiæ hæ sunt. Propterea honorantur genitores: ac iustum inter hos non idem est, sed pro dignitate: sic enim se habet & amicitia. Et viri erga vxorem eadem amicitia est, ac ea quæ est in Aristocratia. Secundùm virtutem enim, & præstabiliori plus boni,

καὶ τὸ ἁρμόζον ἑκάστῳ, οὕτω γὰρ καὶ τὸ δίκαιον· ἡ δὲ τῶν ἀδελφῶν τῇ ἑταιρικῇ ἔοικεν. ἴσοι γὰρ, καὶ ἡλικιῶται· οἱ τοιοῦτοι δ' ὁμομαθεῖς, καὶ ὁμοήθεις, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· ἔοικε δὴ ταύτῃ καὶ ἡ κατὰ τὴν τιμοκρατικὴν· ἴσοι γὰρ οἱ πολῖται βούλονται καὶ ἐπιεικεῖς εἶναι, ἐν μέρει δὴ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐξ ἴσου. οὕτω δὴ καὶ ἡ φιλία.

& quod est congruens vnicuique tribuitur: ita verò etiam iustum. Illa autem, quæ fratrum est, sodalitiæ similis est. Pares enim sunt, & æquales ætate. Tales autem vnius disciplinæ, & vnius moris plerumque sunt. Similis verò huic est ea, quæ secundùm Timocratiam est: æquales enim ciues volunt, ac boni esse, & per partes imperare ex æquo. Ita quoque & amicitia.

EXPLANATIO.



IDcirco in superiori Capite genera societatum, in primisque politicarum, tum rectarum, tum improbarum, ad quas aliæ referuntur omnes, exposuit, quòd enumerare vellet amicitias, quæ cernerentur in singulis. Id igitur in Capite quod est in manibus, & in consequenti persequitur: atque in hoc quidem amicitias explicat veluti publicas, hoc est eas, quæ spectantur in Politicis societatibus, totidemque prorsus, quot formæ Politiarum sunt; in proximo autem eas, quæ domesticæ, priuatæque dici possunt, quia nascuntur in Oeconomica, totque numerantur, quot eiusdem Oeconomicæ sunt partes & species. Quamquam enim aliquas etiam ad Oeconomicam pertinentes cum Politicis, hic etiam interponit, leuiter tamen eas, cursimque perstringit. Quemadmodum ergo duplex est Politiarum series, altera rectarum, prauarum & vitiosarum altera, sic etiam amicitiarum ordines facit duos; vnum earum, quæ in probis, ac rectis, alterum earum, quæ in prauis improbisque Reipublicæ formis esse perspiciuntur. Et quoniam supra, multis iam docuerat locis, amicitiam æquè patere, ac ius, siue iustum, & per eosdem amicitiam, ac iustitiam gradus incedere, ex hoc fonte ad differendum de rectis amicitiis exordium ducens, ait, ex singulis Politiis suam existere amicitiam inter eos, qui eiusdem Politiæ, siue Reipublicæ sunt, sicut inter eosdem sua iustitia intercedit. Debent enim sibi mutuò inter se Ciues vnius Politiæ aliquid ex iustitia, quod non sibi debent alij alterius Politiæ, quæ legibus aliis regitur. Oritur enim ex variis legibus debitio iustitiæ varia. Aggreditur autem exponere de his ab optima Politia, quæ Regnum est, seu Monarchia; docetque primum, inter Regem & Ciues, eosque, qui Regis imperio subsunt, amicitiam eo modo, eaque mensura intercedere, qua inter eosdem intercedit iustitia. Iustitia verò inter eos est, non secundùm Arithmeticam, sed secundùm Geometricam æqualitatem; cum tam impares inter se sint. Itaque secundùm eamdem prorsus æqualitatem amicitia inter ipsos existet: Æqualitas autem eiusmodi, quia rationis, ac proportionis est, non respuit omnem funditus inæqualitatem. Igitur amicitia, quæ inter eos est, erit illa, quam Aristoteles amicitiam excellentiæ nominauit, quia est inter inæquales; quorum videlicet alter excellentior est. Quapropter id primo constituit, in optima Republica, siue in Regno esse amicitiam quidem, sed eam, quæ possit inter inæquales esse; cuiusmodi est, quæ dicitur excellentiæ, in qua necesse est alterum excellere, non conditione solum, sed ipsis etiam affectibus amicitiæ. Ex quibus illum potissimum profert, qui positus in beneficientia est, cùm id maximè proprium amicitiæ sit, bene amico velle, ac benefacere. Ait ergo, spectari præcipuè hanc excellentiam amicitiæ in beneficentia Principis erga suos, quos impendio tuetur, fouet, ac pascit: vt propterea sapienter Homerus Agamemnonem, quem dicere debuerat Regem, pastorem appellare maluerit. Rex enim, si bonus est, inquit, non sua ipsius, sed populi commoda procurat, sicut pastor, non tam sibi, quam ouibus prospicit.

Huic amicitiæ Regiæ similem ait esse paternam, siue patris amicitiam erga filios, quæ est etiam inter inæquales. Quemadmodum enim excellentia Regis è duabus quasi notis inspicitur, hoc est, ex honore, quem illi Ciues exhibent tanquam excel-

lentiori, & ex beneficiis, quæ Rex impendit ciuibus, quæque Ciues à Rege tamquam ab excellentiore percipiunt; sic excellentia patris in eo cernitur, quòd à liberis obseruatur, ac colitur, & eosdem ipse beneficiis afficit, vt præstantior, ac superior. In qua tamen præstandi beneficij nota, ipsi quoque Regi vult patrem antecellere; cum Reges, tutela dumtaxat, & custodia præstare videantur suis; parentes autem etiam in eo, quod nobis dederunt, vt simus, (beneficiorum enim omnium hoc est maximum) quodque præterea nos alimentis educauerint, & instituerint disciplina. Quam institutionem ita debere parentes liberis voluerunt Athenienses, vt decreuerint, filios illos, qui nulla fuissent arte à parentibus instituti, adigendos ad eosdem alendos parentes non esse. Hæc tria, quæ à parentibus accipimus, non à Regibus, etiam commemorat infra in Cap. 12. vbi parentes non iam amplius Regibus comparat, sed similes facit Diis. Admonet autem, id quod de patre dicit, ac de filio, dicendum etiam, atque accipiendum esse de auis, atque nepotibus; cum horum omnium ratio pene sit eadem. Duo sunt ergo, quæ confirmat hîc Aristoteles, quorum primum est, paternam amicitiam similem esse Regiæ; similitudinem autem duplicem esse; alteram quidem, quod vtraque amicitia sit excellentiæ: sicut enim Rex colitur à suis, quia excellentior est, ita pater obseruatur à liberis, quia ipsis natura præstantior est, ac superior, atque, vt idem Aristoteles ait, quia natura est filiorum princeps· φύσει γὰρ ἀρχικὸν, &c. Alteram similitudinis rationem ponit in eo, quòd iustum, siue ius intercedens inter vtrosque eodem planè modo se habeat. Quippe inter Regem, & Ciues, inter patrem, ac liberos ita ius est, vt Regem erga Ciues haud oporteat idem præstare, quod Ciues, erga Regem præstare necesse est, nec patrem eum exhibere cultum filiis, quem oporteat filios exhibere ac reddere patri. Attenditur enim in his meritum, ac dignitas, hoc est æqualitas illa proportionis, quæ ius Geometricum dimetitur; secundùm quam in iustitiæ formam, ipsa etiam amicitia eos, quos debet diligere, diligit pro merito ac dignitate.

Et viri erga vxorem, &c.] Etiam in Aristocratia suum esse amicitiæ genus ostendit, quo Ciues illi qui reguntur Optimatum imperio vinciuntur inter se. Rationem verò vinciendi, causamque coniunctionis in Aristocratia non beneficentiam esse ait, siue beneficium, quo redditur alter excellentior, vt in Monarchia, sed virtutem, quam solùm intuentur inter regendam Rempublicam Optimates, suum vnicuique tribuentes pro dignitate meritoque virtutis: ex quo sanè oritur æqualitas, & ex æqualitate amicitia, quæ Ciues inter se, & cum Principibus suis vnà coniungit. Nullo prorsus alio hanc amicitiam illustrat exemplo, quàm eius communionis, quæ inter virum & coniugem est. Hanc enim Aristocraticæ similem esse vult, hoc est à virtute manantem, si modo probi coniuges sint, vt infra docet in extremo cap. 12. Quippe inter improbos haud alia, quàm sceleris potest esse communio: quæ profectò verè ac propriè amicitia non est. Videtur hîc Aristoteles virum & coniugem pari potestate præditos facere in domo regenda, cum in Aristocratica amicitia nulla esse videatur alterius excellentia, quæ vincat alterum sed num id sibi voluerit paulo post explicabimus, & infra fortasse differemus in Quæstionibus.

Illa vero quæ fratrum, &c.] Ex amicitiis politicis hæc est tertia, quæ Timocratica dici potest, quia cernitur in Timocratia. Populi dominatus hic est rectus, ac probus, cui contraria est Democratia, vt explicauimus supra, in quo dominatu recto communionem quoque, atque amicitiam esse laudabilem oportet inter eos populares, qui hoc Reipublicæ vinculo copulantur. Huic similem amicitiam esse fraternam ostendit & socialem, in qua summa æqualitas est; excellentia quæ superet alterum, nulla, sicut in ipsa Timocratia fit; vbi omnes, inquit, imperant per partes, siue per vices, & quidem ex æquo. ἐν μέρει δὲ ἄρχειν, καὶ ἐξ ἴσου. Quibus verbis significat, in hoc Politiæ genere neminem altero superiorem dominatione, ac potestate esse; cum omnes per vices eiusdem imperij potestatisque publicæ participes sint. Itaque rectè, ac prorsus accommodate huic ciuium coniunctioni politicæ similem facit amicitiam, quæ inter fratres, aut socios est. Sunt enim hi moribus & studiis, ac plerumque etiam ætate pares: nec quicquam est inter eos, qui potestate, vel imperio antistet cæteris: ideoque hæc amicitia non est excellentiæ, sicuti superiores duæ, Monarchica & Aristocratica, sed habet omnem æqualitatem; cum sit prorsus inter æquales. Quæ namque inter virum & vxorem est, inter impares est; cum vir sit vxore præstantior, & domus, quæ regitur, dominus; nec ob aliam causam dicantur coniuges iis similes, qui Optima-

tibus

tibus obtemperant, nisi quia virtutis causa se colunt ac diligunt, sicut ij, qui sub Optimatum imperio continentur omnia referunt, ad virtutem cui Magistratus & Reipublicæ munera demandantur.

PARS SECVNDA CAP. XI.

LIB. VIII.

ΕΝ δὲ ταῖς παρεκβάσεσιν, ὥσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἐπὶ μικρόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ φιλία ἐστὶ καὶ ἥκιστα ἐν τῇ χειρίστῃ. ἐν Τυραννίδι γὰρ οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας· ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἄρχοντι, καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία· οὐδὲ γὰρ δίκαιον. ἀλλ' οἷον τεχνίτῃ πρὸς ὄργανον, καὶ ψυχῇ πρὸς σῶμα· καὶ δεσπότῃ πρὸς δοῦλον· ὠφελεῖται μὲν γὰρ ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων. φιλία δ' οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα, οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον, ἢ βοῦν· οὐδὲ πρὸς δοῦλον, ᾗ δοῦλος· οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ δοῦλος, ἔμψυχον ὄργανον. τὸ δ' ὄργανον, ἄψυχος δοῦλος. ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν. ᾗ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ, πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης, καὶ φιλίας δὴ καθ' ὅσον ἄνθρωπος. ἐπὶ μικρὸν δὴ καὶ ἐν ταῖς Τυραννίσιν αἱ φιλίαι, καὶ τὸ δίκαιον. ἐν δὲ ταῖς Δημοκρατίαις ἐπὶ πλεῖον· πολλὰ γὰρ τὰ κοινὰ ἴσοις οὖσιν.

IN declinationibus autem sicut & iustum est perexiguum, ita & amicitia est, miniméque in pessima. In Tyrannide namque nihil, aut parum amicitiæ est. In iis enim, in quibus nihil est commune Principi, & ei qui sub Principatu est, neque amicitia est. Nam neque iustum. Sed fit velut artifici erga instrumentum, & animo erga corpus, & hero erga seruum. Iuuantur enim hæc ab ijs, qui ipsis vtuntur. Amicitia verò nec est erga inanima, neque iustum. Sed neque erga equum, aut bouem: neque erga seruum, qua parte seruus est. Nihil enim commune est. Etenim seruus animatum est instrumentum; instrumentum autem inanimatus seruus. Qua parte igitur est seruus, non est amicitia erga ipsum, sed quà est homo. Videtur namque quiddam esse iustum vnicuique homini erga vnumquemque, qui possit communicare secum legem & pactum; adeoque etiam amicitiam quatenus est homo. Perparum igitur in Tyrannidibus amicitiæ, iustumque sunt: In Democratiis autem longè plurimum. Multa enim communia inter eos intercedunt, cum pares sint.

EXPLANATIO.



DE rectis Relpublicæ formis est dictum satis, deque amicitiis ex earum singulis existentibus etiam rectis ac probis. Pergit nunc de prauis & corruptis, deque amicitiis earum etiam prauis explicare. Sicut enim ex rectarum Politiarum generibus pro illarum perfectione, amicitiæ nascuntur bonæ, aliæque aliis meliores, ita ex his deprauatis, atque corruptis oriuntur degeneres pro deflexione quam habent ipsæ Politiæ à iustitia, & honestate magis aut minus improbæ. Statuit ergo primum vniuersè, in quolibet genere vitiatæ Reipu-

blicæ corruptique dominatus esse amicitiæ valde parum, sicut est valde parum iustitiæ. In singulis enim huiusmodi Politiis idcirco vitium esse dicitur, & labes, quòd in ipsis iustitia vel nulla, vel perexigua sit. Et quia iustitiæ comes amicitia est, ibi esse amicitia non potest, vbi iustitia non est, ibique parum esse, vbi perparum iustitiæ est. Nam vbi non est iustitia, non est æqualitas, & vbi parum est iustitiæ, parum æqualitatis est: amicitia verò maximè, in primisque vult æqualitatem. Quo posito, sequi ait, & confici, in pessima Politia, qualis est Tyrannis, quoniam in ea iustitiæ nihil aut minimum est, esse quoque amicitiæ minimum, aut prorsus nihil: quod probare videtur hoc Syllogismo. Vbi inter imperantem, & eum, qui subest imperanti nihil commune est, nihil esse inter vtrumque amicitiæ potest. Omnis enim amicitia in communicatione consistit. Sed in Tyrannide inter imperantem, & eum cui imperatur, haud quicquam cernitur esse commune, cum imperans suum tantum ipsius intueatur, & quærat bonum, vsurpetque sibi, atque interuertat ad se quicquid debetur iis, quibus imperio præsidet. Quapropter ait, Tyrannum erga suos eum ac talem videri, qualis erga instrumentum est artifex, vel erga corpus anima, vel dominus erga seruum. Hi quippe tres, artifex, animus, dominus iuuantur quidem instrumentis, quibus vtuntur, atque ab ipsis vtilitatem capiunt, non tamen iisdem vicissim prosunt, aut vllam afferunt vtilitatem. Quod si tamen interdum illa perficiunt, & quodammodo iuuant, id non in gratiam instrumentorum agunt, sed ad parandum ex ipsis lucrum, & compendium amplius. Id verò etsi planissimum esse ait in opificis instrumento inanimato, cum quo nulla ei est amicitia, perspici tamen etiam in animatis, velut in equo, & boue rationis expertibus, ac velut in seruo participe rationis, inter quos, ac dominos amicitia non intercedit: quamquam in seruis ipsis nominatim excipiendum aliquid, ac distinguendum putat. Qua enim parte serui sunt, neque ius, neque amicitia cum ipsis est; qua verò sunt homines, & ius quoddam, & quædam cum iis amicitia esse potest. Quippe cum seruis etiam potest pactionum, rerumque contrahendarum communitas esse, cum ratione sint præditi, ac facultate conficiendi negotij non minus ac liberi. Qui locus Aristotelis insignis, præclarusque videtur Oberto Zifanio ad illustrandos Iurisconsultos, inprimisque Vlpianum in l. 30. ff. de diu. reg. iur. vbi eius hæc verba sunt. Quod attinet, inquit, ad ius ciuile, serui pro nullis habentur, non tamen iure naturali: quia quod ad ius naturale pertinet, omnes homines sunt æquales. Qua parte itaque serui sunt, nihil nobis est commune cum illis, quia pro nullis habentur in rebus ciuilibus, & putantur non esse; ideo tunc nasci dicuntur cum liberi fiunt: seruitus quippe ciuilis est mors. Videbatur hîc enarrandum, qua ratione serui sint instrumenta, quibus cum nihil commune sit dominis, cum serui ex ipsis dominis vtilitatem capiant haud minus, quàm ab amicis amici. Sed quod hîc prætermisit, explicat in Polit. lib. 3. cap. 8. Ait enim id fieri non per se, sed ex euentu. Curat enim dominus seruum non serui causa, sed sui; cum ægroti serui nullus planè sit vsus. Rectè namque Crassus qui tam multas, magnasque seruorum familias habuit, seruos appellare solitus erat viuentia rei familiaris organa, vt scribit Plutar. in vita. Ac de Tyrannide quidem sic dixit. De Democratia, prætermissa Oligarchia, pergit sic dicere.

In Democratijs autem, &c.] Animaduertendum hîc iterum est quod supra monui, Democratiæ nomen, quod à multis dominationi populari probæ probatæque tribuitur, ab Aristotele tribui prauæ, dicique Democratiam populi Rempublicam aberrantem à recto. Populi quippe dominatio legibus, & ratione temperata Aristoteli est Timocratia. Igitur hic amicitias exquisiturus intercedentes inter eos, qui renentur ciuitatibus peruerso populi subiectis imperio Democratias eiusmodi Respublicas appellat, aitque, in his amicitiæ plurimum reperiri; quia multa inter eos ciues communia sunt. Etenim in Democratia nullus anteponitur alteri, summusque æqualis est infimo, & ij, qui Rempublicam tenent, bonum commune spectant, hoc est, totius multitudinis, & populi commodum; ita prorsus, vt populares omnes possessione bonorum velint æquales. Itaque tametsi Democratia aliis peccat nominibus, & deflexio quædam est à proba illa Reipublicæ forma, quæ Timocratia dicitur, in ipsa tamen peruersitate rectionis id habet, vt communia velit plurima, & summam inter populares æqualitatem. In quo quidem fortasse peccat, quòd æqualitatem velit Arithmeticam esse, cum pro cuiusque meritis esse Geometricam oporteret, sed tamen amicitiæ locum præbet, quæ amat æqualitatem, & sine bonorum com-

munione non est. Itaque sicut Tyrannis amicitiæ nihil habet, quia nihil cum aliis commune facit, ita Democratia eiusdem amicitiæ multum obtinet, quia multa communicat. Quamquam enim amicitia illa perfecta fortasse non est, amicitiæ tamen similitudinem præfert magnam, habetque quod in amicitia est præcipuum, bonorum communionem.

Restat è tribus Oligarchia, quam hoc loco missam facit Aristoteles; ac ratio prætermissionis ea videtur esse, quòd hæc inter illa duo sit interiecta, & media tamquam inter extrema sit, quibus cognitis, ipsa quoque nullo negotio cognosci possit. Quoniam enim medio quodam modo, ac ratione se habet, nec spectat bonum totius multitudinis, vt Democratia, nec bonum vnius tantum, sicut Tyrannis, sed paucorum qui Rempublicam soli tractant, consequens est, etiam amicitiam existentem ex ipsa mediam esse, & in ea plus amicitiæ cerni quam in Tyrannide, minus autem quam in Democratia.

EPILOGVS.

1. *Singulis Republicæ formis suæ communiones, & amicitiæ sunt.*
2. *Regi erga suos amicitia est illa, quæ dicitur excellentiæ. Huic similis est patris erga liberos.*
3. *Viri atque vxoris amicitia est Aristocratiæ similis, fraterna Timocratiæ.*
4. *In corruptis autem Republicæ generibus parum amicitiæ cernitur, sicut in iisdem parum est iusti.*
5. *In Tyrannide vel nihil, vel minimum amicitiæ est: quippe quæ nihil habeat commune, iustum nihil.*
6. *In Democratia multum amicitiæ cernitur, vbi sunt multa communia.*
7. *In Oligarchia medium quoddam est, cum plura quàm Tyrannis, pauciora quam Democratia communicet.*

QVÆSTIO PRIMA

IN CAPVT XI. LIBRI VIII.

An amicitia Regis erga suos sit ea, quæ dicitur excellentiæ.



Enus hoc amicitiæ, vt supra docuimus in Cap. 7. appellatur ab Aristotele amicitia καθ' ὑπεροχὴν, hoc est secundum exuperantiam vel excessum, quia non inter æquales, vt cæteræ sunt, sed inter dispares est, quorum alter alterum dignitate, authoritate, virtute, aliisve bonis animi, vel externis exuperat. Itaque huiusmodi exuperantia non accipitur hîc in deteriorem partem, nec est ex extremis vnum, quibus intercipitur virtus. Illud enim extremum quod est in nimio positum appellatur ὑπεροχή, Latinéque exuperantia dici potest. Est igitur hîc exuperantia nihil aliud, quàm excellentia, quæ profectò esse debet in amicorum altero, qui maior est, & alterum superat. Itaque nihil agunt qui cum videant Aristotelem in hoc Cap. amicitiam Regis erga Ciues, ac populares appellare amicitiam καθ' ὑπεροχὴν, secundùm exuperantiam, aduersus eum ita contendunt quasi dixerit eiusmodi amicitiam esse secundum extremum affine vitio. Illud potius haud iniuria disputant; an hæc amicitia dici secundum exuperantiam, hoc est secundum excellentiam debeat, quia beneficii quamdam habet exuperantiam, & quia Regis amicitia erga Ciues, ac populares maior sit, quam amicitia ciuium & popularium erga Regem. Hæc enim videtur Aristoteles affirmare: aduersus quæ disseritur his argumentis.

Primum. Amor ille exuperantiam beneficij non habet qui beneficus excellenter, omniumque maxime non est. Regis autem amor erga suos nec excellenter, nec maximè beneficus est. Nam primo quidem videmus, à Principibus noua subinde populis vectigalia, & portoria semper imperari; quæ profectò beneficia

non sunt. Videmus etiam patris amorem erga filium, multo magis esse beneficum; cum ei non solum tribuat vitam, quod summum in beneficio fastigium est, sed educationem etiam, ac disciplinam; quæ secundùm vitam, prima beneficia sunt. Non igitur amor Regis erga Ciues, ac populares beneficij exuperantiam habet, cum & sæpe incommodet suis, & in magnitudine beneficij vincatur à patre.

Secundum. Amor Ciuium, ac popularium, eorumque vniuersim, qui sunt imperio subditi, erga Regem ipsum, videtur magis esse beneficus, quàm erga ipsos Regis amor. Rex enim honore afficitur à suis ac reuerentia; quæ bona sunt maxima inter ea, quæ homini possimus impendere, vt dictum est supra in lib. 4.

Tertium. Cuius partes sunt magis amare, eiusdem etiam est magis benefacere. Amor enim natura beneficus est, & amicitiæ dicitur esse proprium amico bene velle, ac benefacere: ideoque is, qui amare plus debet, debet etiam plus benefacere. Sed amare plus populi debent Regem, quam populos Rex. Docuit namque Aristoteles supra, amationem inter impares oportere analogam esse: sic, inquam, vt melior plus ametur, quàm amet; appellauitque ridiculos amatores illos, qui cum ipsi non æque amabiles sint, ac ij, quos amant impensius, dolent quòd ab iisdem non æquè redamentur. Quippe rationi valde consentaneum est, vt quo quis melior, atque excellentior est, hoc magis amari debeat, & quo deterior, hoc minus amari. Sed Rex est perfectior, ac melior, excellentiorque, quàm populus: talem certè eum esse oportere monet Aristoteles in lib. 1. Politicorum. Debet igitur Regem plus populus amare, quàm ametur à Rege. Et quoniam qui plus amat, maioribus afficit beneficiis eum quem amat, sequitur, ciues & populares, seu populos esse beneficentiores erga Regem, quàm Regem erga ipsos. Non igitur amicitia Regis erga suos, excellentiam, siue exuperantiam habet ex beneficio; cum ab iis Rex beneficij plus accipiat, quàm ipsis impartiatur.

Quartum. Amor, quoniam appetitionis est actus, afficere nos videtur ob indigentiam: nemo enim appetit id, quo non indiget. Igitur ii qui magis indigent, longè plus amant. Ciues autem, & populares sunt quàm Rex indigentiores. Ergo Regem plus amant, quam amentur à Rege.

Contra verò ad Aristotelis tuendam sententiam ita disserunt alii. Amici est amico bene velle, ac benefacere. Igitur amicus, in quo benefaciendi facultas excellit, excellit etiam beneficium quod confert in alterum. Neque enim excellentem illam benefaciendi facultatem frustra esse patitur amicitia, quæ ad benefaciendum tota propendet. Sed in Rege ob opulentiam, rerumque omnium copiam, atque ob ciuilis potentiæ magnitudinem excellit plurimum benefaciendi facultas. Igitur in eodem excellit etiam beneficium quod confert in suos, ac tam magnum exaggeratumque est, vt vincat beneficia cæterorum. Præterea ad eum qui virtute magis est præditus, pertinet magis benefacere, quàm ad eum, qui virtute est præditus minus. Virtus enim est benefica facultas, vt eam definit in primo Rhetoricorum Aristoteles. Sed Rex excellit, & exuperat virtute cæteros, vt diximus ex primo Politicorum. Igitur exuperat etiam beneficentia, ac beneficiis. Denique. Ad quem pertinet magis amare, ad eum magis pertinet aliis benefacere. Sed ad Principem pertinet magis amare suos, quàm ab iis amari. Ait enim Aristoteles, Regem amare suos secundùm exuperantiam, & excessum, hoc est impensius & vehementius, quàm ametur ab ipsis; & amare melius, atque excellentius esse, quàm amari. Rex autem est excellentior. Ad eum ergo magis pertinet amare, quàm amari.

Ex hoc argumentorum, rationumque inter se contrariarum conflictu status enodandæ quæstionis enascitur triplex. Primus est: An Rex plus amoris impartiatur ciuibus, ac popularibus suis, quam populares ac ciues impendant Regi. Secundus: An magis ad Regem pertineat populis benefacere, quàm populis Regi. Tertius: An Rex cum benefacit suis, in eo benefaciendi genere vincat patrem benefacientem liberis.

Ad primum exoluendum nodum, recolendum memoria est, quod alibi de duplici diximus amore, altero, qui dicitur amicitiæ, altero, qui cupiditatis amor appellatur. Illo quippe diligimus alium, non quidem nostri gratia, sed ipsius, adeoque ad amicitiam pertinet absolutam, perfectamque: hoc autem alium amamus, haud ipsius, sed nostra ipsorum causa, ideoque functio est, opusque imperfectarum & vulgarium amicitiarum; quales sunt quæ vtilitatem sequuntur, aut voluptatem. Diximus etiam alibi, amorem amicitiæ fundum ac fundamentum habere in perfectione perfecti; hoc est amorem eiusmodi non reperiri nisi in eo, qui perfectus virtute sit; cum perfecti sit hominis aliis benefacere, impartirique sua absque vlla remunerationis, ac præmii spe: amorem autem cupiditatis habere stirpem radicemque prorsus omnem in indigentia, à qua nascitur, aliturque & conseruatur. Quibus in memoriam redactis, & ita positis, dicendum videtur, amore amicitiæ alium diligere ad meliorem amicum excellentioremque, quàm ad deteriorem inferioremque pertinere, diligere autem amore cupiditatis potius deterioris atque humilioris esse, quàm superioris & melioris: ideoque ponendum simpliciter est, Regem multo magis amare suos, quam ab ipsis ametur: censetur enim esse melior & excellentior, ac propterea putandus est etiam amore illo amicitiæ perfecto diligere suos: qui autem amore perfecto diligit, plus diligere dicendus videtur, quam qui diligit amore cupiditatis. Quo ex loco id etiam colligas, à Deo multo magis diligi nos, quàm nos eum diligere atque amare possimus. Est enim diuinus in nos amor perfectissimus, quem assequi vel æquare, vel vincere non est imbecillitatis humanæ. Neque verò id multum his, quæ diximus, aduersatur, quòd inferiores & deteriores plus amoris debent superioribus, ac melioribus, quàm superiores & meliores inferioribus

ac deterioribus. Non enim ex eo, quòd quis amare plus debeat, sequitur eum te ipsa plus amare, quia proprium est perfectionis & meliotis, iis quoque benefacere, quibus non debeat, vel amplius benefacere, quàm debeat; deterioris autem, atque imperfectioris est, ne iis quidem benefacere, quibus debeat, aut minus quàm debeat, benefacere. Quæ quidem dicta probanda sic sunt, si Rex sit melior atque excellentior suis, non opibus tantum, ac potestate ciuili, sed virtutibus etiam ac prudentia; qualem eum esse oportere dixit Aristoteles in primo libro Politicorum. Quod si forte fiat, vt qui sub potestate Regis est, ipso melior, excellentiorque sit Rege, fatendum est, magis eum amaturum esse Regem, quàm ametur à Rege: quia simpliciter is est Rege perfectior. Quare possent omnia quæ diximus ita temperari, vt dicatur Rex plus amoris habere erga suos simul acceptos, vnàque coniunctos, quàm habeat populus erga Regem; sed vnusquisque tamen è populo si sit probus, dicatur Regem ipsum magis amare, quàm ametur à Rege.

Ad secundam quæstionis soluendam partem, vbi rogatur Regisne sit magis benefacere populis, quàm populorum Regi: siue vt dicamus planiùs: A Regéne in populum, an à populo in Regem ampliora & maiora beneficia proficiscantur: ad hanc, inquam, explicandam partem; id repetendum videtur altiùs quod est dictum in lib. 2. hoc est, plurimùm esse discriminis inter benefacere, ac bonum facere. Quippe bonum facere dicimur etiam tum cum malo consilio facimus; sed benefacere non dicimur, nisi eum recto facimus animo. Ex hoc enim apparet aliud esse, quærere vtrum Rex maiora bona faciat, siue tribuat populo, an populus Regi; aliud vtrum Rex magis benefaciat populo, an Regi populus. De priori quæstionis sententia dicunt quidem aliqui, populum longè maiora bona Regi tribuere, quàm populo tribuat Rex: tum quia populus honorem tribuit Regi, quod bonum inter externa maximum est: tum quia idem populus iam inde ab initio Rerumpublicarum sibi Regem instituit, eique omnem tradidit regendi, iudicandique potestatem, opes, exercitum, instrumenta omnia dominandi. Dicunt quidem, inquam, hoc aliqui, sed tamen haud vincunt, Regi maiora bona tribuere populum quam tribuat populo Rex. Populus enim tot ac tam multa Regi bona non tribuisset, nisi sperasset inde se longè maiora consequuturum. Leges quippe dat populo Rex quibus bene beatéque viuat, hostem propulsat, sicarios, prædones, pyratas exterminat, eundemque populum tuetur, ac seruat, plectit supplicio malos, fouet, & afficit præmio bonos: quæ profecto multo maiora sunt bona, quàm quæ Regi tribuit populus: quies enim, & publica tranquillitas bonis omnibus anteferτur. Neque verò honor; cum illud tantum externum reuerentiæ notat signum, quo alios honoramus, bonorum omnium est maximum; identim non habet nec significat honor, nisi cum virtutem significat ipsam, cuius causa reuerentiæ signum externum exhibetur. Externa quippe illa reuerentiæ signa etiam Principibus improbis, iniquisque sæpe tribuuntur à populo. Non ergo bona sunt maxima. Itaque nonnulli dicunt, honorem, siue signum honoris non esse maximum bonum formaliter, sed significatiuè ob virtutem, cuius causa tribuitur honor. Id, inquam, respondendum videtur, si quæritur, vtrum Rex maiora bona faciat, siue tribuat populo, quàm populus Regi. Sin autem quæratur illud, quis eorum idquod est bonum, magis bene, siue melius alteri faciat, dicendum haud dubiè videtur item, Regem ipsum magis benefacere, quia melior est quàm populus; qui verò est melior, melius, & rectius facit quod bonum facit. Populus enim quod facit, ac tribuit Regi bonum, suæ ipsius vtilitatis causa facit. Rex autem si bonus sit, & is, quem esse oportere decernit Aristoteles, amore illo, qui dicitur amicitiæ, populum diligit, adeòque quod illi bonum impartitur, non in suam, sed in eiusdem populi gratiam, atque vtilitatem impartitur.

Superest tertia pars, vbi quæritur, vtrum Principis amor erga suos amore paterno erga liberos maior sit. De qua respondendum videtur, amorem, quod ad nos hîc attinet, esse duplicem, naturalem vnum, siue à natura insitum, & communem omnium, alterum accidentem extrinsecus, & à virtute profectum, qui dici propterea moralis potest, atque a nonnullis dicitur haud Latinè virtuosus. Quod igitur ad naturam pertinet, certum est parentem diligere filios amore naturali magis ac vehementiùs quàm Rex diligat populum, ac Ciues suos. Est enim pater liberis suis natura propinquior, quàm populo Rex. Propinquior autem natura, amore naturali vehementius, ac plus diligit. Sed Rex non est natura suorum Rex, ac propterea naturali charitate non eos diligit, sed amoris alio genere accidentis extrinsecus, & à virtute profecti. Igitur in hoc amore a patre Rex vincitur & inferior est. De altero autem amore morali, qui non naturæ, sed virtutis est suboles, alia omnia dicenda sunt. Hoc enim amore magis amare videtur populos Rex, quam pater filios: quia Rex, qua parte Rex est, melior est patre, qua pater est; cum Regem oporteat esse præditum perfecta virtute, vt dictum est sæpius; patrem autem, qua pater est, perfecta virtute præditum esse necesse non sit. Neque enim ille patris amor erga filium ita vehemens, moralis est, atque à virtute subnascens: quia sæpe videmus, improbum hominem æque vehementer amare liberos suos item malos & improbos, ac bonum diligere suos bene moratos, ac probos. Denique ille patris erga filios amor, in ipsis quoque cernitur belluis, nec est eiusmodi, qui in solis inueniatur hominibus; qualis est is, qui ducit originem à virtute. Itaque, vt in summa dicamus, quamquam amor patris vehementior, atque ardentior est, Regis tamen amor est excellentior: paternus in sentiente residet anima, Regius in ratione.

Ex his existit demum totius quæstionis suprema solutio. Quæsitum enim initio est: An

Regis erga populos, ac ciues illa sit amicitia, quæ dicitur κατ' ὑπεροχὴν, secundum excellentiam, hæc est ea, quæ inter inæquales est, quorum alter alterum non dignitate solum, opibus, authoritate, sed beneficio quoque, atque amoris magnitudine superet. Cum enim positum iam sit, Regis amorem erga ciues, ac populum esse meliorem, quàm amorem populi erga Regem, eiusdemque beneficium Regis in populum esse maius, quàm populi beneficium aduersus Regem: cum denique demonstratum etiam sit Regem, si minus beneficio, ipsa certe ratione benefaciendi patrem vincere benefacientem filio, consequens est, eiusmodi amicitiam Regis erga Ciues, ac populum eam esse quæ dicitur excellentiæ.

Ea vero quæ posita sunt in argumentis de vectigalibus, non sane demonstrant eos à Rege minus amari quibus ille hæc imperat, modo bonus, æquusque sit, & is, qui nihil vi vel iniuria extorqueat à populo. Vident enim qui reguntur, hæc imperari ad tuendas res publicas priuatasque, nec quicquam è tributis, ac vectigalibus colligi, quod ad Reipublicæ commoda non conuertatur. Si quid autem in hoc genere fiat iniquius, non id Regum, sed Tyrannorum est qui non diligunt populum. Quod autem ex Aristotele dicitur, inferiores, & quauis re deteriores amare magis superiores & meliores, quàm à superioribus ipsi, ac melioribus amentur, explicatum iam est, cum diximus, populum quidem ac ciues amore cupiditatis amare plus Principem, amore tamen amicitiæ Principem amare plus populum.

QVÆSTIO II. IN CAP. XI. LIBRI VIII.

An inter dominum ac seruum sit amicitia.

NEgat in hoc vndecimo Cap. vt vidimus, Aristoteles, inter herum ac seruum esse locum amicitiæ. Sed valde videtur id mirum, nec rationi consentaneum esse, multis ex caussis. Ac primo quidem inter Regem ac seruum non debet amicitiæ aditus intercludi, qui non intercluditur eidem amicitiæ inter Regem, ac populum. Serui quippe quoniam assiduè, continenterque præsto sunt Principi, nec ab eius latere discedunt vnquam, sunt ei propinquiores, coniunctioresque quàm populus. Ergo Regi multo magis esse cum seruis amicitia debet. Deinde: Inter eos, inter quos iustum intercedit, & iniustum, intercedere quoque amicitia debet & odium. Inter dominum autem, ac seruum iustum, atque iniustum intercedit, vt ab ipso didicimus Aristotele, qui & in horum Moral. 5. & in primo Magn. Moral. quadruplex fecit iustum, politicum inter æquales, paternum inter patrem & filium, vxorium inter virum & coniugem, herile inter seruum ac dominum. Præterea. In omni communicatione aliquod esse iustum oportet & amicitiam, inquit Aristoteles. Sed inter seruum ac dominum ingens sanè communicatio est: cum seruus accipiat a domino quotidie victum, dominus a seruo famulatum & obsequium. Denique, vt ad sapientes prouocemus, Senecæ sententia, & definitio sic est, seruum nihil aliud esse, quàm amicum humilem; laudatque idem Seneca Lucilium eo nomine, quòd seruis suis tamquam amicis familiariter viteretur.

Sed ab Aristotelis sententia nulla esse debet ad alios prouocatio: habendumque pro certo est quod hîc decernit inter dominum, ac seruum, qua parte seruus est, nec amicitiam esse, nec iustum. Ad quæ penitus intelligenda putant aliqui distinguendam seruitutem esse, & serui nomen ambiguum multiplicique notione varium diligentius explicandum. Dicunt enim esse aliquos natura seruos, aliquos beneuolentia, aliquos indigentia, quosdam ex malitia, quosdam ex appellatione quadam externa, quosdam ex violentia. Natura seruos dicunt ex Aristotele qui nullo pene prædito iudicio nascuntur, sed viribus instructi corporis ingentibus, ac validis, vt natura videatur eos ad seruitutem genuisse. Dicunt ex beneuolentia seruos illos, qui Reipublicæ sua voluntate seruiunt; ex indigentia qui ad res sibi parandas exigendæ vitæ necessarias, locant operam suam potentioribus ciuibus, & opulentis; ex malitia eos, qui vitiis & improbitati seruiunt. Laudant enim illud Aristotelis in libro primo Polit. Virtus & vitiositas distinguunt seruum, ac liberum; & illud Senecæ scribentis ad Lucilium, ac pronunciantis vniuersim neminem secundùm veritatem esse seruum, nisi virum improbum, neque liberum nisi probum. Per appellationem autem externam eum dici seruum volunt, qui degeneratit à maioribus suis, nobilibus, ac præclaris. Sed hæc distinguenda curiosius, ac partienda non erant, cum sit planissimum, in hos omnes iustum & amicitiam conuenire. Illi potius inuestigandi sunt serui quibus amicitia cum dominis iustumque non sit, vel ij, inter quos ambigi possit an iustum & amicitia congruat. Duo videntur igitur horum genera seruorum esse, quorum alterum ex lege ac iure seruit, alterum vi, ac prorsus iniuria per Tyrannidem Nam aliquos ex lege ac iure seruire notius est, quam vt debeat demonstrari: quales sunt qui iusto bello capiuntur, emunturque, & qui domi nascuntur ex his. De quibus profecto non loquitur Aristoteles in hoc Cap. cum ait, inter hos & dominos, nec ius, nec amicitiam esse. Cum enim ea iusta sit seruitus, iustitiam inter eos intercedere necesse est. Vbi autem est iustitia, ibi vt idem ait Aristoteles, etiam amicitia est. Loquitur ergo de seruis, qui seruitutem per iniuriam seruiunt sub iniusto domino, iniquaque Tyrannide. De his, inquam, pronunciat, inter eos nec ius vllum, nec amicitiam esse. Non ius, inquam, siue iustum; quia iniqua illa ser-

uitus est, non amicitiam; quia hæc, si perfecta potissimum & vera sit, nisi inter bonus esse non potest: non est autem bonus qui Tyrannus est, & iniquus dominus. Quin id alia ratione sic demonstrat Aristoteles. Inter eos amicitia non est, inter quos nihil commune est. Est enim amicorum propria bonorum communicatio mutua, & quidem libera, atque à voluntate profecta. Inter dominum autem ac seruum eiusmodi communicatio non est: bona enim, quæ inter amicos mutuò communicantur, externa sunt, & ea, quæ fortunæ bona dicuntur. Hæc autem eiusmodi seruus cum domino non communicat quandoquidem iis orbatus funditus est; cum quicquid habet seruus, id domini sit. Quod si tamen aliquid cum ipso communicat, id per iniuriam, & vim, non iure, nec voluntate communicat. Non igitur ea communicatio amicitia est. Hos, inquam, seruos sub iniustis dominis Tyrannisque degentibus intelligi vult Aristoteles, cum esse inter eos, ac dominos amicitiam negat, vt planissimè constabit vnicuique eius hæc verba legenti, & perpendenti. In Tyrannide, inquit, nihil, aut parum amicitiæ est. In iis enim, in quibus nihil est commune Principi, & ei, qui sub Principatu est, ne amicitia quidem est; nam neque iustum: sed fit velut artifici erga instrumentum & animo erga corpus, & hero erga seruum. Iuuantur enim hæc ab iis qui ipsis vtuntur. Amicitia verò nec est erga inanima, neque iustum: sed neque erga equum & bouem, neque erga seruum qua parte seruus est; nihil enim commune est. Ex his, inquam, verbis omnino colligitur, illi esse sermonem de iis seruis nominatim, qui dominatu opprimuntur iniquo, atque Tyrannico. Exorditur enim à Tyrannide, in qua nihil amicitiæ reperiri confirmat, quia nihil inter Tyrannum & populum intercedit commune, cum communia omnia à Tyranno possideantur; in quo iustum maximè violatur: idque declarat exemplo seruorum, quibus nihil est cum domino nec commune, nec iustum. Id vero nihil vinceret, nihil de seruis illis nominatim diceretur, qui Tyrannicè tenentur ab iniquis dominis. Alij quippe sunt eiusmodi, vt iustum ipsis & communicatio cum dominis intercedat.

Quædam tamen confutanda sunt, quæ his opponuntur hoc modo. Quamuis ad perfectam amicitiam attinet plurimum illa bonorum communicatio mutua: id tamen ab amicitia communi, & Politica non postulatur, imprimisque ab ea, quæ propter vtile contrahitur & colitur. Inter multos enim ius, aut iustum habet locum, qui diuisa possident inter se bona, & quod hinc sequitur, etiam amicitia inter eosdem locum habet, quæ in iusto versatur ac iure, vel in iisdem est posita, in quibus ipsum ius, iustumve versatur: vt propterea non semel Aristoteles dixerit, ibi amicitiam esse, vbi ius, iustumve sit. Opponuntur, inquam, hæc: sed facile sic euertuntur. Amicitia, si tam communis sit, ac tam latè se proferat, vt in sola, simplicique beneuolentia consistat, quæ in amicitiæ definitione pro genere ponitur, potest ipsa quidem esse absque bonorum communicatione, saltem externorum. Sed beneuolentia genus est amicitiæ, non amicitia propriè, nec dici nisi per abusionem amicitia potest. Itaque si extra beneuolentiam amicitiæ nomen egredi debeat, vlteriusque proferri, absque bonorum communicatione mutua esse non potest; quia omnes amici quatenus, & qua parte sunt amici, debent mutuò communicare saltem aliqua bona, suas videlicet voluntates, aut beneuolas amicasque collocutiones, aliaque huiusmodi, quæ solent inter amicos frequentari. Quod si aliqui eiusmodi bona mutuò non communicant amici verè inter se non sunt, quamuis alioqui sint fratres. Cum autem hîc amicitiam nominat Aristoteles, non solum intelligit beneuolentiam, sed beneuolentiæ coniunctam quoque bonorum coniunctionem, in qua ipsius amicitiæ posita perfectio est. Quod autem dicitur ex Aristotele, inter quos est iustum inter eosdem amicitiam esse, accipiendum sic est, vt inter eos, inter quos est iustum, amicitia quoque possit esse. Non enim hinc est consequens, re ipsa inter eos amicitiam esse. Nam inter te, & eum, qui tibi bona surripuit tua, iustum quidem erit, si ea ille tibi restituat; amicitia tamen haud erit inter te & ipsum vlla.

Dicunt etiam qui hæc obijciunt, dominum, ac seruum videri mutuò bona sua multo magis communicare, quàm consanguineos, aut fratres inter se. Dominus enim præbet vestem, & diurna cibaria seruo, seruus cum domino seipsum communicat. Hac autem communicatione nihil esse vel fieri potest arctius. Ad quæ tamen dicendum est, seruum, qua parte seruus est, nihil suum posse cum hero communicare, cum & externa nulla possideat, & corporis sui dominus ipse non sit. Ac ne voluntatem quidem cuius est dominus, cum hero communicat, cum violenta seruitus non cadat in voluntatem.

Dicunt denique, eum posse cum altero sua bona communicare, qui potest eundem afficere beneficio. Sed seruus afficit beneficio dominum. At enim Seneca in lib. 2. de benef. beneficium non esse positum in re aliqua externa, quæ accipiatur & detur, sed in animo & benefica voluntate. Nullus autem vir bonus in tàtam redigi seruitutem potest, vt multa non ei bona superent, sua & propria, cuiusmodi est animus, ac virtutes, quarum causa potest erga omnes bene se gerere, & vnicuique benefacere. Igitur seruus, cum rectè se gerit erga dominum, bona sua cum illo communicat, illiq; benefacit, etsi nihil præbeat, quod inter externa fortunæ bona censeri queat. Sed hîc quoq; respondendum est, eiusmodi seruum, qua parte seruus est nunquam posse beneficium præstare domino quia beneficiũ propriè dari sine beneuolentia non potest, quam profectò seruus qua seruus est, aduersus iniquum dominũ, quem non diligit, habere non potest. Fieri tamen potest, vt inter dominum, ac seruum, non qua parte seruus, sed qua est homo, qualis qualis amicitia sit, vt indicat Aristoteles. Quamuis enim domino ius esset vti

ſeruo tamquam iumento, humanitatis tamen habita ratione, tractat illum, habetque potius indulgenter, nec ad ea compellit, ad quæ poſſet aliquo eum iure compellere. Itaque afficitur erga eum, non tanquam erga ſeruum, ſed velut erga hominem. Contraque ſeruus cognitum habet, compertumque ſic à domino ſecum agi, adeoque gratum ac beneuolum aduerſus illum induit animum, eique ſe debere plurimum profitetur, quòd tractetur humanius ac citra domini poteſtatem labore prematur. Hæc verò ſi accidant inter ſeruum ac dominum, amicitia inter eoſdem aliqua fortaſſis intercedet. Id igitur eſt facile dandum & concedendum, cum de ſeruo loquimur, vt homine, non vt ſeruo, Nam qua ſeruus eſt, ei cum domino amicitiam eſſe propriè non poſſe, vincunt omnino rationes Ariſtotelis huiuſmodi. Si dominus humanitate illa depoſita, velit adhibere ſeruum ad omnem prorſus vſum, quemadmodum ipſi ius eſt, vtetur illo duplici modo: primo quidem velut inanimi quodam inſtrumento, ſicut vtitur artifex: ſecundo tamquam animato, ſicut vtimur equo & boue. Sed Artifici erga ſuum inſtrumentum amicitia non eſt; cum erga res inanimas homini amicitia nulla ſit, nec erga bouem aut equum, aliave iumenta, cum erga illa nullum ius, aut iuſtitia ſit. Ergo nec erit erga ſeruum, qua ſeruus eſt, cum eo dominus vtatur velut his inſtrumentis, & ſicut vtitur anima corpore.

CAPVT XII. LIB. VIII.

DE ALIA DIVISIONE AMICITIÆ ex varia communicatione petita.

SVMMA.

Variam vitæ communionem amicitiæ ſpecies efficere plurimas.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Ex varia communicatione naſcuntur amicitia ſocialis, fraterna, paterna, coniugalis, aliæ.*
2. *Conſanguineorum communicatio amicitiam gignit propriam inter cognatos.*
3. *Viri, vxoriſque communio eam parit amicitiam, quæ coniugalis appellatur.*

PARS I. CAP. XII. LIB. VIII.

ΕΝ κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἐστί; καθάπερ εἴρηται. ἀφορίσειε δ' ἂν τις τήν τε συγγενικὴν, καὶ τὴν ἑταιρικήν. αἱ δὲ πολιτικαὶ, καὶ φυλετικαὶ, καὶ συμπλοϊκαὶ, καὶ ὅσαι τοιαῦται κοινωνικαῖς ἐοίκασι μᾶλλον. οἷον γὰρ καθ' ὁμολογίαν τινὰ φαίνονται εἶναι. Εἰς ταύτας δὲ τάξειεν ἄν τις καὶ τὴν ξενικήν.

IN communione igitur omnis amicitia eſt, vt dictum fuit. Seiunxerit autem hinc aliquis conſanguineam, & ſocialem. Ciuilis autem & contribulum, & conuectorum, & tales quæcumque iis, quæ in communione conſiſtunt ſimiles magis ſunt. Nam velut ſecundùm conſenſionem quamdam videntur eſſe. Inter has verò collocauerit aliquis etiam hoſpitalem.

EXPLANATIO.



VIDETVR in hoc Capite iterare quæ in ſuperiore iam dixerat, ſed explet potius vacuum eiuſdem Capitis locum. Cum enim ibi dixiſſet eſſe totidem amicitiæ genera, quot Politicæ, atque Oeconomicæ ſpecies ſunt: cumq; illas explicaſſet, quæ ex ſingulis Politiæ generibus exiſtunt, nec eas, quæ naſcuntur ex Oeconomicis niſi ſtrictim, & curſim attigiſſet, cenſuit ſibi de iis hoc loco accuratius, ac de induſtria diſſerendum. Capit autem initium ab ea, quam tum hîc, tum in Eudemicis lib. 7. cap. 10. nominat συγγενικήν. Conſanguineam eam Latinè diximus cum Argyropylo ex inopia vocabuli, ne pluribus circumſcribere cogeremur vocibus quod ab Ariſtotele expreſſum eſt vnica, ſed non benè; cum amicitia conſanguineorum ſit, non conſanguinea. Eſt igitur hæc amicitia illa, quæ naſcitur ex propinquorum, & conſanguineorum naturali communione: quam primo locō commemorat, ſecundo ſodalitiam, tertio ciuilem, quarto eam, quæ inter tribules eſt, quinto eam, quæ inter illos cernitur, qui ſimul ad mercimonium nauigant, ſexto eam quæ inter hoſpites ac peregrinos eſt. Sed neceſſe eſt primum ipſam ingreſſionem huius ſermonis, occaſionémque cognoſcere. In hunc enim modum dictis dicenda coniungens, & ſuperiora præſentibus attexens exorditur, vt paraphraſi res explicari poteſt. Omnis igitur in communicatione poſita amicitia eſt, & omnes ex eo, quod ſocietatem inter ſe habeant ſe mutuò diligunt, niſi fortaſſe quiſpiam excipere velit, atque ab his ſeiungere conſanguineorum, & ſodalium amicitiam; quarum neutra ab electione & conſilio proficiſcitur, ſed hæc quidem in educatione, illa vero in ſanguine principium obtinet. Itaque à natura potius, quàm à voluntate videntur eſſe. At verò Ciuium & Tribulium, & eorum qui conſenſu in nauem, fidem mutuò dederunt, acceperuntque, & quæcumque ſunt huius generis amicitiæ iis, quæ communione quadam conſtantur, ſimiliores ſunt. Conſenſu enim & pacto quodam, vt pleraque, ſocietates conſtare videntur: in eodémque ordine hoſpitalem collocare amicitiam licet, quæ ex mutua conſenſione eſt, & exiſtit ex pacto. Quibus ex verbis intelligimus Ariſtotelem, expoſitis amicitiis, quæ naſcuntur ex ſingulis Politiis, velle nunc hoc loco diſſerere de iis, quæ cernuntur in Oeconomicis: amicitia enim propinquorum, & conſanguineorum haud aliò referenda quàm ad Oeconomicam eſt, cum præſertim exinde de viri etiam & vxoris, de filij, patriſque, ac matris amicitia dicturus ſit, quæ extra controuerſiam omnem, Oeconomicæ ſunt. Sermonem autem per inſinuationem aggreditur, affirmans, omnem quidem amicitiam in aliqua communione conſiſtere, ſed tamen exiſtere poſſe aliquem, qui excipere conſanguineorum, & ſodalium amicitiam velit eo nomine, quòd earum nulla ab electione, & conſilio proficiſcatur, ſed vel à natura, vt conſanguinitas, vel ab educatione, vt ſodalitas. Perinde ac ſi diceret, nullam eſſe propriè amicitiam in communione poſitam, quæ ab electione ac voluntate tota non pendeat. Conſanguineorum autem, ſodaliumque coniunctiones eſſe quidem communiones, ſed non eiuſmodi, vt prorſus ab electione, ac voluntate pendeant. Habet enim in communicatione conſanguineorum loci plurimum ipſa natura, in communicatione ſodalium educatio, & morum, ſtudiorumque ſimilitudo. Itaque magis à natura, vel educatione, quàm ab electione, ac voluntate pendent. Quod planius intelligetur ex aliis amicitiis, quarum coniunctio, & communicatio tota prorſus ab electione, atque ab animi conſilio eſt. Huiuſmodi amicitias enumerat tres, vnam quæ inter ciues, alteram quæ inter Tribules, tertiam, quæ inter nautas & mercatores intercedit: quibus tamquam appendicem adiungit hoſpitalem, hoc eſt eam, quæ cerni ſolet inter eos, qui mutui tenentur hoſpitij iure. Has, inquam, amicitias ait eſſe magis κοινωνικάς, hoc eſt, vt vetus vertit interpres, non tam Latinè, quam propriè, communicatiuas. Ratio verò, quam profert, cur hæ magis in communicatione ſint poſitæ, quam ſuperiores, eſt ea, quòd hæ ſint καθ' ὁμολογίαν, hoc eſt ſecundum confeſſionem, ſi verbum verbo reddendum ſit, ſed maluimus dicere conſenſionem, aut pactionem, quod ſæpe etiam eſt ὁμολογία. Diceremus fortaſſe melius ſtipulationem; quam interdum ſignificat eadem ὁμολογία. Ariſtoteles igitur indicat haud dubiis verbis, eas amicitias eſſe magis, quam alias in communicatione poſitas, quæ fiunt, ſeruantur, & ſunt ſecundùm pacta conuenta: hæc autem abſque ſtipula-

tione non sunt. Ciues enim iisdem tenentur legibus, & ex earum vi communicatio-nem habent, pactioque propterea videtur inter eos intercedere quædam latens, & tacita, qua profiteantur, in ea se velle societate esse: id quod etiam dici de iis debet, qui sunt ex eadem Tribu, & Tribules idcirco nominantur. Habent quippe etiam ipsi leges suas, quarum beneficio, & vi, eo societatis genere copulantur. Inter eos autem, qui simul ad mercaturam nauigant, apparet multo magis pactum, & confessio vel stipulatio, cum vnà ex eodem portu discedentes pepigerint inter se, si quid mali, vel periculi creatum fortasse fuerit alicui nauium, se communi animo ac studio depulsuros. Denique illa, quam hospitalem appellat, ita perspicuam habet ὁμολογίαν, confessionem ac stipulationem, vt inter hospites olim intercederet etiam tessera, quæ propterea dicebatur hospitalis. Summa igitur est; in his amicitiis, seu politicis inter Ciues & Tribules, seu institoriis inter nautas vna commeantes, & publicanos ac mercatores, seu hospitalibus inter eos, quibus commune mutui ius hospitij est, perspicuam esse pactionem, à qua tota, quæ in ipsis est communicatio pendet; in amicitiis autem consanguineorum & Tribulium, quia non est eiusmodi pactio, ac veluti stipulatio, non esse ita perspicuam communionem, ac propterea dici iure debere has amicitias minus esse positas in communicatione, quàm illas superiores.

PARS II. CAP. XII. LIB. VIII.

ΚΑΙ ἡ συγγενικὴ δὲ φαίνεται πολυειδὴς εἶναι, καὶ ἠρτῆσθαι πᾶσα ἐκ τῆς πατρικῆς. οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα, ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα· τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς, ὡς ἀπ' ἐκείνων τι ὄντα. μᾶλλον δ' ἴσασιν οἱ γονεῖς τὰ ἐξ αὐτῶν, ἢ τὰ γεννηθέντα ὅτι ἐκ τούτων· καὶ μᾶλλον συνῳκείωται τὸ ἀφ' οὗ τῷ γεννηθέντι, ἢ τὸ γινώμενον τῷ ποιήσαντι. τὸ γὰρ ἐξ αὐτοῦ οἰκεῖον τῷ ἀφ' οὗ· οἷον ὀδοὺς, ἢ θρὶξ, ὁτιοῦν τῷ ἔχοντι· ἐκείνων δ' οὐθενὶ τὸ ἀφ' οὗ, ἢ ἧττον. καὶ τῷ πλήθει δὲ τοῦ χρόνου. οἱ μὲν γὰρ εὐθὺς γενόμενα στέργουσι· τὰ δὲ προελθόντα τοῖς χρόνοις τοὺς γονεῖς, σύνεσιν, ἢ αἴσθησιν λαβόντα. ἐκ τούτων δὲ δῆλον, καὶ δι' ἃ φιλοῦσι μᾶλλον αἱ μητέρες. γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς· τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν, οἷον ἕτεροι αὐτοὶ, τῷ κεχωρίσθαι· τέκνα δὲ γονεῖς, ὡς ἀπ' ἐκείνων πεφυκότα. ἀδελφοὶ δ' ἀλλήλους, τῷ ἐκ τῶν αὐτῶν πεφυκέναι· ἡ γὰρ πρὸς ἐκεῖνα ταὐτότης, ἀλλήλοις ταὐτὸ ποιεῖ. ὅθεν φασὶ ταὐτὸν αἷμα, καὶ ῥίζαν, καὶ τὰ τοιαῦτα. Εἰσὶ δὲ τὸ αὐτό πως, καὶ ἐν διῃρημένοις. μέγα δὲ πρὸς φιλίαν, καὶ τὸ σύντροφον, καὶ τὸ καθ' ἡλικίαν. ἧλιξ γὰρ ἥλικα.

Consanguinea verò videtur multiformis esse, & pendere omnis ex paterna. Genitores enim diligunt natos perinde, ac si sui ipsorum aliquid sint; nati autem genitores tamquam ex illis aliquid existens. Magis autem norunt genitores eos, qui sunt ex ipsis, quàm geniti, se esse ex illis: magisque coniunctum est id, ex quo natum est ipsi nato, quam genitum ei, quod fecit. Quod enim est ex ipso, proprium est ei, ex quo est: veluti dens, aut crinis, aut quiduis habenti: illorum autem nemini id, quod ab ipso est, aut minus: idque etiam multitudine temporis. Hi namque statim natos diligunt, hi verò progressi temporibus genitores vbi intelligentiam vel sensum acceperint. Ex his autem perspicuum est, & cur diligant magis matres. Genitores quippe filios amant tamquam se ipsos: qui namque sunt ex ipsis, velut alteri ipsi sunt, quia sunt separati; filij autem parentes tamquam ab illis procreati: fratres verò se mutuò, quòd ex iisdem nati sint: namque ad illos est identitas, inter ipsos idem facit. Propterea dicunt eumdem sanguinem, & radicem, & talia. Sunt igitur quodammodo idem etiam in distinctis. Magnum verò ad amicitiam est, & vnà educatum esse, & secundum eamdem ætatem.

καὶ οἱ συνήθεις ἑταῖροι. διὸ καὶ ἡ ἀδελφικὴ τῇ ἑταιρικῇ ὁμοιοῦται. ἀνεψιοὶ δὲ, καὶ οἱ λοιποὶ συγγενεῖς, ἐκ τούτων συνῳκείωνται· τῷ γὰρ ἀπὸ τῶν αὐτῶν εἶναι, γίγνονται δ' οἱ μὲν οἰκειότεροι· οἱ δ' ἀλλοτριώτεροι, τῷ σύνεγγυς, ἢ πόρρω τὸν ἀρχηγὸν εἶναι. ἔστι δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις, καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεούς, ὡς πρὸς ἀγαθὸν, καὶ ὑπερέχον· εὖ γὰρ πεποιήκασι τὰ μέγιστα. τοῦ γὰρ εἶναι, καὶ τραφῶναι αἴτιοι, καὶ γενομένοις, τοῦ παιδευθῆναι. ἔχει δὲ τὸ ἡδὺ, καὶ τὸ χρήσιμον ἡ τοιαύτη φιλία μᾶλλον τῶν ὀθνείων, ὅσῳ καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς ἐστιν. ἔστι δὲ καὶ ἐν τῇ ἀδελφικῇ, ἅπερ καὶ ἐν τῇ ἑταιρικῇ, καὶ μᾶλλον ἐν τοῖς ἐπιεικέσι, καὶ ὅλως τοῖς ὁμοίοις, ὅσῳ οἰκειότεροι, καὶ ἐκ γενετῆς ὑπάρχοντες στέργουσιν ἀλλήλους. καὶ ὅσῳ ὁμοηθέστεροι ἐκ τῶν αὐτῶν, καὶ σύντροφοι, καὶ παιδευθέντες ὁμοίως. καὶ ἡ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία, πλείστη, καὶ βεβαιοτάτη. ἀνάλογον δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς τῶν συγγενῶν τὰ φιλικά.

Æqualis enim æqualem: & familiares sodales sunt. Quapropter & fraterna amicitia sodalitiæ similis est. Patrueles enim & reliqui consanguinei ex his coniuncti sunt. Quia enim ex iisdem sunt, sunt hi quidem propinquiores, hi verò alieniores eo quod vel est prope, vel longius princeps generis abest. Est autem erga parentes amicitia liberis, & hominibus erga Deos, tanquam erga bonum atque excellens: beneficia quippe fecerunt maxima. Nam vt sint, & enutriantur, causa sunt, & procreatis vt erudiantur. Habet autem iucundum & vtile talis amicitia magis, quàm extraneorum, quantò etiam communior vita ipsis est. Sunt verò & in fraterna ea, quæ & in sodalitia, & magis inter probos, & omnino similes quanto propinquiores etiam ab origine sunt, diligunt se mutuò, & quanto moribus sunt similiores ex iisdem orti, simulque nutriti sunt, & instituti similiter. Et quæ tempore fit comprobatio maxima & firmissima est. Proportione autem, & in reliquis consanguineis ea sunt, quæ ad amicitiam pertinent.

EXPLANATIO.



CVM in superiori parte multas commemorauerit amicitias, existentes ab Oeconomicis, ac nominatim à consanguineis, explicare de singulis hîc aggreditur, ac primò quidem de paterna, deinde de ea, quæ est inter fratres, tum de alia, quæ inter patrueles, aliosve huiusmodi cernitur. Ad extremum proprietates singularum exponit. Videtur ergo amicitiæ consanguineorum tres facere partes, patris, fratrum, cæterorum propinquorum seu agnatorum. Cicero similiter in off. 1. Prima societas in ipso coniugio est, inquit, proxima in liberis, deinde vna domus, cui sunt omnia communia. Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum, sobrinorumque, qui cum vna domo capi non possint, in alias domos tamquam in colonias exeunt.

Amicitiam ergo, quæ inter cognatos, & consanguineos est, ait non vnam, aut simplicem esse, sed multiplicem prorsus, ac multiformem. Ponitque primo loco paternam, siue illam, quæ patris erga filios est, explicatque quomodo se habeat, si cum aliis consanguineorum amicitiis conferatur, & quænam sit huius amicitiæ propria ratio. Comparans itaque amicitiam patris erga filium cum amicitia filij erga patrem, atque etiam cum materna, confirmat amicitias inter consanguineos, & cognatos esse quidem multas, sed tamen à paterna omnes principium ducere, & in ea fontem atque originem obtinere. Quo loco paternæ amicitiæ nomine complectitur etiam amicitiam superiorum erga minores, & posteros, velut aui, proaui vel ataui ac cæterorum. Id, inquam, primo explicat loco Aristoteles, tum ostendere rationem aggrediens huius amicitiæ paternæ, ipsamque aperire causam cur pater diligat filium, do-

cet amesse; quòd filius ipsius patris aliquid sit. Parentes quippe filios amant ideo, quod veluti partes ex se decisas ac separatas eos intueantur. Filij verò parentes diligunt tamquam ij, qui ab ipsis extiterint, ac veluti partes ab iisdem decerptæ. Quæ causa est, cur Iurisconsulti contendant, patrem ac filium vnam eamdemque personam esse, filiumque dici debere partem patris. Inst. de Inutil. stipul. §. ei vero. Itaque patrem sic amant, quemadmodum pars, si amandi sensum haberet, totum diligeret, à quo decisa, & separata est. Patris igitur amicitia erga filium est longe maxima, quia proxima est amori, quo seipsum vnusquisque diligit: hic autem est summus, ab eoque amor omnis, & amicitia ducit originem: vt videbitur in lib. 9. Sequitur hinc, amicitiam patris erga filium esse longè maiorem, quàm sit amicitia filij erga patrem: quod aliis præterea demonstrat rationibus, tres inter vtriusque amorem differentias inuestigans. Prima. Parentes multo norunt melius, hos aut illos verè liberos esse suos, quam liberi se ab his, aut ab illis esse procreatos. Parentibus quippe nota procreatio est, liberis qui cum gignerentur, nondum essent, cognita non est. Mater autem multo magis id nouit, vt Aristot. infra in lib. 9. cap. 7. in fine. Quapropter matrem certiorem esse dicunt Iurisconsulti in l. Quia, ff. de in ius vocando. Videtur igitur ex hoc Aristot. ita differere. Quanto aliquis amicitiæ causam amplius nouit, tanto magis amat quod ei proponitur ad amandum: causa quippe incrementum capiente, capit etiam incrementum effectus. Sed parentes multo norunt magis sui causam amoris erga filios, quàm filij amoris sui norint causam erga parentes. Causa enim, cur patres diligant filios, est, quod filij sint aliquid ipsorum, vel, vt diximus, ipsorum partes: causa verò cur liberi diligant patres, est ea, quòd ab ipsis prodierint, & ab ipsis quodammodo decerpti, viuant, ac sint: sed patres longè magis id intelligunt, & cognitum habent, quàm liberi. Ergo multo magis intelligunt suæ causam amicitiæ patres, quàm liberi suæ. Altera differentia continet aliquid apprimè mirum & quasi παράδοξον. Ait enim, à patribus diligi magis filios, quàm à filiis patres, quia patres propinquiores, & coniunctiores sunt filiis, quam filij patribus. Mirum, inquam, id videri potest, & incredibile, sed ab Aristot. sic explicatur. In amicitia consanguineorum, quo amans est propinquior amato, eo magis ipsum amat: quia in huiusmodi cognatorum amicitia tota prorsus amoris ratio propinquitas est vnius, & coniunctio cum altero, Sed generans est propinquius genito, quàm genitum generanti. Genitum enim est quædam generantis pars separata, vel separabilis, sicut dens aut capillus. Huiusmodi autem partes à toto separabiles continentur in toto; totum autem non continetur in illis, adeoque ad partes non videtur totum pertinere; certe pertinet minus, quàm partes ad totum, ac propterea generans est propinquius genito, quam genitum generanti. Quantum enim attinet ad rem, qua de agimus illud intelligendum est propinquius & coniunctius esse, quo præsente magis habeatur & teneatur id, cui est propinquum. Sed toto præsente melius habetur, teneturque pars, quàm parte præsente teneatur, & habeatur totum. Quippe id quod includit aliud, sed ab eo contra non includitur, propinquius esse dicitur incluso, quàm inclusum includenti: ideóque pater, quoniam includit & continet filium tamquam aliquid sui, nec includitur aut continetur à filio, dici debet propinquior & coniunctior filio, quàm filius patri. Denique filius est ex substantia patris: pater ex substantia filij non est: ideoque ille propinquior est filio, quam illi filius. Tertiam differentiam ponit in longinquitate temporis. Longinquiorem enim ac diuturniorem esse parentum amorem erga liberos, quàm liberorum erga parentes, ostendit ex eo, quòd parentes filios amare incipiunt statim natos, atque à primo ipsorum ortu; filij vero rum diligere primum parentes aggrediantur, cum eos cognoscere incipiunt, iudicioque vti & sapere. Videtur ergo sic ratiocinari. Amicitia confirmatur, augeturque diuturnitate, ac longinquitate temporis. Longinquiore verò tempore, ac diuturniore parentes diligunt liberos, quàm liberi parentes, cum illi statim ac nati sunt, incipiant diligere liberos, hi nonnisi progressione temporis id incipiant facere, hoc est tum, cum primum iudicio vti ac ratione possunt. Cæterum aliam ex Platone proferre causam possumus ab eo traditam in Symposio. Ait enim parentes sperare se per filios immortales quodammodo futuros: quod filij per parentes consequi se posse diffidunt: maiorem adeo illorum esse amorem in filios, quàm horum in parentes.

Ex his autem, &c.] Intelligi vult ex his maternum amorem erga filios esse paterno

terno maiorem; qua verò ratione id colligi velit, haud perſpicuè docet, ſed indicat obſcurius. Quod igitur aſſequi coniectura poſſumus, iiſdem rationibus id probari putat, quibus eſt demonſtratum, patris amorem erga filium eſſe vehementiorem, quam amorem filij erga patrem. Primam enim poſitam in cognitione cauſæ, quæ patrem ad filium amandum impellit huc adhibere poſſumus in hunc modum. E parentibus is, qui magis, meliuſque cognoſcit filios ſuos, ſcitque penitus quinam ex ſe geniti ſint, magis, meliuſque cognoſcit in illis aliquid ſui, vel partem ſui, adeoque illos magis atque impenſius amat. Sed matres multo magis meliuſque ſciunt, quinam ſui ſint liberi, quam id norint patres; ergo multo magis quam patres, liberos amant. Deinde poteſt huc etiam trahi ratio tertia ex longinquitate temporis adſumpta, atque ita tractari. Qui longinquiori amant tempore, ac frequentius, ſiue magis aſſiduè, plus, ac vehementius amare cenſentur. Matres autem longinquiori tempore, frequentiuſque, ac diutius, ſiue magis aſſiduè filios amant, quàm patres. Magis enim cum illis verſantur, & conuiuunt, pluſque temporis in iis tuendis, fouendis, ac procurandis inſumunt: magis igitur eos diligunt. Poteſt denique ad idem demonſtrandum accommodari ſecunda ratio per comparationem, hoc modo. Pater magis amat filium, quàm filius patrem, quia pater eſt propinquior & coniunctior filio, quàm filius patri: ſed mater eſt filio propinquior coniunctiorque quam pater. Igitur eum longe magis amat, quam pater.

Fratres vero, &c.] Paternam amicitiam excipit fraterna: cuius & cauſam aperit, & rationem docet, qua retineri poſſit & conſeruari. Cauſam ergo cur ſe mutuò fratres diligant, ait eam eſſe, quòd ex iiſdem fontibus oriantur. Qui enim ex iiſdem naſcuntur, ſunt quodammodo iidem inter ſe. Quippe cadit huc pronunciatum illud peruagatum, & nobile, quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe. Fratres enim id habent, vt iidem eſſe videantur ac parentes, cum aliquid parentum ſint. Sequitur adeo eſſe quoque idem inter ſe, quia ſunt iidem vni tertio, hoc eſt, parenti. Hæc videlicet eſt illa ταὐτότης, quam hoc loco commemorat Ariſtot. & quam nos ex inopia Latini vocabuli diximus identitatem. Eam enim à patribus, ac filiis, inter quos intercedit, peruadere, ac tranſire ait, etiam ad fratres, in iiſque remanere, ſi verum illud axioma ſit: Quæ ſunt eadem vni tertio, &c. Verum autem id eſſe docet ex illis loquendi formulis, quibus fratres appellamus eamdem ſtirpem, eumdemque ſanguinem, qualis eſt apud Virgilium illa patris Anchiſæ,

Proijce tela manu, ſanguis meus.

Idem enim ſanguis, eademque ſtirps ac radix ideo fratres dicuntur, quod illam, quam cum parentibus, ac maioribus ſuis obtinent identitatem, Græcè ταὐτότης, ipſi quoque retineant inter ſe. Firmiſſimum igitur eſt amoris vinculum, quo fratres, & conſanguinei ſe mutuò colligantur, vt optauerit Plato, Rempublicam ſuam ex iis conſtitui, qui ſe fratres, parentes, conſanguineos eſſe cenſerent. Huc enim pertinuit vxorum illa communio & proles incerta, ſcriptorum omnium exibilata ſententiis. Cur ergo mutua ſe charitate diligant fratres, ea eſt cauſa, quòd ab eodem geniti ſint, quodque cum iidem ſint illi tertio, iidem ſint etiam inter ſe. Sequuntur aliæ, vel gignentes, vel conſeruantes cauſæ eiuſdem fraternæ charitatis, quæ dici poſſunt pediſſequæ ſuperioris, & adiutrices. Huiuſmodi eſſe ait educationem eamdem, mores, ætatem, & quæ his accedere poteſt, inſtitutionem eamdem doctrinæ, ac ſimilitudinem ſtudiorum. Educationis quippe quanta ſit vis, tum norunt omnes, tum intelligi maximè poteſt ex eorum amore, quos eodem lacte nutrices aluerunt, & ex amore item alumnorum aduerſus eaſdem nutrices, quia prima cœptus ætate numquam dimittitur. Ætas verò eadem, quam Græci ὁμηλικίαν appellant, ita valet, vt locum prouerbio fecerit, quod dicitur æqualis æqualem amare. Quæ quidem, vt non omnino eadem inter fratres ſit, cum alter natu ſit maior, alter minor, eſt tamen inter eorum aliquos penè eadem, inter quos plerumque propter maiorem illam ſimilitudinem ætatis, maior charitas intercedit. Nam alioqui ob diſſimilitudinem grauiſſimas ait Plutarc. in lib. de amore fraterna inter eos exiſtere rixas, & contentiones, dum is, qui natu longe maior eſt, minori legem imponere, & in eum veluti pater, aut dominus exercere velle videtur imperium.

Monet ergo idem Plutarchus hunc natu longè maiorem, vt tamquam, æqualis erga minorem se gerat, & eum non obiurget, vt patruus, sed de periculo, vel errore doceat, vt sodalis. Morum autem, ac studiorum similitudo quantum possit ad eamdem charitatem inter fratres corroborandam demonstrat hic Aristoteles exemplo sodalium, quorum amicitiæ ipsa fratrum charitas est gemina.

Patruelis autem, &c.] Ab initiis, & causis amicitiæ fraternæ gradum hic habet ad eas explicandas, ex quibus oritur amicitia patruelium, & aliorum, qui cognatione, & consanguinitate inter se vinciuntur, cuiusmodi nepotes sunt, pronepotes, ac reliqui ab eodem capite prognati. Causas igitur amoris inter hos easdem esse ait, ac superiores. Ducunt enim originem ab iisdem, adeoque iidem sunt etiam inter se, nec alio differunt à fratribus nomine, nisi quòd alij propinquiores sunt primo capiti, siue autori totius generis ac gentis, alij ab eodem capite remotiores. Sunt enim in eadem cognatione plures gradus, quibus ascenditur ad principem generis, ac descenditur ab eodem. Ἀρχηγὸς appellatur hic gentis, aut generis princeps ab Arist. qualis fuit Pelops Pelopidarum caput, & Aeacus Aeacidarum.

Est autem erga parentes, &c.] Amicitiarum, quæ sunt hactenus explicatæ, proponit hic proprietates: sumitque initium ab amicitia filiorum erga parentes: de qua duo confirmat. Primum est: filiorum amicitiam erga patres esse tamquam erga bonum, & bonum quidem per exuperantiam excellens. Beneficium enim quod ab iis acceperunt, omnibus antecellit beneficiis, quæ homini possit homo tribuere, cum ab iis habuerint, vt sint, viuantque, & ab iisdem institutionem hauserint, ac disciplinam. Itaque huiusmodi amicitia similis illi est, qua Deum colimus, cuius præcipue beneficio sumus. Parentes enim iure diligimus, & obseruamus, sed tamen secundum Deum, quem priori loco amare debemus & colere. Cum ergo beneficium, quo ad diligendos parentes impellimur, ita sit magnum, vt diuino sit simile, iure dicitur hæc amicitia id habere proprium, vt omnium præstantissimo beneficio moueatur ad diligendum, quod aliarum amicitiarum commune non est, quæ ad amandum non ita magnis beneficiis incitantur. Alterum huius amicitiæ proprium id ait esse, quòd delectationem pariat, atque vtilitatem, & quidem longè maiorem, ampliorem que, quàm afferat ea, quæ cum extraneis est: in quo nominatim hæc videtur esse posita proprietas. Nam alioqui delectationem, vtilitatemque singulæ prorsus afferunt amicitiæ. Sed hæc id proprium habet, vt afferat longè maiorem. Rationem autem ait esse, quòd multo maior inter patrem, ac filium vitæ, rerumque omnium communicatio sit. Quo verò maior est communicatio, maior inde capitur vtilitas, & delectatio. Hæc sunt, inquam, proprietates amicitiæ filiorum erga patres. Sequitur fraterna, cui adscribere videtur duo veluti propria. Primum, quod amicitiæ, sodalitiæ, & eorum, qui simul educati sint ac nutriti, similis sit. Secundum; quod inter fratres virtute præditos sit maior, vehementior, & firmior, quàm inter eos, qui virtutis curam abiecerint, nec alio se diligant amore, quàm naturali. Esse autem inter eos propter communem vtriusque virtutem, amicitiam multo maiorem, demonstrat rationibus multis, sed ea præcipua est, quod fratres ex virtute maiorem inter se similitudinem probi moris obtineant. Restant cæteræ consanguineorum amicitiæ. Sed harum proprietates ait proportione quadam similes iis esse, quæ in amicitia fraterna descriptæ sunt. Nam plerique consanguineorum, & cognatorum originem trahunt à fratribus, adeoque illorum amicitia metienda est, habita ratione propinquioris, aut remotioris à prima stirpe digressionis.

PARS III. CAP. XII. LIB. VIII.

ΑΝδρὶ τε, καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν. ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον, ἢ πολιτικόν, καὶ ὅσῳ πρότερον, καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον ζώοις. τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν. οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον. εὐθὺς γὰρ διῄρηται τὰ ἔργα. καὶ ἔστιν ἕτερα ἀνδρὸς, καὶ γυναικός. ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρήσιμον εἶναι δοκεῖ, καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ φιλίᾳ. εἴη δ' ἂν καὶ δι' ἀρετήν, εἰ ἐπιεικεῖς εἶεν· ἔστι γὰρ ἑκατέρου ἀρετή, καὶ χαίροιεν ἂν τῷ τοιούτῳ. σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι. διὸ θᾶττον οἱ ἄτεκνοι διαλύονται· τὰ γὰρ τέκνα, κοινὸν ἀγαθὸν ἀμφοῖν. συνέχει δὲ τὸ κοινόν· τὸ δὲ, πῶς συμβιωτέον ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα, καὶ ὅλως φίλῳ πρὸς φίλον, οὐδὲν ἕτερον φαίνεται ζητεῖσθαι, ἢ πῶς δίκαιον. οὐ γὰρ ταὐτὸ φαίνεται τῷ φίλῳ πρὸς τὸν φίλον, οὐδὲ πρὸς τὸν ὀθνεῖον, καὶ τὸν ἑταῖρον, καὶ τὸν συμφοιτητήν.

Viro autem & vxori amicitia videtur secundum naturam inesse. Homo enim natura quiddam est coniugale magis, quàm ciuile, quanto & prius & magis necessarium est domus, quàm ciuitas, & filiorum procreatio communior animantibus. Igitur aliis hucusque communio est. Homines autem non solum procreationis gratia simul habitant, sed etiam eorum quæ sunt ad vitam. Illico namque diuisa sunt officia, suntque alia viri, alia vxoris. Opitulantur igitur sibi mutuò, in commune conferentes propria. Propter hæc vero vtile esse videtur, & iucundum in hac amicitia. Erit autem etiam ob virtutem, si probi sint: Est enim vtriusque virtus; & gaudebunt hoc ipso. Vinculum autem liberi videntur esse: ideo citius qui sunt sine liberis dissoluuntur. Filij enim commune bonum sunt ambobus: connectit autem quod commune est. Id autem; quomodo conuiuendum viro cum vxore sit, omninoque amico cum amico, nihil aliud perspicitur esse quærere, quam quomodo iustum sit. Non enim idem apparet esse amico erga amicum, neque erga extraneum, & sodalem & condiscipulum.

EXPLANATIO.



De amicitiis inter consanguineos illos intercedentibus, qui ab eodem authore generis, eademque stirpe ducunt originem, dixit. Pergit nunc de illorum amicitia differere, qui quam arctissimè sunt inter se coniuncti, vinculum tamen in eodem Capite non habent. Vir & vxor huiusmodi sunt, qui geminas stirpes habent, nec, vt cognati, ab eodem fonte fluxerunt. Quatuor ergo sunt, quæ de horum amicitia cognoscenda proponit · in quorum primo duæ eiusdem proprietates amicitiæ continentur · in secundo demonstratur, quænam huius amicitiæ coniugalis comparatio sit cum iis, quæ vel ad honestum, vel ad voluptatem vtilitatemve referantur: in tertio demonstratur quibus præsidiis eadem coniugalis amicitia conseruetur: in quarto demum ostenditur, qua ratione, modove coniuges conuiuere bene beatèque inter se possint. Principio igitur duas

huius amicitiæ proprietates exponit: quarum prima communis, non hominum tantum, sed omnium etiam animantium est, secunda est hominum priuatim, & solitariè. Illa prior in eo est posita, quod inter virum, vxoremque sit amicitia naturalis: quod profectò mirum videri potest alicui, cum oriri ea coniunctio videatur ex pactione ciuili, non ab insita inductione naturæ. Itaque probare necesse habet, hominem naturaliter esse magis coniugale, quàm politicum animal: quod dupliciter ostendit: primo quidem quia quod naturaliter est prius, & magis necessarium, est magis naturale. Sed esse coniugale est prius, ac magis necessarium, quàm esse politicum. Nam ad constituendam politiam, siue ciuitatem, necessariò, ac prius antecedit coniunctio congualis, ex qua procreatis liberis domus fit, & ex domibus ciuitas. Secundo loco demonstrat idem; quia id, quod sequitur naturam generis, magis est naturale, quam quod generis naturam minimè sequitur. Sed esse coniugale coniunctum est cum natura generis, & eam sequitur; quod vniuerso animantium generi tributum est: esse vero politicum non est cum animantium genere coniunctum, nec illud sequitur, sed est proprium homini. Igitur esse coniugale animal, magis est homini naturale, quàm esse politicum. Quo posito, sequitur illico quod contendebat Aristoteles, hoc est, amicitiam coniugalem, quæ propter pactionem, & conuenta ciuilia ex quibus oritur, videri ciuilis potest, esse nihilominus naturalem. Si enim esse coniugale prius est, ac magis necessarium, quàm esse politicum, & homo naturaliter est magis coniugale quàm politicum animal, consequens est, amicitiam coniugalem esse magis naturalem, quàm politicam. Nam amicitia Oeconomica, quæ nascitur ex viri, vxorisque coniunctione, prior, & magis est necessaria, quam ciuilis; cum ita prior sit, sicut domus ciuitate, & pars est toto prior. Sed quod magis est naturale absque dubio naturale simpliciter est. Igitur amicitia coniugalis, quæ magis est naturalis quàm politica, naturalis simpliciter est. Quod demonstrandum Aristoteli propositum erat. Hæc, inquam, est prima proprietas amicitiæ coniugalis ab eo ducta, quod non ita videtur homini proprium, vt cum cæteris animantibus commune non sit, Oritur enim ex coniunctione maris ac fœminæ, quæ omnium animantium est communis. Sequitur alia sic homini tributa, vt cum animantium nullo communicetur. Est autem in eo sita, quòd amicitia coniugalis non id modo sequitur, vt liberos procreet, sed vt alia quædam humanæ vitæ necessaria consequatur. Quæ causa est, inquit, vt opera, & officia domestica inter virum, & vxorem diuisa sint, & distincta, tributumque vnicuique suum. Quædam enim congruunt viro, quæ vxori non congruunt, vt negotiari, disceptare in foro, rem domesticam armis, aut publico iure tueri: quædam sunt vxori decora, quæ à viro sunt aliena; vt nere, texere vestem, suere, vel sarcire. Sic nimirum distributis officiis, ea facilius assequuntur, quæ sunt œconomicæ vitæ traducendæ necessaria, & quorum gratia initum quoque coniugium est. Conferunt enim simulque coniungunt quod vtriusque paratur, & conficitur opera, fitque ex priuato cuiusque labore beatitudo communis. Quæ sane cura solius hominis est, ac præterea id quod amicitiæ coniugalis hac ratione dicitur esse proprium, nullarum aliarum animantium est commune, quæ solo naturæ coniunguntur impetu, nec vident quæ circumstant, nec prospiciunt in futurum.

Propter hæc vero vtile videtur, &c.] Comparat nunc eandem coniugalem amicitiam cum tribus illis inter se vtilitate, voluptate, honestate distinctis: Potest enim dubitari vtrum coniugalis amicitia expetat vtile bonum, aut iucundum, aut honestum, an differat ab omnibus his, sitque species quædam ipsa per se. Huic quæstioni respondens, ait, amicitiam coniugalem habere primùm vtilitatem ex collata vtriusque coniugis opera in rem communem, habere deinde voluptatem ex coniunctione corporum, habere denique etiam honestatem ex virtute, si probitate vitæ sint præditi. Nam vtrique virtus est propria, secundùm quam si rectè agant, erit eorum amicitia, non solum honesta, sed vtilior etiam, atque iucundior, cum solida voluptas, & vtilitas ea sit, quæ velut vmbra sequitur honestatem. Itaque coniugalis amicitiæ genus est per se quidem distinctum à cæteris, ob ea, quæ obtinet seorsim, ac propriè; sed per honestatis tamen, ac iucunditatis vtilitatisque genera vsu quodam vario circumcurrit & suscipit singula.

Vinculum autem liberi videntur.] Transitum hîc facit ad id, cuius beneficio coniugalis amicitia conseruatur. Hoc autem in procreatione liberorum esse vult positum, & in prole, quæ sequitur ex coniunctione: quippe suscepti ex matrimonio liberi vincula quædam videntur esse, quibus tota vis coniugalis amicitiæ teneatur: idque probat à contrario, hoc est, ab infœcunditate, ac sterilitate, quæ coniugum amorem mutuum frigidiorem efficit, & relanguentem. Sicut enim qui liberos procreant, amicitiam confirmant, & vinciunt arctiùs, ita qui liberis carent, remissiores in amando fiunt, & vinculum illud sæpe dissoluunt, inquit Aristoteles. Haud scio, an apud Græcos infœcunditas causa repudij fuerit idonea: certè fuit apud Romanos, sed non ante quingentesimum trigesimum tertium annum ab Vrbe condita: quo tempore Spurius, seu P. Caruilius Ruga primus fuisse dicitur, qui nuncium vxori remitteret noua de causa, hoc est ideo, quòd sterilem esse diceret, seque quærendorum liberorum causa vxorem habere iurasset, vt apud Dionysium, Gellium, ac Valerium Maximum perscriptum legimus. Quod si quispiam præterea quærat, cur liberi minimè suscepti causa sint, vt amicitia coniugum imminuatur, aut dissoluatur, respondet Aristoteles, liberos esse commune vtriusque coniugis bonum, quorum coniunctio est propter prolem. Illud autem quod est amicorum commune bonum, eorumdem conseruat, augetque amicitiam, si adsit, remittit ac soluit, si desideretur, & absit.

Quomodo conuiuendum, &c.] De viri vxorisque conuictu præceptum id vltimum est. Hac enim clausula expositam de amore coniugali disputationem absoluendam putat. Videtur ergo sic ad extremum disserere, si quærat aliquis, qua ratione coniuges rectè simul viuere, ac beatè possint, nihil aliud profectò quærat, quàm quid iustum inter virum & vxorem sit. Sic enim eos conuiuere oportet, vnáque versari, vt vterque præstet alteri quod iustum est. Quod autem est iustum, non est idem aduersus omnes: non enim idem est iustum, aduersus extraneos, & aduersus amicos, aut sodales, ac condiscipulos, cum aliud illis, aliud his debeamus. Quidnam verò inter virum & vxorem nominatim, ac propriè iustum sit, non explicat hîc Aristoteles, quòd ea disputatio non Ethicæ, sed Oeconomicæ sit.

EPILOGVS.

1. *Sodalitia, seu socialis amicitia longè differt à fraterna, sed similis ei est.*
2. *Amicitia patris erga filium est maior, quàm filij erga patrem, maiorque matris, quàm patris.*
3. *Fratrum amicitia minor quidem, quàm paterna est, sed cæteris tamen est maior.*
4. *Amicitia filiorum erga patres illi similis videtur, quæ hominum est erga Deum.*
5. *Consanguineorum amicitia voluptatem, vtilitatémque magis habet, quàm ea, quæ cum extraneis est.*
6. *Amicitia viri, vxorisque secundùm naturam videtur esse.*
7. *Amicitia coniugalis procreatione liberorum conseruatur, & crescit.*

IN CAPVT XII. LIBRI VIII.

QVÆSTIO PRIMA

An pater plus filium amet, quàm filius patrem.

CVM supra quæsitum à nobis est, magisne Rex amet ciues, ac populos suos, an populi Regem, aut Principem, rationes aliquæ propositæ sunt, quæ probare videbantur, populum plus amare Principem, quàm ipse à Principe diligatur. Et quoniam eædem videbuntur alicui etiam ostendere, maiorem esse filiorum amorem erga patrem, quàm patris erga filios, proponendæ hîc iterum, explorandæque sunt, vt videamus an aliquid vincant. Prima igitur est huiusmodi. Is, qui maius alteri bonum tribuit, magis eum videtur diligere; cum amare sit velle bonum alteri, ac benefacere. Filius autem longè maius tribuit patri bonum, quàm filio pater. Tribuit enim honorem, quo nullum bonorum est maius inter humana, vt dictum est in libro 4. Secunda. Docuit Aristoteles, amationem inter eos, qui se mutuò diligunt, oportere analogam esse, hoc est eiusmodi, vt proportione respondeat eius merito qui diligitur; sic, inquam, vt amabilior ametur magis, minus amabilis diligatur minus; quemadmodum idem loquitur Aristoteles, magis ametur melior, quàm deterior. Sed pater amabilior est filio, quàm filius patri, & melior esse putatur, quàm filius. Igitur filius patrem plus amat, quam pater filium. Tertia. Quoniam amor quidam appetitionis est actus, videtur ab indigentia in nobis excitari. Sequitur adeo, vt cui maior est indigentia, maior etiam amor sit. Filio verò maior est indigentia, cum ipse plus indigeat patre, quam pater filio. Quarta. Is, qui pluribus affectus est bonis, ac beneficiis, plus diligit quàm qui minoribus est affectus. Filius autem à patre multo plura, quàm à filio accepit bona, & beneficia. Denique filius, vt ab Aristotele dicitur in hoc Cap. amorem erga patrem illi similem habet amori, quo diligimus Deum, & bonum per exuperantiam excellens, cum à patre vitam accepeimus, quæ cæteris hominum bonis sic antecellit, vt cum iis conferenda non sit. Deum autem & bonum exuperanter excellens plus diligimus, quam nos ipsos.

Vt componamus hæc, distinctionem amicitiæ, vel amoris proponere triplicem necesse habemus, quam fortassis etiam exposuimus alibi. Triplex, inquam, amicitia est, naturalis, animalis, humana. Naturalis, est ipsa rerum procreatarum concordia, quæ cernitur in constitutione statuque totius vniuersitatis apprimè spectabilis: quæ amicitia cognitione caret, nec eam vlla scientia præit quæ demonstret amanti quid sit amabile. Hæc videlicet est illa Empedoclis amicitia, qua res omnes, & ipsum mundum tamquam vinculo colligauit. De qua profectò nullus in hoc libro Aristoteli sermo fuit, nec eiusmodi amicitia pertinere quicquam potest ad eam, quæ inter patrem ac filium intercedit, cum hæc absque scientia, & cognitione non sit. Si enim cognitionem & scientiam præeuntem non postularet, posset pater æque diligere quemcumque puerum, ac filium suum; cum ille naturalis rerum cognitione carentium amor, absque vllo discrimine feratur in quodcumque consimile generis eiusdem, dummodo sit idonea propinquitas, aut longinquitas, sine quibus agentia ipsa naturalia cognitionis expertia non mouentur. Cernitur id in aqua, vt hoc exempli causa dicatur, quæ defluens obuiæ quam offendit aquæ, ex amicitia naturali ita facile coniungitur, sicut etiam iungeretur alteri, si eam offenderet, atque ad ipsam accederet propius. De hac, inquam, amicitia naturali non disserit Aristoteles. Secundam videamus; quæ quoniam in appetitione sentientis animæ fundatur, & cognitione sensuum præmonstratrice vtitur, ac perductrice, dici merito potest animalis: quamquam appellatur etiam interdum communi nomine naturalis, eatenus, quatenus ab appetitu sentiente manat haud liberè, sed necessariò pro appetentis conditione, ac rei quæ appetitur naturali bonitate. Atque hæc amicitia cadit in patrem erga filium, contráque in filium erga patrem: nec est hominis propria, sed animantium omnium; cum in iis inueniatur pater & filius; nec minus inter eas pater pro filij, vel educatione, vel salute laboret, ac pugnet quàm homo. De hac igitur amicitia dicendum hîc ex Aristotele videtur, eam esse maiorem in patre erga filium, quàm in filio erga patrem, magisque amari à patre filium, quàm à filio patrem.

Huius Positionis rationes sunt plurimæ. Quarum prima hæc est. Appetitus animæ sentientis eo fit maior & vehementior, quo fuerit firmius, ac certius iudicium sensuum. Sed parentes certius, ac firmius norunt ex sensibus, filios esse à se procreatos, quàm filij norint, ab illis esse se genitos. Secunda. Non homines solum, sed cætera etiam animantia quo se mutuò diutius amant, eo se magis amant: quippe amor quoque augetur tempore, & qui vetustior est, maior est. Sed patres longiori tempore diligunt filios, quam filij patrem: parentes enim incipiunt filios diligere vbi primum excipiuntur in lucem: filij verò nonnisi post

aliquam progressionem temporis incipiunt parentes amare, hoc est tum, cum incipiunt eos vel intelligentia, vel sensu cognoscere: quæ ratio Aristotelis est in hoc Cap. Tertia. Ille, cui natura magis conuenit proprius amoris actus, censeri debet magis amare. Actus autem amoris proprius est in rem amatam contendere, seque cum illa coniungere, si minus corpore, saltem animo atque affectu. Id verò plus patri conuenit erga filium, quàm filio erga patrem. Pater enim cum ipso filio pene connascitur, seque quodammodo infundit in filium, intimeque propinquus proximusque fit filio. Filius autem nec se in patrem insinuat, nec ad eum accedit propinquius, sed exit ab eo potius, ac procul recedit. Idque confirmatur ex eo, quòd amor est quidam motus: motus autem quantus, qualisque sit plus æstimatur ex termino & meta, in quam contendit, quàm ex carceribus, & è termino, qui dicitur à quo. Sed pater totus, quantus quantus est, fertur, ac tendit in filium, cui tribuit, vt viuat & sit. Filius autem qua parte filius est, id eo nomine significare omnino videtur, à patre se prodiisse. Amor igitur patris, quàm filii maior, ac vehementior est. Ducitur hæc ratio ex illis Aristotelis verbis in hoc Cap. [Magisque coniunctum est id, ex quo natum est ipsi nato, quàm genitum ei quod fecit.] Quarta. Id quod naturaliter facultatem animi commouet, & appellatur obiectum, eo vehementius commouet, quo facultati propinquius fuerit: illudque verissimè dicitur magis amari, quod est amanti propinquius. Filius autem est patri propinquior, quã pater filio; quia filius est quædam pars patris: pars vero coniunctior est cum toto, quam totum cum parte. Quam rationem indicauit etiam hîc Aristoteles illis ipsis verbis. Magisque coniunctum est id, ex quo natum est ipsi nato, quam natum ei quod fecit, veluti dens, crinis, & quiduis habenti; nulli autem illorum id, ex quo genita sunt aut minus. Neque verò hæc ratio cum superiore pugnat, si probe distinctéque consideretur. Filius enim cum patre collatus, intelligi, & comprehendi animo dupliciter potest: vno quidem modo quatenus est veluti pars patris. Quamquam enim filius pars patris proprie non est, est tamen quodammodo pars; quia capit initium à semine, quod ex patre deciditur; ipsum autem semen accipit effectricem formatricemque vim à natiuo calore, vt ait Arist in 2. de genet. animal. cap 3. Natiuus vero calor tamquam à fonte, gignitur à corde, quæ princeps & præcipua pars patris est. Filius ergo, quatenus est pars patris, propinquior, & coniunctior est patri, quàm pater filio, quia pater non est pars filii, adeoque hoc nomine, atque hac ex causa filius est amabilior patri, quã pater filio, magisque pater filium diligit, quam filius patrem. Atque in hanc sententiam accipienda est hæc quarta ratio, quam proposuimus. Diximus enim, filium esse propinquiorem patri, quatenus eius est pars. Altero enim modo, quo potest intelligi filius, est à patre remotior. Accipitur quippe veluti diuisus à patre, sed ab eodem profectus. Ita namque pater in filium tendere videtur, filius à patre recedere: id quod in tertia ratione probatum voluimus: ac propterea illæ duæ rationes haud pugnant inter se.

Tertia restat amicitia, quæ dicitur humana. Hæc est in voluntate posita, præeunte tamen intelligentia, & ratione decernente, ac præscribente quid, & quibus ex causis, quoue modo amandum & expetendum sit. Quo amicitiæ genere dicunt aliqui magis à filio diligi patrem, quàm à patre filium: quia recta ratio quæ huiusmodi regit amicitiam, naturæ spectat officium, & debitum in amando. Filius autem natura plus patri debet, quam pater filio; cum filius plura capiat à patre bona, quam à filio pater. Præterea. Recta ratio non spectat in amando propinquitatem, aut distantiam, sed amabilis rei bonitatem: ideoque secundum rectam rationem magis amatur id quod simpliciter est melius. Pater autem est filio melior? certe ponitur, & putatur melior. Igitur à filio secundùm rectam rationem magis amabitur. Sed hæ rationes haud planè conficiunt quod in re dubitabili sic contendunt. Recta quippe ratio ducit originem à natura, adeoque naturæ non aduersatur, quæ numquam errante dirigitur intelligentia. Itaque in lib. 7. Politicæ dicitur, nihil haberi bonum debere, quod præter naturam sit: quia quod præter naturam est, rectæ rationi contrarium est. Sed pater secundùm naturam magis diligit filium, quam à filio diligatur. Ergo numquam recta ratio suadebit, aut faciet, vt minus pater diligat filium, quam filius patrem.

Itaque dicendum videtur, etiam hoc amicitiæ genere, quod in recta ratione firmamentum habet, patrem plus filium amare, quam ipse ametur a filio, nec vllo iure adigi filium ad patrem magis amandum, quam ametur à patre. Neque enim homo vlla lege compellitur ad amandum plus Deum quam ametur à Deo. Verè tamen id dici potest; ipsum amandi debitum in filio maius esse, quàm in patre, sic, inquam, vt plus adigatur filius, non quidem ad magis amandum, sed ad amandum patrem, quã pater ad amandum filium. Neque enim ratiocinari, & inferre sic licet. Plus adigitur ad amandum. Igitur etiam ad plus amandum. Est quippe melioris, & perfectioris proprium, plus diligere, & amore perfectiori diligere, tametsi debito non adigatur: pater verò censetur, habeturque melior & perfectior. Rationibus autem illis oppositis ita respondendum primo loco est. Recta ratio non spectat tantummodò debitum, sed alia etiam omnia, quæ circumstant, ac potissimum omniumque maxime ipsam rei naturam. Ipsa autem rei natura postulat, vt pater plus filium amet, quam ametur à filio. Dici etiam potest, recta ratione iudicari; non quidem filium debere magis amare patrem, quam filius ametur à patre, sed magis debere amare, vel magis adigi ad amandum patrem. Diximus enim ex hoc haud sequi debere filium magis amare, vel iure adigi ad magis amandum, cum aliud sit magis debere amare, vel magis adigi ad amandum, quàm debere magis amare, vel adigi ad magis amandum. Quippe comparatiuum illud aduerbium, ma-

gis, cum amandi verbo coniunctum significat aliquid quod non significat idem aduerbium vbi copulatur cum verbo debendi. Potest enim aliquis debere minorem amorem, alius maiorem, & tamen is qui amorem illum minorem debet magis, hoc est iure potiori eum debere, quàm alius qui debet maiorem: sed qui debet magis amare, debet omnino maiorem amorem. Respondendum secundo loco alteri argumento est, rectam rationem decernere quidem, ac iudicare, meliorem semper esse magis amandum, quam deteriorem, sed non esse tamen à quolibet magis amandum. Nam si tu compertum habeas, aliquem esse teipso meliorem, numquam tibi recta suadebit ratio te debere illum plusquam teipsum amare. Concedendum igitur, ac dandum est, patrem qui putatur melior & excellentior, magis amandum esse, quam filium, qui censetur deterior; non tamen hinc consequens est patrem esse magis amandum, à filio, sed ab alio.

Intelligimus igitur ex his quid quæstioni respondendum vniuersè sit. Quæsitum enim initio est, amicitia ne patris erga filium, an filij erga patrem maior sit. Cum autem id de sola dubitari possit amicitia, quæ dicitur humana, quam aliqui dicunt esse maiorem in filio erga patrem, confutatæque iam rationes sint quibus id ostendi, probarique videbatur, sequitur, vniuersè pronunciandum esse, patrem plus diligere filium, quàm filius diligat patrem, maioremque patris erga filium, quam filii erga patrem amicitiam esse.

Rationes quædam & argumenta supersunt ipso etiam initio posita, quibus respondendum videatur. Sed nihil vincunt aliud, quàm filium magis debere diligere patrem, hoc in filio maius cerni debitum diligendi patrem, quàm in patre diligendi filium, non tamen in eodem esse debitum magis amandi, sicut explicauimus supra.

QVÆSTIO II. IN CAP. XII. LIBRI VIII.

An matres magis ament liberos, quàm patres.

Dectetum Aristotelis est in hoc Cap. Matres amplius diligere filium, quam patres. Sed problema est hoc, tractandum rationibus vtrinque propositis. Atque vt eas primo loco recenseamus, quæ sententiam firmant Aristotelis, & ex eius dictis eruuntur, primam esse dicemus huiusmodi. Amor diuturnitate, ac longitudine temporis, ipsaque consuetudine continctus haud intermissa crescit magis, & robustior fit. Matres verò longiori tempore, & consuetudine coniunctuque numquam intermisso cum liberis versantur magis quidem, quam patres. Plus igitur quam patres eos diligunt. Secunda ratio. Cognitio amabilis rei, quæ certior est, auget, & quodammodo ipsum acuit amorem erga rem illam amabilem. Matres autem certius norunt filios a se genitos esse suos, quam norint patres, qui hoc non æque compertum habent. Tertia. Plus diligimus id, quod maiori labore paramus, quam quod minori vel nullo quæsiuimus: ideoque id, quod pluris est emptum, carius nobis est, maiorique & amore diligitur & studio conseruatur: dictumque propterea est supra in lib. 4. plerumque liberales non esse qui suo ipsorum labore pararunt diuitias, sed eos, qui alieno labore partas acceperunt à maioribus. Sed matres in suscipiendis, alendis, educandisque liberis, plus capiunt laboris quam patres. Quarta. Qui propinquior est filio, naturaliter cum plus diligit. Mater autem est propinquior & coniunctior filio, quem videlicet vtero gestat, immò fouet, suo sanguine nutrit, educat lacte. Quinta. Id quod habet aliquid à natura, siue naturaliter, est tale, semper, vbique, atque in omnibus eamdem habet facultatem, ac vim. Ignis enim semper & vbique, atque in omnibus calidus est, & ardet: sed in animantibus singulis cernimus fœminas plus amare filios, quam mares. Ergo id cuilibet animantium generi est naturale. Igitur etiam homini. Sexta. Cernimus in humano genere, matres quacumque necessitate compulsas, vel raro, vel prorsus numquam filios à se absque educatione dimittere; patres autem sæpe cernimus eosdem deserere ac destituere filios, vt cum, vel ipsi sunt pauperes, vel filii ex inconcessa coniunctione cum fœmina sunt procreati. Natura igitur multo magis matres, quam patres amantes filiorum facit, & in eodem amore confirmat.

Disputant autem alii contra, hoc pene modo. Si de perfecta loquendum amicitia sit, amare, potius est eius, qui melior & excellentior est, quam eius, qui sit deterior. Patres verò meliores sunt, excellentioresque quam matres. Vir enim omni excellentiæ genere antecellit fœminæ. Deinde: pater in procreatione filii, agens & efficiens causa est, siue vt aliqui loquuntur, habet se per modum actiui; mater verò per modum passiui, ideoque in primo Commento libri quinti Metaphysicæ scriptum reliquit Auer. patrem esse tamquam agentem, matrem verò sicut materiam. Sed appetitio, siue amor materiæ vniuersæque illius rei, quæ se habet per modum passiui propter indigentiam ad excipiendum mouetur: appetitus autem & amor actiui ex sui perfectione exerit ad agendum, & quidem ad largiendum. Ergo pater in procreatione si in perfectior & excellentior est, cum excellentioris & perfectioris, ac melioris sit, habere se per modum actiui, quam ad morem passiui, siue agentis efficientisque causæ locum, quam materiæ vicem obtinere. Agentis namque, & efficientis est, impertiri materiæ formam ad similitudinem sui. Filius autem accipit potissimum, præcipuéque formam à patre, materiam magis, ac potissimum à matre. Pater igitur est velut efficiens, mater tamquam materia: ex quo etiam id consequens est, filium esse partem potius patris, quam matris. Est enim magis potiorque pars eius, qui formam, quam qui materiam impartitur. Itaque

pater magis amat filium, quàm mater; cum ille meliorem, excellentioremque, atque amabiliorem tribuat filio partem, mater autem deteriorem, ac minus amabilem. Præterea. Amor qui firmior & constantior est, haberi debet, & existimari maior. Patris autem amor constantior videtur esse, quàm matris: tum quia viri solent constantiores esse, quam fœminæ; tum quia id quod sumptum à patre cernitur in filio, quamquam forma verè non est, quippe quæ procreatur à Deo, modo tamen aliquo pertinet ad formam, atque ad partes illas quæ dici solent formales: quod autem à matre ductum in eodem filio cernitur, est materia, & partes quæ materiales appellantur. Forma vero partesque formales permanent; materia partesque materiales fluunt ac refluunt, vt dicitur in primo de generatione. Denique perapposita videtur ea comparatio qua mater conferri cum eo solet, qui suppeditat artifici lignum, pater cum eodem artifice, qui statuam efformat ex ligno: obtinet enim pater vim formatricem in semine. Igitur amor patris qui fundari videtur in forma, constantior est amore matris, qui fundamentum obtinet in materia. Denique filius secundùm rectam rationem plus patrem, quam matrem amat, tum quia pater est excellentior, & melior, & amabilior, tum quia maius bonum à patre suscipit, cum ab eo præcipuè capiat partem, quæ dicitur formalis. Sed ex amicitiæ legibus is, qui amatur redamat, & qui magis amatur, magis redamat. Ergo pater multo magis quam mater filium diligit.

Ob huiusmodi rationes in vtramque partem expositas Albertus Magnus, & alij quidam Albertum sequuti existimarunt, controuersiam ita posse componi, si matres ardentius, patres constantius & fortius amare dicantur filium. Videntur enim probare quod est apud Senec. in lib. de Prouid. Non vides, inquit, quanto aliter matres, quam patres indulgeant? Illi excitari iubent liberos ad studia obeunda maturè, ferians quoque diebus non patiuntur esse otiosos, & sudorem illis & interdum lacrymas excutiunt. At matres fouere in sinu, continere in vmbra volunt, numquam flere, numquam contristari, numquam laborare. Sic, inquam, Seneca disserit, docens matres in amandis filiis molliores, patres autem fortiores esse, quemadmodum ipse loquitur, hæc de bonis subiungens viris, quos Deus vt pater diligit, sed tamen aduersa fortuna patitur exagitari. Patrium, inquit, habet Deus aduersus bonos viros animum, & illos fortius amat, & operibus, doloribus, damnis exagitat. Id, inquam, adprobans Albertus, eiusmodi discrimen inter amorem patris, matrisque constituit, ad explicandum problema, quæstionemque propositam profligandam. Cum enim dicitur matris quidem amor ardentior esse, patris amor fortior, atque constantior, omnis videtur exolui nodus. Vterque igitur amor dici potest altero maior, matris quidem, qua parte feruentior, & indulgentior est, patris autem, qua robustior est & constantior. Sed distinctionem huiusmodi ad amolicndum difficultatem haud esse satis, nec idoneam putat Buridanus: quia rationes quædam expositæ videntur ostendere, matris amorem non modo feruentiorem esse, sed etiam constantiorem & fortiorem: cuiusmodi est quæ petitur a singulis animantium generibus, in quibus ipsæ cernuntur fœminæ in alendis, fouendis, educandis, ac tuendis filiis plus curæ, laborisque ponere, plus etiam timere periculi, quàm masculos: id autem est amare non solum ardentius, sed fortius etiam, atque robustius. Huiusmodi etiam est illa alia ratio ducta nominatim ab hominum genere, in quo matres ita constantes in alendis, educandisque liberis videas, vt illud officium nullis terroribus, nulla fame, vel siti, nullis ingruentibus vndique periculis prætermittant: id quod de patribus dici verè non potest, qui sæpe, vel ex paupertate, vel ob aliud incommodum, vitæque periculum destituunt liberos. Ex quo videtur id consequens, ipsum matris amorem esse quoque constantiorem & fortiorem. Quare idem Aristoteles duobus sanè locis, hoc est in hoc octauo libro, & infra in nono, simpliciter, absolutéque confirmat, matres plus quam patres diligere liberos: quod non ita pronunciasset, si aliqua esset adhibenda distinctio.

Placet tamen ipsi Buridano ad nouam confugere distinctionem, quæ melius, faciliusque controuersiam dirimat. Ait igitur, etiam maternum, ac paternum amorem, esse duplicem; insitum vnum, seu naturalem, alterum aduenientem extrinsecus, ac veluti partum conuictu & consuetudine quotidiana. Hæc enim quo longior & diuturnior est, eo magis inter homines amicitiam auget, ac firmat, contra quam accidit inter rationis expertes animantes, in quibus sane non cernimus, ex longiori tempore conuictuque, & consuetudine diuturniori amorem crescere, sed remitti potius, imminuique paulatim, atque ad extremum euanescere, cum videlicet filij satis excreuerint, factique fuerint ad cibum sibi quærendum ac parandum idonei. Hoc autem etsi non ita cernitur in mulieribus, quarum amor in filios tempore, & consuetudine crescit, cernitur tamen aliquid eiusmodi, cum noui superueniunt liberi. Id quippe eum ipsis comparatum videmus, vt postremos filios impensiùs diligant, & ament ardentius.

Qua distinctione sic exposita, dicendum primo videtur, matres amore illo insito, & naturali magis, ardentiusque diligere filios, quam patres, nec solum ardentius, verum etiam fortius, atque constantius. Natura enim omnium necessitati consuluit, nec vmquam deest vbi necessaria sunt adhibenda vitæ præsidia. Alendis autem filiis & educandis quoniam assidui laboris, vigilantiæ, sedulitatis plena res est, necessarius est matrum amor non feruens modo, sed etiam constans, & quidem feruentior constantiorque quam patrum, qui de filiorum educatione non sic laborant. Ipsum sane nobis experimentum satis ostendit in eo constantiam matris, quæ nulla filiorum acerbitate vel malitia vincitur, quin ipsos ament, alantque, & rebus adiuuent omnibus, quas norint ad ipsos educandos idoneas.

Dicendum etiam est, amore illo, qui ex

conuictu & consuetudine sumit incrementum, ac roborat naturalem, ab iisdem matribus filios magis diligisse, quam à patribus, eo saltem tempore, quo sunt infantes ac pueri, matris educationem necessariò postulantes. Manet enim toto illo tempore cum filiis magis conuiuit, versaturque quam pater, adeoque auctiorem semper amorem vsu & consuetudine reddit: quod præstare non potest pater qui non tam assiduus est filio comes.

Dicendum tamen, & concedendum tertio loco est, exacto iam educationis tempore, vbi filius ad ætatis eam partem peruenerit, quæ idonea negotiis est, & actioni, incipitque iam extra domum patrem sequi potius quam matrem, amorem patris increbrescere & auctiorem per consuetudinem fieri, matris autem decrescere, eodem conuictu, & consuetudine iam imminuta. Consequens igitur est amorem patris erga filium inditum & naturalem ex huius accessione roborari & acui, matris autem retundi & hebetari.

Concedendum ac dandum præterea est, patris amorem in filios esse præstantiorem, excellentioremque, quam matris. Patris enim amor eò pertinet, & id agit, vt imbuat probis moribus filios, eosque ad honesta facinora, & præclaras boni hominis actiones informet; matris autem amor id sequitur, vt filius probè nutriatur, & adolescat, fiatque firmior corpore, ac valentior viribus. Cum enim pater excellentior sit, author proculdubio præstantiorum operum esse debet. Cum ergo quærimus, quis magis amet, si rogamus & quærimus quis amet vehementius, aut ardentius, respondendum est matrum amorem vehementiorem, & feruentiorem esse. Sin autem inuestigemus, quis filios diligat amore meliori & præstantiori, dicendum haud dubie erit, amorem patris excellentiorem esse, ac meliorem.

Ex his, quæ sic diffetuimus, ait Buridan. aliam solui quæstionem huiusmodi posse; matremne plus ament liberi quam patrem. Cum enim à matre plus diligantur, matrem ipsi plus redamare deberent. Altera tamen ex parte, quia maius à patre suscipiunt bonum, & excellentiori ab eo diliguntur amore, videntur amare plus patrem debere, quàm matrem. Sed hic quoque distinguenda tempora sunt, pro quorum varietate, varius à filiis debetur vtrique parentibus amor, hoc est, nunc vni, nunc alteri maior. Quoniam ergo filiorum amor erga parentes ab indigentia nascitur, ab eademque pendet, & conseruatur, eo tempore quo alterius parentis plus indigent, illum plus amant, eo quo plus indigent altero, eum cum plus diligunt. Itaque toto illo tempore, quo necesse habent à matre nutriri, procurari, & perfici corpore, matrem haud dubiè magis amant, quàm patrem. Sed educati iam, & perfecto corpore, incipiunt amare plus patrem, quo nimirum amplius indigent ad institutionem, & disciplinas, hoc est, ad animæ perfectionem excipiendam, cuius vi & beneficio præclaræ honestæque actiones exercentur.

Confutantur etiam ex iis quæ dicta, distinctaque sunt, rationes, & argumenta proposita. Nam primo quidem patris amor est melior & excellentior, sed non vehementior & ardentior. Deinde quamquam filius dici potest plus patris habere quam matris, & à patre plus esse quam à matre, tamen primo ætatis tempore plus indiget matre, à qua perfici corpus debet. Illo enim tempore corpus necesse potius habet perfici: quo deinde perfecto, disciplinis imbuitur animus.

QVÆSTIO III. IN CAP. XII. LIBRI VIII.

An viri & vxoris amicitia dici debeat esse secundùm naturam.

Aristoteles in Cap. 12. disertè affirmatéque pronunciat, esse secundum naturam iis verbis: Viro autem & vxori secundùm naturam amicitia videtur inesse: homo namque natura est magis coniugale animal, quam ciuile. Sed plures sunt rationes quæ videantur ostendere, secundum naturam non esse. Ac primo quidem, quia secundum naturam vir non hanc magis, quam illam fœminam amat. Amor autem coniugalis est vna tantum fœmina definitus. Non ergo videtur esse secundum naturam. Homo quippe natura ciuile animal est, atque ad communitatem propensus, vt demonstratur in primo Polit. Non est adeò secundum naturam amicitia illa, quæ communis non est. Et naturale quidem id dici debet, quo melius faciliusque propositus naturæ finis attingitur: qui profectò generis amplificatione continetur, & multiplicatione hominum: multiplicantur autem melius, faciliusque amore minimè definito. Igitur amore vago nec definito melius naturæ finis attingitur, adeoque definitus viri & vxoris amor, naturalis siue secundum naturam non est. Deinde si naturalis, aut secundum naturam esset hæc amicitia, esset vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei. Non est autem secundum naturam generis: quia cernimus ipsas mutas, & rationis expertes animantes non cum vna solum fœmina sui generis amore coniugi, sed cum pluribus; nec est secundum naturam speciei: quia in humano genere videmus hominem non solum, vt diximus, ad communitatem, sed etiam ad negligendam, & repudiandam amicitiam coniunctionemque cum fœmina propensum esse, nec ex eo vituperari, sed laudari potius, & ornari. Quod profectò non fieret, si ea coniunctio secundum naturam esset: ipsa enim repudiatio, & contemptio naturalis coniunctionis præter naturam esset. Id verò quod est præter naturam, bonum non est, vt dicitur in 7. Polit. &, quod inde sequitur, non est laudabile. Ad hæc. Id non videtur secundum naturam esse, quod libera voluntate deligitur. Sed vir hanc potius, quam aliam fœminam amat, quia sic liberè vult, & suo iudicio fœminam eligit, quam

amet & cum qua coniugio societur. Coniugium autem ipsum aliter, aliterque contrahitur pro legum variarum gentiumque varietate: quæ varietas haud vsquam esset, si naturale coniugium esset. Quod enim est naturale, apud omnes gentes, & vbique terrarum est idem, vt dicitur in lib. 5. Denique Platonici etiam aliqui non dubitant hac producere non absurdam modo, sed subturpem de coniugum communitate, atque incerta prole sententiam. Illam enim communitatem secundum naturam esse contendunt ex ipsius rationibus, & argumentis Platonis hoc modo. Quod est ciuitati melius, hoc secundum naturam est, sed vxorum prolisque communitas est ciuitati melior, quam priuatum coniugium, & certa proles. Si enim hæc admitteretur communio, ipsa ciuitas esset aptior ex se se, atque, vt loquitur Plato, magis vna vel vniusmodi, essentque in ea lites, & controuersiæ pauciores: quæ suboriuntur ex eo, quòd diuisio rerum inuecta fuerit, & sublata communitas: esset denique inter ciues amicitia maior. Amarent enim singulis pueros, singulos veluti filios, omnesque se ciues mutuò diligerent, seque pro cognatis haberent, ac fratribus. Has Platonis, inquam, afferunt ad rem seriam comprobandam collusiones, & nugas.

Meritò igitur alii ad Aristotelis firmandam sententiam ita disserunt, & hæc præmonent. Quod naturale siue secundum naturam esse dicitur, multiplex est. Dicitur enim interdum esse secundum naturam, aut naturale, quod casu, & forte fortuna non est, interdum quod vi non efficitur, interdum quod ab arte non fit, interdum quod supra naturam non est. Constat autem, viri atque vxoris societatem, neque casu, neque vi, neque arte, neque supra naturam esse contractam. Ergo secundum naturam, & naturalis est, quatenus naturale ab his quæ sumus ita partiti, distinctum est. Dici tamen potest coniugalis amicitia non esse secundum naturam, aut naturalis, quatenus naturale distinguitur ab eo, quod ratione præditum & cognitione est, vel à voluntatio. Appellatur enim sæpe naturale id, quod ratione caret & libertate voluntatis. Sed coniugum amicitia est in eorum appetitu, præeunte cognitione, ac ratione, ac propterea dici aliquo modo potest naturalis non esse, hoc est, non esse sine cognitione, ac libera voluntate; cuiusmodi est mutarum animantium amor, qui sine ratione naturalis impetus est. Potest dici præterea non esse naturalis, aut secundum naturam, quatenus naturale distinguitur ab eo, quod est ex euentu, appellaturque contingens: quia vir vxorem amat, & vxor virum, sed haud necessariò neque semper; cum plures inueniantur vxores quæ viros suos, plures viri, qui suas vxores odio habeant, & prosequantur. Dicitur ergo coniugalis amor non naturalis, nec secundum naturam, quia non necessarius, sed contingens est.

Sed præter hos modos, notionesque tam varias, quibus aliquid naturale, vel secundum naturam dicitur, alia quædam est, rei de qua disputamus, apprimè congruens. Naturale quippe dicitur aliquid alicui, ad quod ipse natura propendet, & in quod fertur, & in quo conquiescit, nisi aliquod interuenerit impedimentum, quo retardetur. Huiusmodi sine dubio est finis vniuscuiusque. Semper enim natura propter finem vnicuique congruentem agit, ad eumque concitat agentem, & in eo consistit, vt dicitur in 3. Physic. Vniuscuiusque autem finis est eius bonum: & quod est alicui bonum, illi conueniens etiam est. Itaque naturale vnicuique dicitur quod ei congruens, & expediens est. In hoc enim vnusquisque fertur sua ipsius natura concitatus, & suo delatus impetu. Et quoniam si natura incitat ad finem, ad præsidia quoque consequendi finis incitet necesse est, dicentur etiam eiusmodi præsidia naturalia esse, vel secundum naturam, hoc est, congruentia & proportione respondentia sibi. In hanc plane sententiam credunt aliqui locutum Aristotelem, cum dixit, viro, & vxori amicitiam esse secundum naturam; perinde ac si solum voluerit expedientem & naturæ, finique naturæ proposito congruentem esse.

Ad quæ planius explicanda, ponendum est, finem viro, vxorique propositum videri duplicem esse, alterum in filiorum procreatione positum, alterum in rerum omnium idonea copia, quæ ad bene beatéque viuendum necessariæ sunt. Nam apud Aristotelem ipsum in Oeconomicis, de viri vxorisque amicitia, & coniunctione vniuerséque de coniugio sic disputatur. Societas maris ac feminæ ex iis vna est maximè, quæ ad primam, ac præcipuam institutionem naturæ pertinent, cum in humano genere, tum in aliis animantibus. Quin dicitur in 2. de Anim. & in 2. de genera. in rebus, quæ corrumpuntur, & in quibus nihil quod singulare sit, perpetuum est, natura contendit multa gignere gignenti similia, vt eiusmodi propagatione, generis quodammodo quæratur æternitas. Huiusmodi autem propagatio fieri non potest à mare sine femina, nec à femina sine mare. Igitur eorum societas est maximè secundum naturam. Quia tamen humana species est præstantissima, & ratione vtitur, maris & feminæ, societas non id tantum agit, ac sequitur, vt filios procreet, quod cæteræ quoque sequuntur, & agunt animantes, sed aliud præterea quærat bonum, quod parari nisi ab iis, qui sunt præditi ratione, non potest. Itaque non solum conueniunt ad suscipiendam prolem, sed in eam quoque gratiam, vt sibi mutuò suppetias ferant, sibique mutuò seruiant in iis, quæ ad tuendam vitam & rem domesticam seruandam atque augendam pertineot. Quin filios ipsos non procreant solum ad propagandam, seruandamque perpetuò speciem, quod instinctu atque inductione naturæ cætera quoque faciunt animalia, sed idcirco præterea, quod expetant ex eis operam auxiliarem & commodum. Nam filij quoad paruuli sunt, & imbecilli, fouentur, defenduntur, aluntur à parentibus, sed iam adulti, & grandiores vicem iis rependunt, senioribus præsertim, & labore, morbove confectis. Quare non suscipiendæ tantum studio prolis, sed ob vtilitatem quoque mutuam, vir & vxor simul habitant, & societate iunguntur. Quod si roget aliquis, cur ita mollis, & laboris im-

patiens natura est mulier, si collata cum viro industria, & opera domum construere debet, ac regere, quod sine magno labore non fit. Respondet ibidem Aristoteles, ad instituendam, seruandamque domum, & bonum prolis id ita factum, & comparatum natura fuisse: quia, cum oporteat ad constituendam, ac tuendam domum, facultates idoneas quærere, quæ non sine magno labore, ac discursu extra domum ipsam non comparantur, factus est homo fimior, ac robustior. hoc est, ad ipsas quærendas opes, vitæque degendæ maiora paranda præsidia, atque ad defendendam rem familiarem, latronesque pellendos accommodatus: mulier autem procreata est mollior, & imbecillior, quia ei non tam quærendæ, ac parandæ rei, quàm partæ iam, & quæsitæ cura est demandata. Conseruationi verò plurimum confert imbecillitas; ex qua sequitur timor, ex timore sedulitas & cautio. Quin vniuersim ad obeunda regendæ domus officia, & domestica exercenda, opera quæ feminam decent, haud multo robore opus est, & firmitudine corporis, sicut est opus ad peruagationes, ac magnos exantlandos labores, qui postulant viri firmitatem, ac vires. Ac ne ipsum quidem robur si feminis esset inditum, rei domesticæ fuisset vtile. Decet enim eas ob honestatem domi consistere, quod facilius est imbecillioribus, quàm robustis & fortibus; qui se claudi & intra limina contineri difficile patiuntur. Debent præterea susceptis liberis operam diligentem, ac sedulam dare: quod genus officii non tam ad vires, quàm ad mollitudinem pertinet. Quamquam enim vtriusque coniugis communis est proles, officia tamen ita est inter eos partita natura, vt mulieris sit nutrire & alere, viri autem instituere & erudire. Non posset verò mulier molestias in nutriendo perferre, nisi mollioris esset ingenii, quo ad commiserationem facile flectitur; nec posset vir instituere & erudire, nisi maioris esset authoritatis & roboris. Cernimus enim sæpè filios educatos à matre vidua indociles disciplinis, & malè moratos. Itaque, vt dicamus in summa, vir, ac mulier accipi atque intelligi duplici possunt ratione, ac modo, vno quidem, velut ii, qui in humana natura & specie absoluti atque perfecti sunt, altero vt in eadem, ad bene viuendum pluribus indigentes sunt, & imperfecti. Sed finis perfecti est, aliis impertiri perfectionem suam; adeoque viri & coniugis finis, qua parte perfecti sunt in humana natura, filiorum est procreatio, nutritio, perfectio: qua verò sunt imperfecti, & indigentes, eorum finis est bonum illud, quo ipsorum expletur indigentia. Huiusmodi verò bonum est id, cuius gratia conditæ sunt etiam vrbes, & institutæ ciuitates, appellaturque ab Aristotele αὐτάρκεια, hoc est, quemadmodum à multis redditur, haud Latinè sufficientia, siue sufficiens rerum copia, quæ beatam vitam in ciuitate faciunt. Huius, inquam, copiæ gratia vir etiam & femina societatem ineunt, eamdemque domum inhabitant, vt sibi earum omnium abundantia suppetat, quæ ad bene viuendum sub eodem tecto sufficiunt.

Quibus inspectis, dicendum haud dubiè est, maris ac feminæ societatem esse naturalem, siue secundum naturam: quia id, cuius beneficio finem nobis à natura præscriptum consequimur, est secundum naturam, & naturale. Finis autem vxoris & viri, qui præscribitur à natura, liberorum est procreatio, & paratus adeptioque rerum omnium, quæ ad bene, beateque in eadem domo viuendum satis, superque sunt; quæ profectò suppeditat omnia viri, vxorisque societas. Igitur eiusmodi coniunctio, & societas secundum naturam est, seu naturalis.

Dicendum etiam est, coniunctionem indissolubilem in humano coniugio secundum naturam, ac naturalem esse. Ac primo quidem propter prolem, quæ diuturnam postulat educationem, institutionem, ac doctrinam ab vtroque parente. Non posset autem proles sic educari & institui, si coniugium esset solubile, & liberis educandis erudiendisque deesset aliquando parentum alter: id quod sane per coniugii solutionem accideret. Deinde propter bonum tum illam sufficientem, affluentemque copiam ad bene viuendum idoneam, quæ dicitur αὐτάρκεια. Quia, sicut Aristoteles ait, in Oeconomica diuisa sunt opera; & alia viro, alia feminæ congruentia sunt, nec vllus eorum est per se satis, idoneusque parandis iis, quæ beata vita in Oeconomica postulat; sed ambo coniunctim, communique studio, ac labore sunt satis, cum in commune conferunt propria. Vult ergo natura coniunctionem illam indissolubilem esse.

Dicendum præterea est, ipsam quoque postulare naturam, vt vxor vnica sit in eodem humano connubio, & vnus vir, non plures: idque non ex ipsa ratione generis; cum videamus in animalium plerisque marem vnum coniungi cum pluribus feminis, aut cum eadem femina plures mares; sed ex propria humanæ speciei ratione. Nam si vna esset vxor, viri plures, existeret incerta proles, incerti parentes; nec vllus esset ea sedulitas, quæ eidem proli nutriendæ, educandæque necessaria est. Quin ipsa virorum multitudo, vt ait Albertus, esset impedimento fœcunditati. Si autem vni viro plures essent vxores, aliud ex coniugio nasceretur incommodum: quia vnius tantummodo viri cura satis esse non posset ad consulendum pluribus feminis, ac pluribus liberis, nec esset deo concordia, & tranquillitas illa, sine qua consistere non potest Oeconomica illa beatitudo, cuius causa coniugium quæritur.

Dicendum ad extremum est, id, quo tota quæstio soluitur, & cuius gratia potissimum instituta, & proposita est, ex iis, quæ diximus hactenus facile percipi; hoc est viro, & vxori mutuam amicitiam esse secundum naturam. Si enim vtriusque coniunctio, conuictusque naturalis est, sequitur ipsam etiam amicitiam esse secundum naturam, seu naturalem Sed amplioribus probari rationibus hoc modo potest. Si secundum naturam non esset hæc amicitia, fieri profectò non posset vt coniuges toto plane vitæ tempore simul habitarent, conuiuerent vnà, & liberis operam darent. Ad hæc. Viri, & vxoris erga filios naturalis amicitia est.

At

At ex hoc est necessariò consequens, ipsos etiam coniuges inter se naturaliter amicos esse: quia necesse est amare amicorum amicos, vt dicitur in lib 2. Rhetoricorum. Quam sanè rationem indicauit Aristoteles in hoc octauo libro supra, cum dixit, confirmationem amicitiæ coniugalis existere maximè à susceptis liberis, atque à fœcunditate: idque apparere potissimum ex contraria sterilitate, cuius causa remittitur, ac frigescit idem amor coniugalis. Ex hoc enim quod ita docet Aristoteles, intelligi licet, naturalem causam amicitiæ coniugalis in filiis esse, quos vterque coniux naturaliter diligit.

Quærí verò potest quisnam coniugum è duobus plus diligat alterum. Sed respondere etiam facile potest ex iis, quæ disputata, & decreta iam sunt. Dicendum quippe est, virum diligere magis vxorem quam ab ea diligatur; quia diligit amore præstantiori. Vir enim cum vxore comparatur tamquam id, quod est perfectum cum imperfecto, sicut is, qui impartitur & dat, cum eo, qui data recipit, & impartita, vel tamquam is, qui benefacit, cum eo, qui à benefaciente bonis afficitur. Dictum autem iam est, eum amorem esse præstantiorem & meliorem, qui ad dandum & benefaciendum contendit, quàm qui cupit & contendit accipere. Ille quippe nascitur à perfectione, quam vult, studetque communicare cum aliis, hic ab indigentia, quæ desiderat, poscit, & cupit expleri.

Rationes autem, atque argumentationes oppositæ, confutatæ videntur ex iis, quæ disputata iam sunt. Sed, vt refellantur amplius singulæ; dicendum de prima est, non esse fecundum naturam vel naturale, vt hic vir cum hac femina iungatur societate connubii, cum hoc ex euentu, ac voluntate fit, sed esse secundum naturam, vt iungatur cum aliqua, idque satis esse, vt vniuersim dici vere possit, coniunctionem viri vxorisque, siue connubium esse naturale. De secunda dicendum, hominem quidem inductione naturæ ad seipsum cum aliis communicandum esse propensum, sed non tamen ad se communicandum cum omnibus. Ducitur adeo natura ad coniunctionem & societatem cum aliqua, non tamen cum aliis. Id quod soluere tertiam argumentationem etiam possit. Quippe viri feminæque coniunctio sic est naturalis, vt indita homini sit à natura cupiditas eius coniunctionis ad genus, siue speciem propagandam & conseruandam, non ad propagandos singulos, atque, vt dicere soliti sumus, ad propaganda quælibet indiuidua. Generi autem, siue speciei propagandæ & conseruandæ haud est necessaria singulorum hominum coniunctio cum feminis, sed aliquorum. Nihil igitur alienum à ratione faciunt ii, qui cælibes sunt, atque à coniunctione se continent. Dicendum de quarta; coniunctionem & connubium cum hac potius, quàm cum illa, voluntarium esse, coniunctionem verò cum aliqua esse naturalem. De quinta respondendum videtur, apud gentes, ac populos varios initi vario modo coniugium, sed in iis tantum quæ ad pacta conuenta pertinent, non in iis, quæ naturalia sunt. De vltima denique disseritur plurimum in secundo Politicæ; vbi ab Aristotele de industria confutatur Plato, & omnis ratio Platonis explodi tur. Cum enim coniunctiorem, & magis vnam facere ciuitatem illa feminarum omnium communione contendit, dissolutiorem ac nullam facit, inquit Aristoteles; cum perfectio Ciuitatis non in eo sit posita, vt quo magis est vna, hoc debeat censeri perfectior. Ita namque fieri, potest vna, vt nulla sit.

QVÆSTIO IV. IN CAP. XII. LIBRI VIII.

Quidnam sit id, quod iure sibi coniuges mutuò debent.

IN extrema huius duodecimi Capitis parte de mutuo coniugum officio sic pronunciat. Quærere verò quomodo viro sit cum vxore conuiuendum, & omnino amico cum amico, nihil est aliud quam quærere quomodo iustum sit. perinde quasi dicat, tum coniuges inter se rectè conuenire, atque vnà probe conuiuere, cum mutuò reddunt alter alteri quod iustum est. Sed quænam sint hæc officia, quæ iustitia eorum vtrique præcipit, ipse non explicat eo loco. Explicat tamen in Oeconomicis, ex quibus ea nos excerpemus ac recensebimus singillatim absque disceptatione & controuersia, quæ nulla debet esse, vti pronunciat Aristot.

Igitur, vt exordiamur ab officio viri, hæc illi prima, omniumque grauissima præceptio traditur, vt iniuriam vxori non inferat Infert autem iniuriam, si amet, atque attingat alteram. Quam legem exposuit etiam in libro septimo Politicorum, vbi sic loquitur. Concubitus omnis cum altera, quæ coniux non sit, vetitus omnino est. Quod si quis deprehendatur contra facere, dignam delicto perferat pœnam. Cuius quidem legis multiplex in iisdem Oeconomicis assignatur ab Aristotele ratio. Quarum prima est, quòd si vir aliter fasit, & cum externa coniungatur, irritatus fit vxoris animum ad eamdem iniuriam viro per adulterium inferendam. Videtur enim vir ipse vxori ad infidelitatem præire, cum legem coniugii per adulterium violat. Secunda ratio longius repetitur, sed est elegantissima. Petitur, inquam, longius, à Pythagoreorum decretis, quorum ea lex fuit, vt si quis, ad larem tuum domumque confugerit, nulla prorsus afficiatur iniuria, tametsi inimicus tibi & maximè odiosus, atque hostis infensissimus sit. Quam profectò legem antiqui sanctam, nec violabilem rati voluerunt, vt si quisquam pulsus, ereptusue perfugeret, & receptum quæreret ad inimici domum, is

non modo admitteretur, sed etiam seruaretur incolumis, ac sine vlla prorsus iniuria dimitteretur. Nihil enim æque nefarium putabatur, ac incommodare hosti, qui se ad inimici domum se recepisset. Præclarum in Themistocle huius rei cernimus exemplum: qui detectus Athenis, atque ad salutem quærendam inimici, quem grauissimè læserat, domum ingressus, ab eo non modo nullo affectus incommodo, sed seruatus ac summis ornatus beneficiis est. Ex hac ergo communi lege à Pythagoricis condita, rationem sic ducit, & argumentum Aristoteles. Si etiam inimicus, quem odio capitali prosequeris, vbi domum tuam ad salutem petendam diuerterit, nulla violandus iniuria, sed habendus humaniter est, impensèque tuendus, quanto magis absque iniuria domi tuæ retinenda, & seruanda est vxor, quæ in eam se recipit velut in perfugium, vbi tuta consisteret, atque ab alienorum iniuria defenderetur? Tertia ratio est huiusmodi. Ægrè fert vnusquisque iis priuari, quæ sibi propria esse videt; nec eam iacturam vllo alio bonorum genere compensandam existimat. Nihil autem existimat vxor sibi magis esse proprium, ac plane suum, quam intemeratam, ac sanctam cum viro societatem. Sed hac priuari se cernit, cum virum iam pollutum adulterio cernit, nec quicquam, viri fide sublata, reliqui putat esse, quo sustentet, soleturque labores suos. His Aristoteles aliisque rationibus ostendit hanc viro legem in primis, ac maximè præscribi, vt ne fidem fallat vxori. Sed dubitabit aliquis, idem ait Aristoteles, qui fieri possit, vt vir ab vxore diutius absens, quod in longa peregrinatione contingit, ab aliena se contineat. Respondet ea de re dubitantibus & id rogantibus, bonum virum & moderatum coniugem vxore præsente sic vti temperanter, vt ea etiam absente, sciat, & queat cupiditatem suam habere in potestate, alienumque thorum revereri. Ideireò subiungit, coniugem oportere ad vxorem vtendam, accedere magna cum temperantia modoque, sic prorsus, vt inter vtrumque sit pudor in verbis, honestas in opere, in consuetudine fides. Vlysis affert Aristoteles in hanc sententiam accommodatum exemplum, qui diutissimè absens, nihil in hoc genere deliquit contra Penelopem, tametsi Atlantis filia pulcherrima, & Dea, si apud se manere vellet, ei polliceretur æternitatem. Quin Circem quoque filiam solis idem contempsit, ne fidem coniugii violaret. Laudat igitur hunc Aristot. contraque vituperat, & damnat Agamemnonem, quòd eum in illo decennio Troiani belli abesset ab vxore Clytemnestra, ei sit ausus iniuriam facere ex amore Chryseidis captiuæ, quam ipsi etiam Clytemnestræ in concione Græcorum anteponere non dubitauerit, vt apud Homerum est in Iliad. 1.

Secunda lex, & præceptio est, vt vir nihil omnino prætermittat eorum, quæ ad disciplinam, & eruditionem pertineant vxoris. Quippe inter omnia, quæ in coniugio quæruntur, id optandum est maxime, vt vxor proba sit, egregiaque morum ornata institutione ac disciplina, vt ex ea proba quoque suscipiatur soboles, & filii quam optimi progignantur. Exemplo esse possit agricola, qui omni prorsus studio id agit, vt semen terræ optimæ diligentissiméque subactæ committat, eius scienter probe gnarus: Vt sementem feceris, ita metes. Quin si periculum ab hostibus, aut raptoribus immineat fundo, in discrimen vitæ se dare non dubitat, vt sata, frugesque tueatur suas. Si ergo ad excolendum agrum, ad serendas, seruandasque segetes quibus alitur corpus, tantus impenditur labor, quantum, inquit Aristoteles, ad vxorem laudatis expoliendam moribus, atque ad filios parandos optimos adhibendum est studium; cum hac via mortalis hominum conditio, sobole subnascente, consequi videatur immortalitatem? Denique qui hanc vxoris curam, ac disciplinam negligit, ipsos, ait idem Aristoteles, videtur negligere Deos; quibus præsentibus & quasi testibus vxor i se tradidit, non modo comitem, sed magistrum, ac ducem. Indicat absque dubio religiones illas antiquorum, & sacrificia, libationesque ad Deorum aras, quibus nuptias auspicabantur. Notissimus est Hymenæus, & pronuba Iuno, cæterique Dij, quibus pene sequestris, & quasi vadibus, fidem coniuges sibi mutuò dabant.

Tertia lex apud eundem Aristot. est, ne vir vxori metum incutiat absque modestia, & sine aliqua reuerentiæ significatione, quæ timorem quodammodo molliat. Metus enim absque pudore ac sine respectu reuerentiæ meretricibus incutitur à mœchis, inquit Aristoteles. Vxor autem iusto ingenuoque quodam metu, atque amore vnà permistis est à viro regenda. Duplicem enim ait esse metum idem Aristoteles; vnum quidem cum reuerentia & pudore coniunctum, qualem patres incutiunt liberis, & quo erga patres afficiuntur modesti liberi, aut bene morati ciues erga beneuolos Magistratus, & bonum Principem; alterum verò cum inimicitia coniunctum, & odio; cuiusmodi est, quo crudeles domini seruos, aut iniqui Tyranni ciues exterrent. Hunc ergo metum iubetur vir vxori non inferre; ne se tractari, haberive ab eo putet vt seruam, domumque, filios, ac rem ipsam familiarem negligat, sed amari se potius, tum etiam existimet, cum causas habet aliquas metuendi, & ipsa pariter amet cum metuit: quem prorsus habitum animi præ se tulisse, ait Aristoteles erga socerum Priamum, Helenam, cum dixit:

O metuende mihi semper, semperque timende
Chare socer.

Eumdem enim sibi charum & amabilem dicit, quem timendum item ac verendum fatetur.

Quarta ab Aristotele præceptio est, vt vir vxorem ficto & ementito vti non patiatur ornatu. Vt enim in moribus aliquid fictum non decet, ita nullus fucus delectat in corpore; cum fucata nihil ab iis differant, quæ ab histrionibus ostentantur in scenis. Namquemadmodum Histriones ita despicati atque aspernabiles sunt, vt publico iure notentur infamia, & tamen in proscenio Reges videntur, ornatuque teguntur Regio tamquam suo; sic feminæ fuco vnguentisque delibutæ haberi pro formosis volunt, & medicamento candoris, ac ruboris inditam tegere student turpitudinem corporis: quo videlicet studio meditari, & imitari velle quoque videntur in moribus fucum, quem vultu præseferunt, & amant in corpore. Tradunt hanc eamdem præceptionem ac legem Xenophon in Oeconomico & in Gorgia Plato, censentque, huiusmodi permutationem veri decoris in formam fallacem, esse animi subdoli atque ab ingenuis feminis alienam. De legibus impositis viro aduersus vxorem, est dictum.

Illæ sequuntur, quæ vxoribus erga virum, vniuersamque domum ab Aristotele in iisdem Oeconomicis describuntur. Sunt autem omnino sex. Prima est, vxorem rerum omnium, quæ domi sunt, rectionem habere, curamque gerere oportere veluti propriam, sed prorsus ex viri præscripto, atque institutione naturæ: quæ, vt supra diximus, hominem quidem validum corpore, ac robustum fecit, vt foris quærat ac paret quæ sustentandæ domui, alendæque familiæ necessaria sunt; feminam autem imbecilliorem & molliorem, vt domi se contineat, & parta conseruet. Secunda lex est, vt non sinat quemquam ingredi domum absque viri permissu, verita scilicet rumores, qui de feminarum aduersa fama facile circumferuntur. Tertia, vt sumptu, vestitu, omnique domus apparatu, ornatuque minori vtatur quam leges ipsæ Ciuitatis permiserint, id animo rata, omninoque sic reputans, nec nitorem vestium, nec excellentiam formæ, nec auri vim, & copiam vllam tantum valere ad mulieris commendationem ac laudem, quantum singulis valet in rebus spectata modestia, studiumque virtutis, & honeste viuendi. Quarta, vt de Republica nihil inquirat, nec transigat, aut attingat ea, quæ pertinent ad connubia; sed vbi tradere nuptui filias oportebit, aut nurus accipere, viro in his omnino morem gerat, itaque cum eo deliberet, vt eius sequatur amplectaturque sententiam, id in animum sibi penitus inducens, sic viro turpe esse, aliquid eorum quæ domi peragenda sunt, facere, quemadmodum est mulieri minus decorum æquumque, ea quæ sunt foris, exquirere. Quinta, vt existimet viri voluntatem, ac mores vitæ suæ legem esse à Deo sibi descriptam, & traditam ad regendam domum. Mores autem viri si patienter & æquo ferat animo, domum ipsam resque domesticas recte, ac facile moderabitur.

Sexta demum est, vt non solum in rebus prosperis, ac secunda fortuna, concordem viro se præstet, illique obsequatur, & seruiat, verumetiam in aduersis, ac tum præsertim, vbi rerum accidat inopia, vel ægrotatio corporis, aut mentis aliqua commotio, & furor. Nulla enim tempora sunt, quibus ipsam parere, atque obsecundare viro non oporteat, nisi cum aliquid turpe, vel alioqui à recta ratione dissentiens imperaret. Quod si aliquid vir aduersus ipsam peccauerit, eius iniuriæ memoriam se retinere vllam non demonstrabit, nec id vitio se vertisse coniugi, sed morbo animi, vel ægrotationi corporis adscripsisse. Fructum enim haud pœnitendum ex hac animi magnitudine in viri rebus aduersis perferendis reportabit, cum ille conualuerit, & ereptus infortunio, vti cœperit æquiori fortuna. Ab ipso namque longè diligetur amplius: ab aliis afficietur honoribus, & cum laudatissimis, ac celebratissimis antiquorum feminis omnium ore comparabitur. Ad summam, in rebus omnibus quæ turpitudini, vt diximus supra, non sunt affines, obtemperandum sibi esse viro putabit, haud secus, ac si empta venisset in eius domum. Magno quippe pretio empta est, inquit Aristoteles, hoc est societate cum viro, qua nihil maius aut charius esse mulieri potest. Quod si cum fortunato coniuge semper viueret, haud æque virtus eius illustraretur. Quamquam enim haud parum est, secundis rebus rectè ac laudabiliter vti, longè tamen excellentius & gloriosius est, improsperas, atque aduersas æquanimiter & moderatè tolerare. Optandum igitur est, ne quid tale viro accidat, inquit, si tamen euenerit, existimabit, hinc maximum sibi fructum laudis esse prouenturum, si casum forti, ac magno pertulerit animo, idque apud se statuet, nec Alcesten tantam sibi gloriam comparaturam fuisse, nec Penelopem tam amplas laudes, si semper cum fortunatis viris vitam duxissent.

CAPVT XIII. LIB. VIII.

DE ACCVSATIONIBVS, ET QVERIMONIJS inter amicos.

SVMMA.

Ad querelas amicorum tollendas compensari beneficia debere, beneficio pari.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *In quolibet amicitiæ genere, qua ratione vitandæ querimoniæ sint.*
2. *Quibus in amicitijs iustæ sint accusationes, & querelæ.*
3. *Quomodo in amicitia, quæ propter vtilitatem est, sæpe querimoniæ, & expostulationes oriantur.*
4. *Quæ sit in ipsa vtilitatis amicitia, mensura compensationis & modus.*

PARS I. CAP. XIII. LIB. VIII.

Τριττῶν δὴ οὐσῶν φιλιῶν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται. καὶ καθ' ἑκάστην, τῶν μὲν, ἐν ἰσότητι φίλων ὄντων. τῶν δὲ καθ' ὑπεροχήν. καὶ γὰρ ὁμοίως ἀγαθοὶ, γίνονται φίλοι. καὶ ἀμείνων, χείρονι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς. καὶ διὰ τὸ χρήσιμον ἰσάζοντες ταῖς ὠφελείαις, καὶ διαφέροντες· τοὺς ἴσους μὲν κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν, καὶ τοῖς λοιποῖς ἰσάζειν· τοὺς δ' ἀνίσους τὸ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδιδόναι.

Tres ergo cum sint amicitiæ, quemadmodum in principio dictum est, & secundum vnamquamque hi quidem in æqualitate amici sint: hi autem secundum excellentiam. (Etenim similiter boni fiunt amici, & melior deteriori: similiter & iucundi, & ob vtilitatem etiam in commodis pares & differentes) pares quidem secundum æqualitatem oportet amando etiam reliquis se adæquare; in æquales autem proportione excellentiis reddere.

EXPLANATIO.



IN extremo superiori Capite dixit, esse certa quædam officia, quibus vxor & vir, vniuersíque amici omnes inter se sic tenerentur, vt qui ab iis aliqua ratione deficeret, is amicitiæ, coniunctionisque totius humanæ violaret ius.

Quoniam verò defectiones ab officio sæpius accidunt, crebræque ex hoc fonte inter amicos expostulationes, & accusationes oriuntur, huiusmodi argumentum in hoc Capite tractandum putauit. Exponit igitur hoc initio quid obseruatè cauendum sit, vt eiusmodi querimoniæ tollantur, quibus sæpe ipsa quoque tollitur amicitia. Exponit autem differens hoc pene modo. In quolibet amicitiæ genere, potest inter amicos, non solum æqualitas esse, verumetiam inæqualitas ob alterius excellentiam, vt supra docuimus. Quare cum tres amicitiæ sint, ab honesto, ab vtili, ab iucundo conflatæ, fit, vt æqualitas & inæqualitas

esse possit in singulis. Nam in amicitia, quæ ab honesto & virtute nascitur, amici sunt interdum æque boni, interdum eorum alter altero est melior. In amicitia, quæ voluptate ducitur, amici sunt interdum æquè iucundi, interdum eiusmodi, vt iucunditate alius alium vincat: itemque in amicitia, quæ refertur ad vtile, amici esse possunt, & pari mensura vtiles, & impari: quod tum accidit cum alter altero commodior & vtilior est. Hinc adeo potest intelligi quid videri, cauerique oporteat in amicitiis singulis ad querimonias euitandas. Est enim illud in primis curandum, vt si amici æquales omnino sint, æque prorsus ament se mutuò, æqualibusque se inuicem obsequiis ac beneficiis afficiant. Sin autem inæquales fuerint, oportebit gradum aliquem in amore constitui, qui proportione vtriusque respondeat merito, sic, inquam, vt qui maior aut excellentior est, ametur magis, & maioribus colatur obsequiis, qui minor & inferior, diligatur minus, ac minoribus ornetur officiis. Est enim in vtroque habenda, & ponderanda ratio meriti ac dignitatis.

PARS II. CAP. XIII. LIB. VIII.

Γίνεται δὲ τὰ ἐγκλήματα, καὶ αἱ μέμψεις ἐν τῇ κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίᾳ, ἢ μόνῃ, ἢ μάλιστα, εὐλόγως· οἱ μὲν γὰρ δι' ἀρετὴν φίλοι ὄντες, εὖ δρᾷν ἀλλήλοις προθυμοῦνται· τοῦτο γὰρ ἀρετῆς, καὶ φιλίας. πρὸς τοῦτο δ' ἁμιλλωμένων, οὐκ ἔστιν ἐγκλήματα, οὐδὲ μάχαι· τὸν γὰρ φιλοῦντα, καὶ εὖ ποιοῦντα οὐδεὶς δυσχεραίνει. ἀλλ' ἐὰν ᾖ χαρίεις, ἀμείβεται εὖ δρῶν. ὁ δ' ὑπερβάλλων, τυγχάνων οὗ ἐφίεται, οὐκ ἂν ἐγκαλοίη τῷ φίλῳ· ἑκάτερος γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται. οὐ πάνυ δ' οὐδ' ἐν τοῖς δι' ἡδονήν. ἅμα γὰρ ἀμφοῖν γίγνεται οὗ ὀρέγονται, εἰ τῷ συνδιάγειν χαίρουσι. γελοῖος δ' ἂν φαίνοιτο, καὶ ὁ ἐγκαλῶν τῷ μὴ τέρποντι, ἐξὸν μὴ συνημερεύειν.

Existunt autem querelæ, atque incusationes in ea, quæ secundum vtilitatem amicitia est, vel sola, vel maximè, cum ratione. Qui enim ob virtutem amici sunt, ad bene faciendum sibi mutuò prompti sunt. Hoc enim virtutis, & amicitiæ est. Ad hoc autem contendentium non sunt querelæ, neque concertationes: nam amantem, & benefacientem nemo stomachatur; sed si sit gratus, respondet benefaciens. Qui verò exuperans consequitur id quod cupit, non queretur cum amico: vterque enim bonum appetit. Non valde autem neque in iis quæ sunt ob voluptatem. Simul namque vtrisque fit quod exoptant, si vnà conuiuere gaudent. Ridiculus verò videretur is, qui expostularet, cum liceat cum eo, qui non oblectet, vnà non degere.

EXPLANATIO.

Cvm amicitiarum supra sit instituta diuisio, vt intelligatur quorsum instituta fuerit, aggreditur hîc exponere, in quibusnam solitæ sint querimoniæ accusationesque sæpius existere, in quibus non ita sæpe, vel numquam. Ait ergo primum, in ea, quæ mouetur vtilitate, vel solum, vel potissimum ac maxime, querelas amicorum exoriri, & quidem εὐλόγως, hoc est meritò, nec sine ratione; in aliis autem expostulationes, aut enasci rarius, aut merito & cum ratione non nasci. Et id quidem, quod primo loco confirmat, hoc est, amicitiam illam studiosam vtilitatis, esse querelarum seminarium, omittit hîc rationibus ostendere, postmodum id præstiturus infra in huius capitis parte tertia. Demonstrat autem in præsentia, reliquas duas, vel non patere, vel patere minus conquestionibus amicorum. Et in amicitia sane ipsa, quæ studio capitur vir-

tutis, & optima est, accusationes & querelas inter amicos eius generis haud esse, in hunc modum ostendit. In amicitia illa, in qua amicorum vterque ab amico consequitur id, quod appetit, nullæ prorsus accidunt querimoniæ, vel accusationes. Conquestio enim, & accusatio non est nisi cum is, qui conqueritur, & accusat, non obtinet id, quod expetit ab amico, quem insimulat, & de quo queritur. In amicitia verò quæ propter virtutem & honestatem est, amicorum vterque obtinet. & consequitur id, quod appetit ab altero. Illi enim qui propter virtutem amicitiā conciliantur, parati semper ad benefaciendum alter alteri sunt, ac re ipsa benefaciunt. Itaque cum alter ab altero consequitur id, quod optat, causam expostulandi, aut accusandi non habet. Accusare quippe amicum, & expostulare nihil est aliud, quàm amicum tristitia, & dolore afficere. Quis autem, inquit Aristoteles, afferre tristitiam, aut dolorem inurere velit illi, à quo diligitur, ornaturque beneficiis, ac non potius, si grati animi aliquo sensu tangitur, id studeat agere, vt beneficium pati beneficio, vel ampliori etiam excellentiorique rependat? Hæc igitur Aristotelis ratio ad summam sic est. In amicitia, quæ dicitur honestatis, nullæ sunt criminationes & conquestiones inter amicos, quia ipsi mutuò se diligunt, sibique mutuò benefaciunt. Omnis enim eiusmodi querela inter amicos ex eo nascitur, quod alter in amore ac beneficio non respondeat ei, à quo amore, ac beneficio sit affectus: id vero nihil est aliud quàm ab amico non consequi quod exoptes, & appetas. Declarare videtur idem aliis quibusdam haud claris verbis in hunc modum. In amicitia, quæ propter honestum est, amicus vterque bonus est, & simpliciter, & amico. In eadem autem amicitia neuter amicorum expetit aliud ab altero, nisi vt bonus sit: adeoque in eiusmodi amicitia vterque amicorum ab amico consequitur id, quod expetit, cum vterque sit bonus. Restat amicitia studiosa delectationis & voluptatis: in qua docet etiam accusationes, & querimonias esse infrequentes, aut nullas. Sic autem disputat. In amicitia, quæ voluptatem sequitur, id fieri oportet, vt amici simul commorentur, vnàque conuictum, aut consuetudinem habeant: aliter enim eorum nullus capere delectationem posset ab altero. Vel igitur huiusmodi amici gaudent illo conuictu, & ex ea consuetudine & colloquio percipiunt voluptatem, vel non percipiunt. Si gaudent, & delectationem capiunt, non possunt se mutuò accusare ac reprehendere, nec expostulare; cum percipiant ambo & alter ab altero quod sitienter expetunt. Sin autem ipsi non gaudent, nec eo conuictu & consuetudine delectantur, nullam habent idoneam querendi & expostulandi causam; cum in manu sit vtriusque ab amico iniucundo discedere, eamque deserere consuetudinem, quæ insuauis & odiosa incipit esse. Quod si minus fieret, inquit, ridiculus esset ac stultè faceret is, qui doleret voluptatem haurire se nullam, vel exiguam ab eo, quem deserere pro arbitratu potest, & ab alio voluptatem quærere.

PARS III. CAP. XIII. LIB. VIII.

Ἡ Δὲ διὰ τὸ χρήσιμον, ἐγκληματική. ἐπ' ὠφελείᾳ γὰρ χρώμενοι ἀλλήλοις, ἀεὶ τοῦ πλείονος δέονται, καὶ ἔλαττον ἔχειν οἴονται τοῦ προσήκοντος, καὶ μέμφονται, ὅτι οὐχ ὅσων δέονται, τοσούτων τυγχάνουσιν, ἄξιοι ὄντες. οἱ δ' εὖ ποιοῦντες, οὐ δύνανται ἐπαρκεῖν τοσαῦτα, ὅσων οἱ πάσχοντες δέονται. ἔοικε δὲ, καθάπερ τὸ δίκαιόν ἐστι διττόν· τὸ μὲν γὰρ ἄγραφον· τὸ δὲ, κατὰ νόμον· καὶ τῆς κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίας, ἡ μὲν, ἠθική· ἡ δὲ, νομική εἶναι. γίνεται οὖν τὰ ἐγκλήματα μάλιστα, ὅταν μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν

Quæ autem ob vtilitatem est, querula est. Propter vtilitatem enim consuetudine vtentes mutuò, semper pluris indigent, & minus habere se putant, quam deceat, queranturque, quod non tot res consequuntur, quot digni sunt. Qui verò bene faciunt, non possunt suppeditare tanta, quantis qui accipiunt indigent. Videtur autem, sicut ius est duplex: (hoc enim non scriptum est, hoc vero secundum legem) eius quoque amicitiæ quæ ob vtilitatem est, altera quidem moralis, altera legalis esse. Fiunt igitur expostulationes maximè, cum non secundum eamdem

συναλλάξωσι, καὶ διαλύωνται. ἔστι δ' ἡ νομικὴ μὲν, ἐπὶ ῥητοῖς. ἡ μὲν πάμπαν ἀγοραία, ἐκ χειρὸς εἰς χεῖρα. ἡ δὲ ἐλευθεριωτέρα, εἰς χρόνον. καθ' ὁμολογίαν δὲ, τί ἀντὶ τινος. δῆλον δὲ ἐν ταύτῃ τὸ ὀφείλημα, κοὐκ ἀμφίλογον· φιλικὴν δὲ τὴν ἀναβολὴν ἔχει. διὸ παρ' ἐνίοις, τούτων οὐκ εἰσὶ δίκαι, ἀλλ' οἴονται δεῖν στέργειν τοὺς κατὰ πίστιν συναλλάξαντας. ἡ δ' ἠθικὴ οὐκ ἐπὶ ῥητοῖς, ἀλλ' ὡς φίλῳ δωρεῖται, ἢ ὅτι δή ποτε ἄλλο. κομίζεσθαι δὲ ἀξιοῖ τὸ ἴσον, ἢ πλέον, ὡς οὐ δεδωκὼς, ἀλλὰ χρήσας. οὐχ ὁμοίως δὲ καὶ συναλλάξας, καὶ διαλυόμενος ἐγκαλέσει. τοῦτο δὲ συμβαίνει, διὰ τὸ βούλεσθαι μὲν πάντας, ἢ τοὺς πλείστους, τὰ καλά· προαιρεῖσθαι δὲ τὰ ὠφέλιμα. καλὸν δὲ τὸ εὖ ποιεῖν, μὴ ἵνα ἀντιπάθῃ· ὠφέλιμον δὲ τὸ εὐεργετεῖσθαι. δυναμένῳ δὴ ἀνταποδοτέον τὴν ἀξίαν, ὧν ἔπαθε, καὶ ἑκόντι· ἄκοντα γὰρ φίλον οὐ ποιητέον, ὡς δὴ διαμαρτόντα ἐν τῇ ἀρχῇ, καὶ εὖ παθόντα ὑφ' οὗ, οὐκ ἔδει· οὐ γὰρ ὑπὸ φίλου, οὐδὲ δι' αὐτὸ τοῦτο δρῶντος. καθάπερ οὖν ἐπὶ ῥητοῖς εὐεργετηθέντα διαλυτέον, καὶ ὁμολογήσαι δ' ἂν δυνάμενος ἀποδώσειν· ἀδυνατοῦντα δὲ, οὐδ' ὁ δοὺς ἠξίωσεν ἄν. ὥστ' εἰ δυνατὸς, ἀποδοτέον. ἐν ἀρχῇ δ' ἐπισκεπτέον, ὑφ' οὗ εὐεργετεῖται, καὶ ἐπὶ τίνι. ὅπως ἐπὶ τούτοις ὑπομένῃ, ἢ μή.

contraxerunt, & dissoluunt. Est verò legalis quidem in condictu, altera prorsus forensis è manu in manum; altera verò liberalior ad tempus: secundum conuenientiam vero aliquid pro aliquo. Perspicuum autem est in hac debitum non ambiguum; amicam vero procrastinationem habet. Quare apud aliquos horum non sunt iudicia, sed putant oportere acquiescere ijs, qui secundum fidem contraxerunt. Moralis autem non est in condictu, sed quasi amico donat, aut quiduis cuicumque alij. Accipere se autem dignum putat æquale vel plus, quasi non donauerit, sed mutuum dederit: cum non similiter vero contraxerit, atque dissoluerit, incusabit. Hoc autem contingit, quia volunt quidem omnes, aut plurimi honesta, eligunt autem vtilia. Honestum vero est benefacere, non vt vicissim recipias: vtile autem recipere. Ille ergo qui potest, retribuere debet pro dignitate eorum, quæ accepit; & sponte. Inuitus enim amicus non est faciendus, perinde ac si peccauerit initio ac beneficio sit affectus ab eo, à quo non oportebat: non enim ab amico, ac propter id ipsum faciente. Perinde igitur ac si ex condictu beneficio affectus sit, dissoluendum & pollicendum, si potuerit, se redditurum. Si autem non potuerit, neque is qui dedit, eum indignum censuerit. Itaque si potest, reddendum est. Initio vero est ei considerandum à quo beneficium accepit, & qua in re, vt in his persistat, aut minime.

EXPLANATIO.



OCVERAT in proximè superiori parte, duas illas amicitias honestatis, & voluptatis haud habere querelas, & accusationes quasdam, quæ sæpe cernuntur inter amicos. Faciendum adeo sibi putauit, vt hic doceret in quonam amicitiæ genere sæpius eiusmodi expostulationes exoriantur. Ait igitur, eas existere, vel solum, vel potissimum, ac maximè in amicitia illa, quæ tota refertur ad vtilitatem. Quæ, inquit, ob vtilitatem amicitia est, ea est ἐγκληματική, hoc est querula, siue accusatrix & expostulatrix. Vetus interpres dixit accusatiuam. Causas autem harum querelarum exponens, ex eo id nasci confirmat, quod cum ij, quibus hoc solum amicitiæ placet genus, ad fructum inde, vtilitatemque capiendam, illam ineant, & colant societatem, maioris semper emolumenti & questus auidi sunt, minusque habere, atque accipere ab amico se putant, quàm ipsi promeriti sint, & quàm deceat amicum ab eo capere, quem diligat, & beneuolis co-

Iat officiis. Vellent enim tam multa ab amicis accipere, inquit, quam multis indigent; suamque ipsorum indigentiam totam, quanta quanta est, beneficiis amicorum explere. Amici autem cum tam magna, tamque multa eis suppeditare sæpe non possint, querelis eorum expositi sunt, qui sua spe fraudari se vident, nec illud facere compendium & quæstum, quem designauerant animo. Quæ affectio, morbusque quia esse in vtroque amico potest, ait, amicum vtrumque sæpe de altero huiusmodi querelas expromere, quia vterque se censet beneficiis dignum maioribus, quàm ab amico recipiat. Hæc igitur in summa est harum causa expostulationum, quod amicus ille, qui beneficium accipit, expetat longè maiora, ille qui dat, dare se non posse maiora contendat. Sed quia duplex esse vtilitas potest, & ex ea duplex etiam amicitia vtilitatis existere, ne id quidem Aristoteles omittit explicare: vt planius hæc tota ratio querelarum intelligatur.

Comparat igitur hanc amicitiam vtilitatis cum iusto, vel iure, quod duplex est, scriptum, & non scriptum: quæ diuisio est etiam percelebris, hinc fortasse decerpta, apud Iustinianum, Instit. lib. 1. tit. 2. vbi sic habes. Constat autem Ius nostrum, quo vtimur, aut scripto, aut sine scripto, vt apud Græcos, τῶν νόμων οἱ μὲν ἔγγραφοι, οἱ δὲ ἄγραφοι. Scriptum ius est lex, Plebiscitum, Senatusconsultum, Principum placita, Magistratuum edicta, responsa Prudentum. Sine scripto ius venit quod vsus adprobauit: nam diuturni mores consensu vtentium comprobati legem imitantur. Ita eo loco Iustinianus. quibus ait Obert. Zifan. accedere oportere etiam æquum, & bonum, vel æquitatem, quæ videtur ad ius minime scriptum pertinere. Vtrumque iustum commemorauit, & explicauit Aristoteles in lib. 5. supra: vbi iustum non scriptum, iustum naturale nominauit, scriptum autem dixit iustum legitimum, siue legale, vt vsitato more loquamur. Cum hoc, inquam, duplici iure comparat amicitiam vtilitatis Aristot. quam duplicem facit, quia duplex vtilitas est. Altera moralis, quæ videtur iusto non scripto respondere, altera legalis, quæ cum scripto iure consentit. Ab hac enim duplici vtilitate duplex quoque nascitur amicitia studiosa vtilitatis: altera quidem, quæ morali, altera quæ legali mouetur vtilitate. Illa cernitur in eo, qui vtilitatem exhibet alteri honestam, ac bonis consentaneam moribus. Hæc verò tum apparet, cum vtilitatem aliquis alteri præbet ex legum præscripto, & quemadmodum ipso ciuili iure constitutum est. Qua distinctione sic posita, pronunciat, tum existere præsertim, ac maximè querimonias, & obiurgationes inter amicos, qui propter fructum emolumentumque se diligunt, cum non secundum eamdem amicitiam vtilitatemque inter se commutant, & contrahunt: vt cum alter vtilitatem, siue rem vtilem exhibet alteri ex ipso legum præscripto, & quemadmodum leges patiuntur, aut imperant, alter eamdem rem vtilem sibi dari contendit, quemadmodum ratio boni moris efflagitat. Aliquis est, exempli gratia, qui amico aliquid exhibet vtile pro ea compensatione ac pretio quod ipsa fori lege constitutum à Magistratibus est, in quo videlicet est posita legalis vtilitas; alter autem idem sibi dari vult pro compensatione, ac pretio longe minori, hoc est pro eo, quod postulat ratio boni moris & moralis vtilitas, quoniam amicus est, idque contendit pro amicitia ac merito sibi deberi, in quo sita moralis vtilitas est. Hic enimverò confestim querimoniæ nascantur oportet, dum altera ex parte commutatio petitur secundum decreta Magistratus & legem fori, ex altera secundum grati animi rationem ac probos mores.

Est verò legalis.] Describit hîc rursus & partitur has amicitias, tum legalem, tum moralem expetentes vtilitatem, ponitque primum, legalem amicitiam, siue legalem vtilitatem, ex qua legalis amicitia nascitur, esse, spectarique in condictis, hoc est in pactis & conuentis vtriusque partis: deinde ipsam diuidit vtilitatem legalem, aitque, duplicem esse, quarum altera venalis omnino est, & in emptione potissimum, & venditione conspicitur eius rei, quæ tradi dicitur de manu in manum. Prouerbium est hoc ab ipso quoque Cicerone commemoratum in Epistola, qua Trebatium C. Cæsari commendauit his verbis. Totum denique hominem tibi ita trado de manu, vt aiunt in manum tuam istam, victoria, ac fide præstantem. Hoc itaque prouerbio expressit primum legalis vtilitatis genus, quod sordidum pene facit, ac tale, quale cernitur in foro venalium rerum, vbi venditor in manum tradit emptori leporem, exempli causa,

vel gallinaceum pullum, statimque pretium accipit. Similis enim huic venditori videtur esse quoque in amicitia qui obsequium, ac beneficium præstitit, sed confestim remunerationem repoicit, ac repetit ex condicto promissam. Alteram amicitiam, siue vtilitatem legalem magis ingenuam, & liberaliorem, post hanc illiberalem sordidamque subiungit, quæ non illico reposcit mercedem, ac pretium, sed dilationem, prorogationemque admittit temporis: quo tamen exacto, constitutum certumque, nec dubium aliquo modo est quid debeatur, & reddendum sit. Certum enim est pretium, aut merces. Amica videlicet pactio quædam est hæc prolato temporis, & beneuola voluntate contrahentium instituitur. Sed mirum est quod de ipsa postmodum tradit Aristoteles; hoc est, apud nonnullas gentes, nulla fuisse tribunalia, & iudicia publica quæ de his cognoscerent, cogerentque eum, qui sic contraxisset, & pollicitus esset, exsoluere quod deberet; quia in eiusmodi pacto, & conuento permittebantur omnia fidei eius, qui debitum in se receperat; putabaturque numquam velle fidem fallere, ac propterea nullo ad eam rem opus esse iudicio, vel tribunali. Contrahebant enim prisco, hoc est bono more, sine dulo malo, atque, vt apud Romanos dicebatur, vt inter bonos bene agere oportet, & sine fraudatione. Hanc igitur amicitiam quæ vtilitatem legalem habet eiusmodi, vt dilationem temporis esse patiatur, ait esse liberaliorem & præstantiorem, quam quæ nihil moratur, ac de manu in manum sibi vult tradi, quod promissum & constitutum est. Quin hæc ipsa præstantior amicitia, & vtilis rei commutatio legalis quæ temporis prorogationem patitur, esse potest etiam duplex, quarum altera sit excellentior altera. Quædam enim scripto sancitur, ac certus in ea desc ibitur fi is temporis, quo standum promissis sit; quædam nullo scripto firmatur, sed creditur eius bonæ fidei, qui pollicetur, atque in se recipit aliquid. Illa proculdubio deterior, hæc melior, & liberalior est. De amicitia, vel vtilitate legali, qua hæc nititur amicitia, sic diximus.

Restat moralis ipsa quoque indagatrix vtilitatis, sed opposita legali. Est enim hæc amicitia, siue commutatio moralis, non quidem in conuentis, pactisque sita, nec apertè distinctéque remunerationem, aut pretium postulat, sed tamen id cupit, & expetit animo. Qui namque largitur amico, sperat quidem fore, vt sibi quoque redonetur ab eo aliquid æquale, vel maius; idque congruens & æquum putat, sed eiusmodi compensationis nullam prorsus in commutatione mentionem facit. Quin fortasse confirmat, & disertè profitetur se beneficium dare, vel obsequi nullius emolumenti gratia: alius tamen est vultus ac lingua, spes, & animus alius. Fit adeo, vt nisi amicus tantumdem redonet, tantumdemque ipse recipiat, quantum animo præsumpserat ac sperabat, de amico perinde queratur & expostulet, ac si pollicitus ei compensationem fuisset. Habet igitur hæc amicitia simulationem ipsi contrariam amicitiæ, quæ vera & perfecta sit. Eius autem simulationis causam esse, ait Aristoteles, quod plerique mortalium specie tenus, siue per speciem; atque, vt Cicero & Iurisconsulti loquuntur, dicis causa, & perfunctoriè volunt honestum, re tamen ipsa emolumentum persequuntur, & vtile. Itaque benefici sane videri cupiunt, reuera tamen affici beneficio malunt. Imperfecta proculdubio hæc amicitia est, sed moralis nihilominus dicitur, vt illa perfecta, quæ propter virtutem diligit, & virtutem sequitur; quia si minus perfecta est, perfectæ saltem est imitatrix, dum profitetur, quantumuis per speciem, se remunerationem in benefaciendo non quærere. Perspicuum igitur ex his est, in vtroque amicitiæ genere tam legali, quàm morali, quoniam vtrumque refertur ad vtilitatem, existere querelas, & accusationes plurimas inter amicos, vbi datorum, acceptorumque ratio par, & æqualitas haud inuenitur. Crebriores tamen exoriuntur expostulationes in morali quam in legali, vbi ex legum præscripto, vel pactione scitur quid repeti iure ab altero amicorum possit, quid iure reddendum ab altero sit. In morali namque sæpe alter id quod datur accipit ab altero tamquam ab amico, nihilque se redditurum arbitratur; alter verò tantumdem, aut etiam amplius recepturum se sperat. Igitur in hoc amicitiæ genere morali querimoniæ facilius oriuntur.

Ille ergo qui potest.] Postulat ipsa ratio disputationis, vt doceat demum Aristoteles qua via sit insistendum ad has conquestiones ab amicitia tollendas, faciendumque, vt in ea vel nullæ sint, vel paucissimæ, ac rarius fint. Prima igitur super hoc eius præceptio est, vt, qui aliquid acceperit ab amico, si poterit, eique facultas & copia sit, pro dignitate accepti reddit, hoc est tantum planè, quantum acceperit; quasi

pacto & certa lege non tamquam amicus acceperit. Quin in ipso etiam accipiendo beneficio verbis profiteri te iubet, & polliceri gratum & memorem te futurum, vt certiorem amicum reddas, beneficium eiusmodi frustra non dari. Si verò non possis, & facultas tantumdem, aut amplius reddendi tibi non sit, iubet te in Cap. proximo reddere κατὰ δύναμιν pro modulo, ac facultate, quam habes: nam ipsi quoque Dij, ac parentes, quibus plus debemus, vt docet eodem loco, quam possimus reddere, iis contenti sunt, inquit, officiis pietatis, quæ præstare ac reddere possumus. Id, inquam, monet in cap. proximo: sed hîc præceptum tradit longè seuerius. Ait enim tibi diligenter esse videndum, antequam beneficium aut donum capias, vtrum tibi reddendi par, aut amplius facultas suppetat, aut minus suppetat. Si enim compereris, donum, ac beneficium esse maius, quam vt a te compensari alio dono, vel beneficio queat, donum repudiandum, ac beneficium censet.

PARS IV. CAP. XIII. LIB. VIII.

Ἀμφισβήτησιν δ' ἔχει, πότερα δεῖ τῇ τοῦ παθόντος ὠφελείᾳ μετρεῖν, καὶ πρὸς ταύτην ποιεῖσθαι τὴν ἀνταπόδοσιν, ἢ τῇ τοῦ δράσαντος εὐεργεσίᾳ. οἱ μὲν γὰρ παθόντες, τοιαῦτα φασὶ λαβεῖν παρὰ τῶν εὐεργετῶν, ἃ μικρὰ ἦν ἐκείνοις, καὶ ἐξῆν παρ' ἑτέρων λαβεῖν, κατασμικρίζοντες. οἱ δ' ἀνάπαλιν, τὰ μέγιστα τῶν παρ' αὑτοῖς, καὶ ἃ παρ' ἄλλων οὐκ ἦν, καὶ ἐν κινδύνοις, ἢ τοιαύταις χρείαις. ἆρ' οὖν διὰ μὲν τὸ χρήσιμον τῆς φιλίας οὔσης, ἡ τοῦ παθόντος ὠφέλεια μέτρον ἐστίν; οὗτος γὰρ ὁ δεόμενος καὶ ἐπαρκεῖ αὐτῷ ὡς κομιούμενος τὴν ἴσην. τοσαύτη οὖν γεγένηται ἡ ἐπικουρία, ὅσον οὗτος ὠφέληται καὶ ἀποδοτέον δὴ αὐτῷ ὅσον ἐφθέρατο· ἢ καὶ πλέον· κάλλιον γάρ. ἐν δὲ ταῖς κατ' ἀρετὴν, ἐγκλήματα μὲν οὐκ ἔστι· μέτρῳ δ' ἔοικεν ἡ τοῦ δράσαντος προαίρεσις. τῆς ἀρετῆς γὰρ, καὶ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον.

Dubitationem autem id habet; vtrum oporteat accipientis vtilitate metiri, & secundum ipsam efficere compensationem, an conferentis beneficio. Qui enim acceperunt talia dicunt se accepisse à beneficis, quæ parua erant illis, & quæ licebat ab alijs capere, rem extenuantes. Hi autem contra, quæ maxima erant apud se, & quæ ab alijs non licebat, & in periculis, aut in eiusmodi necessitatibus. Num igitur, cum ob vtilitatem amicitia est, accipientis vtilitas mensura est? Hic enim est qui indiget, & opitulatur huic tamquam reportaturus æquale. Tantum ergo fuit adiumentum, quantum is adiutus est: & reddendum ideo est ipsi tantum, quantum est nactus; vel etiam plus. Honestius enim est. In ijs verò quæ secundum virtutem sunt, expostulationes quidem non sunt. Mensuræ autem similis est conferentis electio. Virtutis enim & moris in electione est principatus.

EXPLANATIO.

Quia præceptum est, vt ad submouendas ex amicitia querelas, tantumdem amico reddatur, quantum ab eo perceptum est, exoritur hinc noua quæstio, inquit. Fieri enim facile potest, vt quæ accepta sunt, danti quidem habeantur vt magna, accipienti vero, vt perexigua. Qui enim accipiunt beneficia, sæpius eleuant extenuantque, contendentes eiusmodi se res accepisse, quæ danti nullo essent in pretio, quæque ab aliis haud magno negotio, ac facilius etiam accepissent: qui verò dant, donum, ac beneficium suum verbis amplificant, affirmantes, eorum, quæ haberent, se dedisse maxima, & quæ nemo dedisset aliis: in magnis se dedisse periculis, iisque temporibus, quibus summa impen-

detet accipienti necessitas. Deligendus est ergo iudex aliquis, qui de controuersia constituat, si tandumdem sit omnino reddendum, quantum acceptum fuerit, eademque accepti, ac redditi esse summa, & ratio debeat. Quæri ergo posse ait; dantisne, an accipientis standum iudicio sit, quamve huius æstimationis esse mensuram oporteat, accipientisne vtilitatem, an beneficentiam dantis. Qua de quæstione differit hoc loco breuius; copiosiùs autem in lib. 9. Controuersiam igitur hanc interposita distinctione sic dirimit. Illi inter quos est eiusmodi lis, & conquestio, aut eam colunt amicitiam, quæ vtilitatis est, aut eam quæ virtutis. In hac quidem dantem, in ea verò spectari oportere ait accipientem, atque hanc subiungit eius differentiæ rationem esse, quòd in amicitia vtilitatis tam ille, qui petit, & accipit, quam qui dat indigentiam intuentur, quam expleri cupit, qui accipit, & vult explere qui dat; cum ille subleuari & iuuari, hic eum subleuare & iuuare contendat. Itaque si æstimandum quod datur, & quod accipitur sit, dicendum erit, tantum esse quantum fuit adiumentum accipienti suppeditatum, adeoque mensuram huius æstimationis, adiumentum esse. Quoniam verò adiumentum hoc in accipiente est, & cum suppeditatur à dante, suppeditatur idoneum, & par accipientis indigentiæ, idque qui dat intuetur & agit, vt tantumdem illum adiuuet, quantum postulat indigentia, ait Aristoteles, in hac vtilitatis amicitia iudicium eiusmodi esse penes accipientem, cum tamen re vera eius mensura adiumentum sit ab eo receptum. Quamuis enim ipse res magnas à dante pro paruis accipiat, aut qui dat pro magnis det, quæ verè sunt paruæ, tantæ tamen habendæ sunt, quantum est adiumentum impartitum accipienti. In amicitia verò virtutis longè aliter vsuuenit: quia in eius officio tantummodo spectatur dantis voluntas, & electio, quam ait in omni virtute, atque amicitia perfecta habere τὸ κύριον, hoc est principem locum obtinere: nullum enim opus virtutis potest esse laudabile, quod à voluntate, atque ab electione non proficiscatur. Cum igitur in virtutis amicitia is, qui dat, ex virtutis officio det, dare proculdubio debet ex electione, ac voluntate. Itaque mensura beneficij voluntas dantis erit & electio, tàntique beneficium æstimabitur, quanta, quamque magna voluntas & electio fuerit. Senecæ quippe præclarum illud est monitum his verbis expressum. Beneficium non in eo quod fit, aut datur, consistit, sed in ipso dantis, aut facientis animo. Animus est, qui parua extollit, sordida illustrat, magna & in pretio habita dehonestat. Si beneficia in rebus, non in ipsa benefaciendi voluntate consisterent, eo maiora essent, quo maiora sunt quæ accepimus. Id autem falsum est. Nonnumquam enim magis nos obligat qui dedit parua magnificè, qui Regum æquauit opes animo, &c. Quoniam verò voluntas hæc, & electio tota prorsus est dantis, nec vllam in ea partem obtinet accipiens, ait idem Aristoteles, hoc iudicium, & hanc æstimationem beneficij esse dantis, non autem accipientis.

EPILOGVS.

1. *In amicitia, quæ ob virtutem, & honestatem est, nullæ sunt inter amicos expostulationes, & querimoniæ.*
2. *In amicitijs, que constant ob voluptatem, haud sane multæ incusationes, & querelæ sunt.*
3. *In amicitia, quæ vtilitatis est gratia, maxime solent esse conquestiones.*
4. *Ad querelas huiusmodi tollendas accepta beneficia pari mensura reddenda sunt, si facultas suppetat.*
5. *Æstimatio beneficij in vtilitatis amicitia penes accipientem est, in amicitia virtutis, est conferentis.*

QVÆSTIO PRIMA

IN CAPVT XIII. LIBRI VIII.

An amicitia, quæ ducitur vtilitate, vel solum, vel omnium maxime querimonias, & expostulationes inter amicos habeat.



QVid hac de quæstione censendum sit, quidue decretum ab Aristotele fuerit quibusdam Positionibus primum explicabimus, exinde perquiremus, & confutabimus quicquid aduersus eas contendi queat.

Prima Positio igitur hæc est. In amicitia vera, perfectaque, hoc est in illa, quæ secundum virtutem est, accusationes, & querimoniæ non sunt; quod hac ostendi ratione potest. In amicitia, nullæ vnquam accusationes, aut expostulationes inter amicos existunt, nisi cum amicorum vnus videt ab altero se non amari, nec ab eodem bene sibi fieri quantum ipse vellet, & cuperet, aut quantum sibi deberi arbitrabatur. Sed in amicitia propter honestum amicorum vterque præstat alteri quantum ille cupit, & quantum sibi deberi putat: quia vt alibi supra diximus, amicorum vterque in hoc amicitiæ genere, virtute præditus, & excellens est. Virtute autem præditi, & excellentes viri nihil volunt aut cupiunt, nec quicquam sibi deberi putant, quod honestum, & consentaneum rectæ rationi non sit. Igitur in amicitia secundum virtutem nullæ propemodum querimoniæ, vel accusationes inter amicos existunt; cum nullas eiusmodi amicitia patiatur esse inter amicos expostulationum & querelarum causas. Amicus enim secundum virtutem, paratus est ad agendum quicquid ab amico petitur honestè, nec ab amico petit vnquam nisi quod honestum sit. Tolluntur adeo ab hac amicitia causæ omnes occasionesque querelarum.

Secunda Positio. In amicitia vtilitatis amante, quæ ab amicitia secundum virtutem distincta sit, & quatenus est distincta, maximè ac potissimum accusationes, & querelæ nascuntur. Quia mortalium quisque conqueritur vbi videt sibi minus exhiberi ab altero quod appetit, nec præstari, ac fieri quod eum debere credit præstare ac facere, quodque putabat prorsus esse facturum. Sed amicus secundum vtilitatem non præstat, & exhibet alteri quantum ille vult, & appetit, aut quantum censet sibi deberi, nec quantum ad suam explendam cupiditatem, aut indigentiam postulat. Qui enim amici secundum vtilitatem sunt, toti sunt in lucrum & quæstum intenti: idque se sperant ab amico relaturos, quos videlicet ob eam causam tantummodo diligunt. Itaque amicorum vterque in hoc genere vellet ab altero plus accipere, & minus alteri dare, creditque prorsus ita fieri iure debere. Igitur amicorum neuter facit quod alter appetit, & quod fieri ab altero debere arbitratur, adeoque accusationes, & querimonias in hoc amicitiæ genere inter amicos esse necesse est. Sunt enim auari: auaris autem, nullis satisfieri lucris & compendiis potest.

Tertia Positio. Etiam in amicitia delectationis & voluptatis esse accusationes aliquæ & querimoniæ possunt ab eam causam, quòd voluptates appetitionis, & corporis fluxæ sunt, ac facile mobiles, & euanidæ, proptereaque satietatem demum afferunt & contemnuntur. Fit itaque, vt amicorum alter interdum affectus tædio respuat delectationem, quam alter expetit, molestéque ferat, ac doleat, amicum id non agere quod in sui gratiam acturum omnino putabat. Hinc autem exoriri querelas aliquas, & expostulationes oportet.

Positio quarta. Multo tamen magis accusationes, & querelæ locum habent in amicitia, quæ vtilitatem quærit, quam in ea, quæ voluptatem aucupatur: idque plures ob causas. Ac primo quidem: quia res vtiles multo magis necessariæ nobis sunt, quàm iucundæ, ac delectationem corporis afferentes: vsque adeo; vt si res vtiles desint, ipsæ quoque desituræ sint corporis voluptates: quæ causa est cur appetitus in vtilia bona contendat, nitaturque vehementius, quam in iucunda. Fontem enim in iis esse voluptatis agnoscit. Itaque magis ex vtilium, quàm ex iucundarum desiderio rerum, conquestiones oriuntur: quia quo magis aliquid appetimus, hoc magis dolemus & querimur, si minus id consequi ac tenere possimus. Deinde, si amicus, quem voluptatis gratia colimus, delectationem nobis haud exhibet, ac suppeditat illam, quam concupiscimus, possumus nos rationibus nostris, & huic malo facilius consulere, quam si amicus ex vtilitate ipsum nobis haud præberet emolumentum, quod optamus. Nam si tristior amicus interdum est, aut captus tædio voluptatis, aut alioqui voluptatis aspernans sit, possumus ab eo sic volente discedere, atque ab aliis commodioribus, & facilioribus delectationem petere, qui nec dare, nec accipere delectationem recusent. Quin abstinere à voluptate præsertim ad tempus absque magno incommodo ac detrimento etiam possumus. Quæ profectò facere, atque ad hæc remedia confugere nobis in vtilitatis amicitia non licet. Nam si amicus, à quo vel solum, vel maxime sperabamus vtilitatem, spem nostram deluserit, fieri difficile aut vix poterit, vt eandem vti-

litatem

litatem ab alio petamus, & consequamur: nec abstinere ab ea quærenda facile possumus; cum magis necessaria nobis quam delectatio sit. Minores igitur, & rariores sunt in voluptatis amicitia querelę, quam in amicitia vtilitatis. Si enim de amico quis queratur, quod voluptatem ab eo non capiat, ridiculus sit, inquit Aristoteles, cum parabile illi suppetat, paratumque remedium. Quippe in eius est manu, ac potestate aliunde voluptatem petere. Itaq; vix habet querendi causam; ac si habeat, modicam, nec diu perdurantem habeat. Qui autem vtilitate fraudatur, expostulandi causam habet ampliorem, cum ei non sit alius, à quo petere vtilitatē queat, nec ad farc[illegible]dum detrimentum aliunde remedium suppetat. Denique in hoc amicitiæ genere fieri solet, vt amicus eodem opere, vel actu amicum oblectet, eadem ab eo delectatione vicissim afficiatur. Id autem vbi fit, nullus esse locus doloris, & querimonię potest, cum vterq; capiat ab amico quod expetebat. quę sane proprietas efficit, vt hæc voluptatis amicitia sit illi perfectę similis, quę conciliatur & tenetur honestate. In qua, sicut diximus, vllæ querimoniæ non sunt, quia amicorum vterque eodem virtutis actu satisfacit alteri, nec eorum quisquam est, qui ab amico non accipiat quod exoptat. In ea verò, quæ spectat vtilitatem, plerumque amicus vterque non eodem opere actuque delectatur. Non enim eadem vtilitas, & idem quæstus vtriusque indigentiam explet; sed contra potius fit, vt qui vtilitatem alteri, quęstumque præbet, rem suam imminutam eat, & ex alterius incremento decrescat. Ex quo conquestiones, & querelæ sæpius oriri solent. Animaduertendum tamen hic est, quod alibi diximus, euenire nonnunquam, vt amici eodem actu communem vtilitatem vnà consequantur, quam seorsim consequi singuli non potuissent, id quod commilitonum, & mercatorum simul ad negotiationem nauigantium exemplo ab Aristot. declaratur. In quibus sane locum non habet hæc tertia ratio. Interdum enim hoc accidit, & minus sæpe fit, vt ex eodem opere actuque communi, plurium petatur vtilitas. Fit autem sæpissimè, vt ex eodem opere iucundo, iucunditas ipsa peruadat ad multos.

Quinta positio. Vbi sunt amicitiæ variorum, atque inter se differentium generum: vt cum alius amat propter delectationem, alius propter vtilitatem, accusationes etiam & querimoniæ longe plurimæ sunt, quemadmodum euenire facile potest inter auarum aliquem diuitem amantem voluptatis, & inter ioculatorem aut funambulum inopem. Nam eorum oritur in eo quod tribuit, voluptatem percipit, sed in eo solum quod recipit: quippe dioes auarus gaudet quidem & capitur ioco, sed danda ioculatori mercede non delectatur: & ioculator aut funambulus ex præmio quidem, quod accipit voluptatem capit, ex opere quod exhibet laboris & periculi plenissimo non capit. querelas igitur esse inter vtrosque necesse est: quia vnusquisque plus dedisse se putat quam recepisse. Cuius rei ea causa est, quod semper id, quod non delectat, putamus nimium, id vero quod delectat, parum esse iudicamus.

Sed aduersus hæc dicta, & explicatas à nobis positiones aliqua obueniuntur, quę submouere oporteat. Sic enim primo concertant aliqui. Amicitia parentum erga filios non ob vllā vtilitatem est, cum ipsi parentes largiantur quidem & impertiantur, sed inde recipiant aut reportent nihil. Et tamen iidem sæpissimè filios accusant, ac de ipsis expostulant grauissimè, eosque puniunt. Filii verò qui parentes ob vtilitatem diligunt, non accusant parentes ipsos, nec de ipsis expostulant. Igitur accusationes & querelæ sunt in aliis etiam amicitiis, quæ non referuntur ad vtilitatem, & in ea quæ vtilitatem sequitur, haud sunt: cum amicitia patris erga filium, non sit propter vtile, & tamen querimonias habeat aduersus eundem filium, amicitia verò filii erga parentes propter vtilitatem sit, & tamen expostulationes habeat nullas. Hæc, inquam, ab his opponuntur. Sed querelæ, accusationisque nomine vtuntur ambiguo. Parentes enim qui vere amant, nec suos odio liberos habent (sunt enim interdum parentibus inimicitę cum filiis, de quibus hoc loco non loquimur) parentes, inquam, amicitia vera iuncti cum liberis, eos propriè non accusant, nec eorum querimoniæ accusationes propriæ sunt, sed potius excusationes, cum ita de ipsis expostulent, & ita querantur, vt culpam omnem conferant in commune vitium iuuentutis, nec tam filios ipsos quam ætatem accusent. Ac ne propriè quidem eos puniunt, sed castigant; quæ profectò longè differunt inter se. Punire quippe esse videtur vlcisci, castigare autē corrigere, & emendare. Vltio autem & castigatio sic definiuntur, ac differentes ponuntur in primo Rhetoricorum ab Aristotele. Differunt, inquit, inter se vltio, & castigatio. Castigatio enim eius gratia est, cui dolor infertur, vltio verò eius, qui suam vlciscitur iniuriam. Cum ergo pater dum to filium animaduertit, non id agat, vt dolorem suum, atque iniuriam vlciscatur, sed vt corrigat, & meliorem faciat filium, non punire, sed castigare dic[illegible]us erit, hoc est corrigere, & emendare, cum punit.

Dicunt deinde, inter eos, quorum omnis amicitia voluptatis gratia est, oriri sæpe querimonias, vt cernitur in amantibus, inter quos tam crebræ conquestiones sunt, vt amantium iræ locum prouerbio fecerint. Quin sicut inter illos, qui vtilitatis causa se diligunt, accusationes existunt ideo, quod non sibi mutuò in vtilitate respondent, sic inter eos, qui se vnius gratia delectationis amant, oriri propterea querelas oportet, quod sibi inuicē non respondeant in amore: id quod sæpius accidit. Non igitur accusationes, & querelæ in sola amicitia, quæ versatur in vtilitate, nascuntur. Confutat hæc Burid. explicatione præclara. Dat enim, concediteque inter amantes existere sæpe querimonias, negat tamen eas ex ipso genere amoris oriri, sed ex quadam proprietate generis. Amor enim, is præsertim, qui nondū positis altè radicibus est firmatus, sibi semper timet, & cauet ab aliis. Ex quo timore suspiciones oriuntur, ex suspicione querelę, adeoq; non ex ipso nascūtur amore per se, sed ex amore meticuloso, & suspicaci. Id verò nō est oriri querelas ex ipso amoris genere, sed ex generis quadā proprietate subnasci. Facilior esse fortasse videbitur hęc confutatio, si dicatur in amicitia etiam, quæ gratia voluptatis est, accusa-

tiones & querelas existere, sed minus crebras, ac minus sæpè, quà oriantur in amicitia vtilitatis. Id quod solum supra posuimus, nec diximus vmquam, in amicitia voluptatis accusationes, & querelas omnino non esse, sed esse rariores.

Disputant denique aduersus ea, quæ de amicitia propter honestum posita sunt; vbi diximus, in ea nullas prorsus esse conquestiones. Disputant autem in hunc modum. Ea quæ dicimus opposita, natura sic sunt, vt circa idem versentur, & in eodem esse possint, ac debeant. Sed circa honestatis amicitiam versantur laudationes, & in ea commendanda rectè oratorum exornationes occupentur. Ergo circa eamdem versari quoque possunt accusationes, & vituperationes, ac proinde querelæ; quæ nihil aliud quam accusationes, & vituperationes sunt; cum de iis esse querela solum videatur, quę obiurgationem & vituperationem commerentur. Sic, inquam, disputant; sed eiusmodi captiones ita soluuntur. Illud, in quo esse dicuntur opposita, appellarique subiectum solet, sic interdum sibi vindicat oppositorum alterum, vt alteri locum omnem intercludat; quemadmodum in igne cernimus: qui calorem vt suum ita tenet, ac possidet, vt frigori locum non relinquat. Id verò cum accidit, oppositorum alterum non potest admitti. Ex hoc itaque genere ipsa quoq; est amicitia virtutis & honestatis. Ita enim sibi vindicat laudem, ac propriam asserit, vt admittere vituperationem non queat; cum etiã amicitia ipsa sit virtus, aut quiddam non sine virtute, virtus autem sic laudem postulat, & ita laus ipsa virtute definitur, vt nec virtus sine laude, nec laus esse possit absque virtute. Itaque si vituperari virtus posset, ipsa pene laus vituperari videretur. Amicitia igitur, quæ virtus est, vituperationem admittere non potest, nisi debeat virtus ipsa vituperari.

QVÆSTIO II. IN CAP. XIII. LIBRI VIII.

An beneficij compensatio necessaria sit.

PRæceptum hoc Aristotelis est, traditum iis, qui ad retinendam amicitiam tollere querimonias velint. Pręcipit (inquam) esse compensandum beneficium, & quod accipitur à largiẽte, veluti debitum esse retribuendum. Asperã oppidò nonnulli putarunt hanc legem, & naturam omnem vimque intimam beneficii conuellentem, quod gratuitum esse debere dicitur ab omnibus. Si enim compensandum beneficiũ beneficio sit, beneficium gratuitum esse non potest, nec aliquid erit, quod vere dici donum, aut donatio possit, sed mutuum potius, & fœneratio dicenda erit liberalitas omnis; cum idem quod ipsa largitur, eoque amplius suo iure reposcat. Merito igitur hoc loco quærimus, an eiusmodi compensatio sit ita necessaria, vt ab officio boni viri discedere dicendus sit is, qui beneficium non compenset, nec accepta retribuat, vel pari mensura vel maiori, vel officio simili. Atque vt dubitandi causa omnis, & ratio sit planior, ea per partes enumerabimus quæ demonstrare videntur, ad beneficiũ quodlibet, & cuilibet homini benefacienti compensandum, ac semper remuneranda quæ dantur, adigi neminem. Sunt enim à nonnullis hęc ad disputandum argumenta proposita.

Primum. Ad id adigi nemo debet, quod facere non potest. Fit autem sæpe, vt qui beneficium accepit, nequeat illud compensare, nec retribuere. Secundum. Fieri potest, vt vir probus, ac virtute præditus, qui beneficium nobis dedit, commutatis repente moribus virtutem deserat, & improbus efficiatur: cui retribuere quod acceperis, & compensare beneficium nihil aliud sit, quàm ei materiam ad improbitatẽ suppeditare. Docet autem Aristoteles infra in lib. 9. amico potius esse ferendam opem, ad corrigendos mores, quàm ad rem familiarem, & vitę præsidia retinenda. Et præclara Senecę vox illa est à nobis sæpe laudata ex primo lib. de Benef. Si potero, malum à malitia reuocabo; si non potero, non adiuuabo scelus. Tertium. Id profectò dandum non videtur, quod danti detrimento est, accipienti adiumento non est. Fit autem interdum, vt compensatio & remuneratio magnum compensanti & remuneranti afferat incommodum, quod pauper, & rerum omnium egentissimus sit, ipsi verò cui compensatio redditur, & remuneratio, nullum commodum, vtilitatemque suppeditet, quòd opulentus, & rerum omnium copiosissimus sit. Quartum. Nullum est beneficium, quod donum non sit. Nullus autem ad donum reddendum adigitur, si vere donum, ac non potius mutuum, aut fœneratio sit, vt supra diximus. Quintum. Si beneficium compensari iure deberet, & omnino retribuendum esset id, quod per donum accipitur, videretur esse consequens ei qui benefecit alicui, licere illum hortari, & excitare quem beneficio affecit ad compensandum, & retribuendum. Excitaret enim & hortaretur eum ad agendum quod iure deberet. Et tamen id nec decorum, nec rectæ rationi consentaneum putant sapientes, inprimisque Seneca in lib. 2. de Benefic. his verbis. Qui dedit beneficium, taceat: & Aristoteles supra in lib. 4 vbi viro liberali pręceptum hoc inter cætera tradit, ne quicquam vmquam reposcat; cum liberalitatis sit, hominem efficere ad dandum semper, numquam ad accipiendum procliuem. Sextum. Sunt qui bene, benignéque aliis faciant eorum tantummodo gratia, hoc est, nulla spe remunerationis; & è beneficio quæstum nullum aut compendium repetentes. His autem aliquid compensare vel retribuere necesse non est; cum ipsorum operi coniuncta sit merces, & quęstus, quem expetebant. Dederunt enim solum in gratiam accipientis: idq; putarunt lucrum suum, quod bene ac liberaliter ipsi facerent, & alii quod daretur acciperent. Si enim alio consilio facerent, & largirẽtur ad quęstũ, ii qui acciperent haud plus ei deberent, quam belluę saginatę debeant domino, qui eas adipales & pinguiores ad lucrum fecit. Itaq; siue illi dent in accipientis gratiã siue dent in quęstum nihil ipsis omnino debebitur. Septimũ. Si beneficii cõpensatione cuilibet esset reddenda gratia, hęc eius rei causa profectò esset, quòd gratiã ita reddere opus honestũ, ac bonum

sit. Quæri adeò potest, bonum ne sit per se, an propterea, quæ circumiecta sunt operi, & circumstantiæ nominantur. Si bonum non per se, nec ex suo ipsius genere sit, sed ex circumstantiis, & ex appendicibus, atque accessionibus operis, non erit necesse, vnicuique beneficio, siue beneficium aut donum conferenti relatione beneficii gratiam reddere, quia facile deesse circumstantiæ possunt. Sin autem opus ipsum est honestum, bonumque per se, sequitur, vt quoniam in benefaciendo moras trahere nō licet, vbi benefaciendi facultas est, illico beneficium compensandum & donū omne confestim retribuendum sit. Id autem verum non est, si fides habenda sit Senecæ sic pronuncianti in lib. de Benef. quarto ad extremū. quidam (inquit) cum aliquod illis missum est munusculum, subinde aliud intempestiuè remittunt, & nihil se debere testantur. Reiciendi genus est, protinus aliud inuicem mittere, & munus munere expungere. Aliquando & non reddam beneficiū, cum possim, quando plus mihi detracturus ero, quàm illi collaturus, si ille non erit sensurus vllam accessionem, recepto eo, quo reddito mihi multum abscessurum erit. qui festinat vtique reddere, non habet animum grati hominis, sed debitoris. Et, vt breuiter dicam, qui nimis cito cupit soluere, inuitus debet; qui inuitus debet, ingratus est. Ita disserit Seneca. Octauum. Si prorsus oporteret homini cuilibet in nos benefico beneficium quasi debitum reddere, consequens esset, iis qui beneficio nos affecerunt, ac de nobis optime sunt meriti, optare nos interdum debere quod amicis optare, ac velle sine scelere non possimus. Si enim is, qui beneficio nos ornauit, omni bonorum genere circumfluat, nec sit aliquid, quo non abundet, nec vllius indigeat rei, non videtur vllus nobis relinqui locus ad regerendum beneficium in authorem, qui bonis occupatus suis, ac prope totus expletus, pene non habet vbi redditū beneficium collocet. Esset igitur optandum, vt ea re saltem indigeret, quam referre cupimus. Indigentiam autem hominibus in nos beneficis exoptare non solum ingrati est animi, sed barbari, ac plane ferini.

Sed oraculum tamen audiendum Aristotelis est, pronunciantis, in hoc cap. 13. eum, qui beneficio fuerit affectus, oportere beneficium compensare pari mensura, si facultas sit, sin minus, ea proportione, ac modo, quo potest. Amicitia quippe nihil supra facultatem efflagitat. Quod tradidit etiam in lib. 5. cum dixit, esse reddendum obsequium & famulatum ei, qui obsequium præstitit. Idque ratione firmari hic potest. Ea facere prorsus oportet, quorum vi amicitia, & coniunctio retinetur inter amicos. Sed retribuendo beneficio, reddendoque promerito retinetur inter amicos amicorum coniunctio, & beneuolentia Reddere igitur beneficium, & gratiam retribuere haud minus oportet, quàm amicitiam conseruare. Amicitiæ verò necessitas est tanta, vt sine ipsa ciuilis vita seruari & consistere nusquam possit. Non enim aqua, non igni pluribus locis vtimur, quam amicitia, vt ab illo dicitur apud Tullium. Ad hæc. Nihil æque fugiendum nobis est, ac id, quod vel seruitutem affert, vel aliquod simile seruituti. Sed non compensare, nec retribuere quod acceperis nihil est aliud, quam aliquid in te suscipere, quod, si minus seruitus, quiddam certè seruituti simillimum videatur, vt ex Aristotele colligi potest in libro quinto, vbi hæc sunt verba. Seruitus videtur esse, si quis contra non faciat: hoc est non reddat, nec retribuat donum ac beneficium, quod acceperit. Videtur quippe is iure nexi ab eo teneri, qui dedit, & haberi pro seruo quoad reddat id, quod ab illo cœpit veluti pretium seruitutis. Denique nullum patitur ius, neque naturæ, neque gentium, neque priuatorum, esse nos ingratos, aut gratos non esse aduersus eos, qui nobis ope, officio, beneficio profuerunt. At qui non reddit officium, nec acceptum retribuit, est ingratus. Cęterum, & si vera hæc sunt, veréque pronunciatum est vniuersim ab Aristotele, donum ac beneficium esse compensandum, quia tamen incidunt sæpe tempora, quibus ad reddendum adigi non possumus, & multa nos interdum circumstant, quæ reddendis compensandisque beneficiis impedimento sint, videndum erit per certa quędam pronunciata quid agendum vnicuique, singulis temporibus in hoc genere sit.

Primum ergo pronunciatum erit huiusmodi. Pro quolibet prorsus beneficio, quod gratuitum sit, debet vnusquisque aliquam, aliquo modo rependere gratiam. Gratiam autem non vna, sed multiplici ratione rependere nos oportet, vt disserit D. Thom. Debemus quippe primum agnoscere beneficium; deinde authorem ipsius beneficii laudare; tum gratiam eidem referre ac retribuere aliquam, pro loci, ac temporis opportunitate. Cuiusmodi est, si aliud ad reddendum non suppetat, honor, obsequium, obseruantia, præsidiū, aliaq; ex hoc genere multa, quæ humanitatis & officii nomine continentur. Modo enim ex his aliquo semper licet, & oportet gratiam reddere, vt grati animi debito satisfiat: sed interdum tria simul hęc officiorum genera necesse est ad eiusdem grati animi partes explendas adhibere, interdum verò satis est vnum. Ipsa porro huius vniuersę debitionis causa & ratio apud eumdem Diu. Thom. ea est, quòd naturaliter effectus ad suam causam referatur & conuertatur. Quęlibet enim causa mouetur ad agendum ob finē ad se aliqua ratione pertinentem, adeoq; reuocat effectum ad se. Ex quo fonte fluxit illud magni Dionysii dictum. Deus ad se conuertit omnia, velut omniū causa. Is autem qui beneficium cepit ab altero, qua parte illo beneficio affectus, ornatusq; est, videtur esse quidam effectus eius, qui beneficium dedit Postulat igitur ordo, & norma naturę, vt qui beneficium accepit, ad authorem beneficii conuertatur. Non potest autem conuerti nisi beneficio ipso agnoscendo, authore laudādo, vel alioqui retribuenda gratia, quę sit accepta.

Pronunciatum secundum. Illa beneuolentia vel habitudo beneuola animi quæ dici solet affectus, ex quo proficiscitur beneficium. compensanda confestim est affectu & beneuolentia mutua quod idē confirmat Diu. Thom. authoritate Senecæ, hoc modo præcipientis Vis reddere beneficium? benignè accipe. Perinde ac si

dicat, retribuendi beneficii genus quoddam esse, beneficium ipsum a benigne faciente cum significatione lætitię & grataanter accipere. Id, inquam, de affectu animi pronunciandum est; sed de dono, ac beneficio quod illo datur affectu, dicendum videtur aliter, hoc est, haud esse statim reddendum, & compensandum, sed immorandum potius aliquo tempore, ne videamur moleste ferre quod beneficio fuerimus obstricti, & velle nihil debere iis, qui nos donis, & muneribus exornarunt; quod ab ingrati animi vitio non plurimum abest, vt monuit Seneca in loco supra laudato iis verbis. Qui nimis cito cupit soluere, inuitus debet, & qui debet inuitus, ingratus est. Quod si quispiā roget, quid sit mutuus hic affectus, & quibus potius sit in rebus, responderim, contineri non in ipsa solum agnitione, ac ponderatione, vel æstimatione beneficii, vt iā etiam in actione gratiarum: quæ duplex est; altera quidem latens, & hærens in animo, altera, quæ sermone, gestu, vultu, verbis exprimitur. Primam illam cum significant Latini, dicere videntur habere gratiam, cum hanc, gratias agere, quasi gratiam habere, sit æstimare animo gratiam, eiusq; memoriam colere, gratias agere sit præterea verbis exponere illam, quæ animo continetur, æstimationem. Quę omnia, quia citra detrimentum, vllum accipientis, ac sine dantis offensione statim exolui possunt, & accepto beneficio confestim reddi, diximus, in hoc genere compensationis quo remuneratur affectus, neminem esse debere cunctatorem, & cessatorem: in eo vero, quo donum ipsum, & beneficium referenda & regerenda gratia redditur, moras ducere aliquas oportere, ad ea declinanda, quæ supra designauimus incommoda. Quod tamen cum dicimus, non id concedimus, numquam licere statim donum ac beneficium dono inuicem, ac beneficio compensare, sed plerumq; non licere. Possunt enim incidere tempora, quibus illico compensare, ac reddere, nec incommodum vlli esse videatur, & honestum sit. Neq; enim necesse est, eum, qui statim reddit, id agere, ac sibi velle, cum ita festinat, vt illo debitionis onere se liberet, quod sustineat inuitus. Illam quippe rationem Seneca duxit à signo; quod vt verum sæpe sit, fallere tamen interdum potest, sicut accideret, si alia moueretur ex causa qui festinat, & illico redderet. Potest enim ea festinatione cauere, ne officii, debitionisque suæ fortassis obliuiscatur.

Tertium pronunciatum. Beneficium pluribus compensari modis, ac rationibus potest. Primo quidem ex lege iustitiæ commutantis, quæ semper intuetur æqualitatem; ac propterea qui sic compensat, omnino reddit æquale, nec de benefacientis affectu aliquid cogitat. Secundo ex modo vtilis amicitiæ, vt cum quis beneficium compensat ideo, quòd sibi fuerit vtile, & futura etiam vtilis ipsa sibi compensatio sit. Quæ ratio facit, vt qui compensat, se ipsum tantummodo spectet, ac suum ipsius emolumentum, nec de illius affectu, à quo beneficium sumpsit, quicquam laboret. Tertio ex honestæ vi amicitiæ, quæ in solam intenta virtutem est, donātq; diligit ideo, quòd à virtute profectum sit, idemque donum idcirco compensat, quod ipsa compensatio sit opus, actioq; virtutis. Atque hæc remuneratio ipsum quidem intuetur benefacientis affectum, non tamē vt obiectum, sed velut motricem causam, cur amicum diligere debeat impensius, ac remunerare. Quarto ex propria grati animi virtute, quę dici nobis latiùs iuset gratitudo. Hæc denique compensatio illa est, quæ affectum spectat velut obiectum: quia perpendit, æstimatque beneficium qua parte gratuitum est. Quatenus enim est gratuitum, affectum continet, quem præcipuè grati animi virtus compensare contendit. Huc enim pertinent quæ tam sæpe tamq; magnificè prædicantur à Seneca, in lib. præsertim primo de Benef. Debere se dicit alius, inquit, pecuniam, quam accepit, alius consulatum, alius Sacerdotium, alius prouinciam. Ista autem sunt meritorum signa, non merita. Non potest beneficium manu tangi, sed animo geritur. Multum interest inter materiā beneficii, & beneficium. Itaq; nec aurum, nec argentum, nec quicquam eorum, quæ à proximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuendi voluntas: quid est ergo beneficiū? Beneuola actio tribuens gaudium, capiensq; tribuendo, in id quod facit prona, & sponte sua parata. Itaque non quid fiat, aut detur, refert, sed qua mente. Sic ille. Animaduertendum tamen est, hanc animi grati virtutem non ita cōpensare affectum velle, vt beneficium ipsum rependendum sibi non putet. Agit enim hoc etiā, sed præcipuè intuetur beneuolam illam amici voluntatem, quæ beneficium efficit liberum, omninoque gratuitum.

Quartum pronunciatum. Vbi compensatio nullo alio nomine, quàm ex virtute grati animi fit, postulat eadem virtus, vt plus reddatur, quā beneficio receptum fuerit. In quam sententiam locutus, opinor, est Aristoteles, cum dixit in hoc cap. accepti beneficii rationem, & vim efflagitare, vt vel æquale reddatur, vel eo etiā amplius; idq; honestius & præstantius esse. Significat, inquam, ex præcepto iustitię reddere par oportere, ac prorsus æquale, sed grati animi lege maius aliquid rependi debere. Hæc enim virtus, quę à grato proficiscitur animo, geminas agit partes, alienas, & suas; alienas quidem cùm iustitiæ fungitur munere, nec aliud intuetur, quàm quod est acceptum ei, cui reddere contendit æquale: suas autem, cum etiam perpendit in accepto beneficio id, quod est gratuitum, à benefacientis amica voluntate profectum. Igitur cum priores illas iustitiæ partes agit, satis habet æquale retribuere; cum sustinet proprias, Hesiodum audit, & sequitur, diserte docentem dici vere gratum debere neminem, nisi beneficium, & gratiam referat maiori mensura quam acceperit, quod S. Thomas rationibus in hunc pene modū ostendit. Cōpensatio, quæ à grati animi virtute propriè ac nominatim exsistit, debet esse gratuita. Ita quippe laudabilis est, si beneficium, quod compensat, imitatur. Beneficium autem gratuitum est, & ex eo potissimum commendatur, quod qui beneficium confert, faciat id, quod nullo iure, nec pactione facere cogebatur. Sed compensatio, neque gratuita est, neque beneficii conditionem imitatur, cum reddit æquale, hoc est id quod reddi iustitia præci-

pit. Neque enim qui beneficium ita compensat, videtur id gratis facere, vel plus facere quàm quod debeat, sed tantum id reddere, quod accepit. Quæ tamen accipienda & intelligenda sic sunt, vt ille solum, qui grati animi virtutem perfectissimam cumulatissimamque numeris omnibus sequi velit, plus quàm acceperit, debeat reddere. Non enim cum hæc dicimus, id volumus, ac significamus, numquam huius officio virtutis satisfieri posse, nisi reddatur maius, omninoque non satisfieri cum minus redditur aut æquale. Potest enim compensatio nihilominus esse gratuita, si minus illud, aut æquale retribuatur, non vt constituatur æqualitas rei, quod est iustitiæ, sed vt gratia referatur. Itaque Diu. Thom. ipse huius author opinionis compensationem plus non reddentem, non simpliciter ait, non esse gratuitam, sed non videri, hoc est non æque gratuitam esse, atque eam, quæ plus reddit, quàm sit acceptum. Gratuita namque appellari, & esse sic potest, vt grati animi satisfaciat officio, eorum habita ratione, quæ circumstant, cum plura queant accidere, quæ prohibeant, impediantque, quominus amplius, & maius aliquid ipsi reddamus. Quin huic eidem officio satisdari etiam interdum poterit ipsa tantum actione gratiarum, cum tempora, & res aliæ quæ circumstant plus reddi vetant, & aliud reddi præterea non patiuntur, vt idem docuit D. Thom. Gratias autem agere minus est, quam æquale, vel minus reddere. Quapropter haud dicimus retribui plus oportere, sed id solum contendimus, cum facultas est, & cum tempus, locus, aliæque res circumstantes indicant, debere plus reddi, grati animi virtutem ad hoc officium maxime propendere, tamquam ad id, quod perfectius est inter partes omnes, quibus eadem virtus absoluitur.

Quintum pronunciatum. Ingrati animi vitium duplex est. Vnum quidem, quod sola prætermissione continetur, vt cum quis pro accepto beneficio gratiam, neque parem, neque imparem, & minorem, neque maiorem, & ampliorem aliquam refert: alterum in commisso factoque positum est, vt cum aliquis non modo non reddit gratiam, sed re ipsa maleficium pro beneficio reddit. Diu. Thomæ diuisio hæc est. Cuius priorem partem in prætermissione positá explicat amplioribus verbis Seneca in lib. 3. de Benef. initio. Multa sunt ingratorum genera, inquit, vt furum, & homicidarum, quorum vna culpa est, cæterum in partibus varietas magna. Ingratus est qui beneficium accepisse se negat, quod accepit. Ingratus est qui dissimulat. Ingratus qui non reddit; ingratissimus omnium qui oblitus est. Illi enim si non soluunt, tamen debent, & extat apud illos vestigium meritorum intra malam conscientiam conclusorum, & aliquando ad referendam gratiam conuerti aliqua ex causa possunt, si illos pudor admonuerit &c. Ita complexus est singulas eius prætermissionis partes, quæ facit ingratos. De iis autem qui non modo prætermittunt, sed aliquid re factoque committunt aduersus eos, à quibus affecti beneficio sunt, nihil illo loco subiungit, sed pronunciat alibi, in eosque velut in deterrimos inuehitur. Quamquam enim ingratissimum putat omniū eum, quem accepti beneficii capit obliuio, ingratissimum tamen haud simpliciter omnium facit, sed eorum nominatim qui solum prætermittunt officium. Ingratissimos enim simpliciter eos putat, qui aliquid etiam aduersus illos admittunt, à quibus beneficium acceperunt. Sic namque philosophatur, & queritur in libro quinto. Hoc iam amplius est. Beneficia in scelus versa sunt, & sanguini eorum non parcitur, pro quibus sanguis fundendus est. gladio ac venenis beneficia sequimur &c. Idem Seneca in lib. Secundo. Multorum exponit querelas, quod nulla lex, nullaque iudicia instituta sint, nullæ constitutæ pœnæ aduersus ingratos, quorum tamen vitium tam turpe, atque accusabile sit. Rationes ipse describit plurimas, cur apud omnes gentes, vnis exceptis Macedonibus, omissæ sint eiusmodi leges, nec vlla fuerint vnquam ingratis irrogata supplicia. Loquitur autem de iis, qui per officii prætermissionem, non de iis, qui addito etiam scelere ingrati sunt. Hi quippe vindictam publicam sentiunt sicut alii, qui plectuntur ob crimen, adiectoque ingrati animi vitio, quo scelus amplificant, sentiunt etiam ampliorem. De illis, inquā, ingratis disserit, qui quod prestare deberent, omittunt. Hi enim sunt, contra quos nec legem latam, nec pœnam statutam vllam & miratur ipse, & mirari plerosq; confirmat his verbis. Excepta Macedonum gente, non est in vlla data aduersus ingratum actio. Magnumque hoc argumentum, dandam non fuisse quia aduersus maleficium omne consensimus, & homicidii, veneficii, parricidii, violatarum religionum alibi, atq; alicubi diuersa pœna est, sed vbiq; aliqua. Hoc frequentissimū crimen numquam punitur, vbiq; improbatur, neq; absoluimus illud, sed cum difficilis esset incertæ rei ęstimatio, tantum odio damnauimus, & inter ea reliquimus quę ad Deos vindices mittimus. Hęc ipse. Quibus expositis, aggreditur rationes, vt dixi, plures explicare, cur aduersus ingratos nullę sanciaę sint leges, nec pœna decreta. Cęterum grauissimam ipse proponit in eos animaduersionē, ac mulctam in libro quarto, decernens, ingratos quoniā aliis soluti sunt pœnis, id saltē commereri, vt in eos beneficia conferantur à nemine: quod supplicium censet esse grauissimū. Quomodo, inquit, male consulit filię qui illam contumelioso, & sępe repudiato collocauit; quomodo malus pater familias habebitur qui negotiorū gestorum damnato, patrimonii sui curam mandauerit; quomodo dementissime testabitur qui tutorem filio reliquerit pupillorū spoliatorem, sic pessimè beneficia dare dicetur quicumq; ingratos eligit, in quos peritura conferat. Sed quę hoc modo dicuntur à Seneca, ita ferenda sunt si spectetur ipsum hominis ingrati promeritum. Nam alioqui nos altioribus imbuti præceptionibus benefacere debemus etiam ingratis.

Sextum pronunciatum. Quamquam acceptum beneficium adigit nos ad reddendū vbi facultas sit, fieri tamen interdum potest, vt ab hac debitione beneficii liberemur. Commemorantur à Seneca plurima, in quibus esse positas

arbitratur causas, cur ad reddendum nullius obligatione beneficii teneamur. Sic enim in libro 5. de beneficiis, ea de re pronunciat. Multa sunt, propter quæ beneficium sine retributione debere desinimus, non quia ablatum, sed quia corruptum est. Aliquis reum me defendit, sed vxorem meam stupro violauit. Non abstulit beneficium, sed opponendo illi parem iniuriam, soluit me debito. Aliquis mihi pecuniam credidit, sed domum meam incendit. Pensatum est creditum damno: nec reddidi, nec tamen debeo. Sæpe, inquam, beneficium manet, nec debetur, si secuta est dantem pœnitentia, si miserum se dixit, quòd dedisset, si cum daret, vultum obduxit, & perdere se credidit, si sua causa certe non mea dedit, si non desiit insultare, gloriari, & vbique iactare, & acerbum munus suum facere. Manet beneficium quamuis non debeatur. Multas (inquam) hic enumerat causas, sed prima esse videtur inprimis idonea, & quæ reddendi nobis eripiat debitum, hoc est, cum quis opponit iniuriam beneficio parem, aut ipso quoque beneficio longè maiorem, quod exemplum violatæ coniugis explicatè declarat. Tanta hæc enim iniuria est, vt omnem beneficii obliterare vim ac memoriam possit. Atque huc fortasse reuoces illud, cum quis post impartitum beneficium non desiit insultare, gloriari, & vbique iactare. Genus enim hoc esse videtur iniuriæ multo maioris, quam beneficium fuerit. Non tamen huc reuocaueris alia duo, cum videlicet quis sua tantum causa, non mea mihi profuit, aut cum perdere se putauit quod mihi dedit: nec vllum mihi voluit bonum, & dedit ideo, quod impeditus pudore, ac verecũdia non sit ausus non dare. Imminuunt enim hæc quidem de datoris affectu, ac voluntate multum, non tamen vim omnem beneficii corrumpunt, vt superiora. Itaque non omnino reddendi nos liberant debito, sed à redamando, atque ab affectu mutuæ voluntatis absoluunt. Dubium magis esse videatur, an aliquo nos beneficio vincant & quicquam repetere queant à nobis ii, qui quod dederunt, donarunt quidem, sed cum spe compensationis, & remunerationis futuræ: dono quippe dederunt aliquid in speciem gratuitò, re tamen ipsa dederunt, vt tantumdem, aut plus reciperent, quamuis hoc nec pactione vlla, nec verbis expresserint. Sed dubitationem adimit omnem ratio mutui, vel commodati. Id enim quod eo modo, eoque datur animo, vt recipiatur, videtur ad rationem, ac genus aliquod mutui pertinere, ac propterea beneficium non esse, quia gratuitum non est. Sed non donatio tantum, verumetiam ipsa mutuatio est honesta, & liberalitatis censetur actio. Quin ea contingere temporis interdum occasio potest, vt recta ratio velit, mutuo te potius, quam dono dare centum aureos amico, vel vicino, vel ciui tuo; idque beneficium ingens existimabitur. Mutuatio verò duplex est, legalis altera, altera moralis, vt docuit Aristoteles, & nos explicauimus in hoc Cap. Ac legalis quidem, conuentionem habet, pactionemque recipiendi τὶ ἀντὶ τινος, quid pro quo, hoc est aliquid pro eo, quod datur: moralis vero nullam habet eiusmodi pactionem, neque condictum scriptum, vel verbis expressum, ac propterea non mutui, sed donationis illi nomen imponitur, quemadmodum sæpe fieri cernimus inter probos vicinos, aut contribules, aut municipes, & oppidanos. Docet igitur Aristoteles ei, qui hoc modo dederit, esse reddendum beneficium, & retribuendum quod accipitur, cum nisi hoc fiat, periculum subsit, ne querelæ nascantur, & exinde beneuolentia tollatur illa, & amicitia, quæ inter vicinos, & alios quos commemorauimus, intercedit. Confirmaturque hoc amplius ratione ab eodem Aristotele perstricta, quæ huiusmodi est. Is, qui eo modo accepit aliquid ab alio, si non reddit, sed apud se retinet, vel retinet ex animi cupiditate, vel ex amicitia, vel ex eo, quod reddere nequeat. Si hæc postrema est causa, cur non reddat, nulla quidẽ tenebitur ingrati animi culpa, si suam præsertim cunctationem aut inopiam ingenua professione purgabit apud eum, cui se debere intelligit. Hæc enim excusatio confessioque, retributionis beneficii locum videtur obtinere. Si retinet autem ex animi cupiditate, auaritiæ iam vitium habet, & ingratus est appellandus. Sin demum ex amicitia retinet, hoc est ex eo, quòd qui dederit, amicus sit, ac pro iure amicitiæ retinere se posse arbitretur, multis nominibus errat. Ac primo quidem errauit, cum rem eo modo traditam, aliter, quam oportebat, accepit. Dabat enim ille tamquam amicus vtilitatis, ipse autem accepit tamquam ab amico honestatis, qui tradita non reposcit. Deinde peccat in accepta re apud se retinenda. Videtur enim omnino eum, qui sic dedit, velle facere amicum ex illorum genere qui colunt amicitiam virtutis & honestatis; ille autem amicitiam sequitur vtilem, nec ad perfectiorem amicitiam affectat viam. Id autem nihil est aliud, quàm velle amicum aliquem inuitum facere, inquit Aristoteles, quod antiquo illo prouerbio vetatur. Amicus nemo cogendus. Errat denique, quod amicitiam illam, qualem qualem dissoluit, quæ negligenda non est. Vtilis enim amicitia, quamquam est imperfectior, vtilis tamen est, atque ad communis vitæ rationem exigendam accommodata. Sequitur ex his, simpliciter, vniuerseque vere dici non posse quod traditur à Seneca, in primo libro de Benef. hoc est, dignum esse decipi qui cogitauit de recipiendo cum daret. Est enim, vt demonstrauimus, honestum habendumque loco beneficii etiam mutuum. Cogitatio autem de recipiendo nihil potest aliud efficere, quàm vt quod eo modo datur, non gratuitum donum, sed mutuum fit. Et quoniam id confutare in Seneca cœpimus, confutemus etiam illud quod de pœnitentia donantis exposuit. Absoluit enim à retribuendi debito, vbi dantem sequuta pœnitentia est. Audiendus, inquam, in eo non est, quia illa pœnitentia intimus animi quidam est motus nulli cognitus, præterquam danti. Non potest igitur absolui debito qui hoc ignorat. Scit enim debitionem suam, alienam pœnitentiam nescit. Deinde fieri potest, vt accipientis improbitas, ac malitia, eiusdemque ingratus animus illi pœnitentiæ iustam præbuerint cau-

sam: id quod fieret, si eu dono, ac beneficio abuteretur: improbitas autem nia absoluere debito te non potest. Quamquam enim pœnitentia capi nemo debet, quòd benefecerit, potest tamen vnusquisque affici pœnitentia, non ex ipso beneficentiæ actu, sed ex eiusdem beneficentiæ, vel beneficii materia, qua videat accipientem abuti. Præterea. Tametsi qui pœnitentia captus est, bene non fecerit, quòd bene facti pœnitentia capi se passus est fecit tamen antequam pœnitentia caperetur id quod bonum accipienti fuit. Eum enim affecit dono ac beneficio. Dono autem affectus ac beneficio debet gratiam.

Quo loco absoluenda iam quæstio videretur, nisi superessent contra quæ principio sunt exposita. Respondendum itaque primo est, eum qui retribuere non potest, ad retribuendum adigi non debere, cum verè dicatur, neminem cogi facere quod non possit. Quod ipse quoque monuit Aristoteles in hoc cap. cum dixit, eum qui beneficium reddere non potest, ad reddendum à nemine compelli. Sed rarò tamen eueniet, vt omnino non possit. Si enim retribuere pecuniam, exempli causa, non potest, tamen amorem, reuerentiam, obsequium, obseruantiamque potest rependere.

Secunda argumentatio ampliorem postulat explicationem. Contendit enim, homini, qui benefecerit, & beneficium dederit, effecto iam improbo non esse reddendum, ne dono reddito abutatur ad scelus. Qua de re ponenda sunt multa, quæ controuersiam omnem exoluant. Primo quidem creditori quantumuis improbo & scelesto reddendum est quod ei debetur ex commutatione legali. Idque iudices compellunt reddere, adeoque demonstrant, esse reddendum. quod si deterior etiam inde creditor fit, suo ipsius, non reddentis vitio fiet. Deinde. Id quod debetur ex commutatione morali, hoc est ex ea, quæ donationem imitatur, nec pactionem vllam, aut promissionem habet, homini cui debetur ad improbitatem delapso, & iam scelesto reddendum ita non est, sicut ei redderetur, si probus esset. Neque enim pro eo quod ei debetur, quæcumque bona retribuenda sunt, cum aliqua possint esse, quæ faciant illum sceleftiorem. Itaque illa quantumuis alioqui debita, ei reddenda non sunt, sed alia, quæ magis illi sint congruentia. Quod si expostulet, & periculum sit ne amicitia dissoluatur, negligendæ querimoniæ sunt, & concellenda omnis amicitia potius, quàm adiuuandum scelus. Denique bona, quæ tribuere ac retribuere mutuo possumus duplicia sunt, quorum aliqua sunt eiusmodi, vt iis improbi abuti facile possint, aliqua verò, quibus abuti non possint. Ex hoc posteriori genere sunt ea, quibus improbitati ac vitio medicinam facimus; quales esse videntur obiurgationes, suasiones, monita, punitiones etiam & castigationes. Illa quidem quia possunt obesse, non semper improbo retribuenda sunt vt diximus, sed hæc retribuenda sunt omnibus, ac semper, quia nulla illorum esse abusio potest.

Tertia quoque argumentatio confutatur ex his. Quod enim reddenti magno esset incommodo ac detrimento, & accipienti nullum prorsus afferret commodum, siue potius incommodum, ac detrimentum afferret, videtur non esse retribuendum, sed eius loco sufficiendum aliquid, quod obesse illorum nemini possit. Cuiusmodi quæ nunc exposuimus, sunt, & præterea honor, obsequium, & obseruantia, quæ reddere vnusquisque, & quilibet accipere sine damno, ac fraude potest.

Quartam ergo videamus, quæ momenti aliquid ac ponderis habere plus potest. Continet enim id, quod est in hac quæstione præcipuum, hoc est, beneficium quodlibet esse donum: donum autem id per se postulare, vt gratuitum sit, nec vlla ex eo peti remuneratio debeat. Aliter enim mutuum esse videbitur, non beneficium. Sed nos supra iam diximus, ne mutuum quidem ipsum legale, quod cum pactione reddendi coniunctum est, corrumpere omnem vim beneficii posse, cum ipsa mutuatio, amicorum, propinquorumque indigentiæ necessitatique succurrat. Diximus etiam, multo minus corrumpi totam beneficii rationem à mutuo morali, quod pactionem vllam promissionemve non habet, sed spem tantummodo recipiendi: quia qui dat, eo consilio animi dat, vt recipiat aliquid: sed hoc in donatione non exprimit scripto, vel verbis, sed donare se profitetur. Hæc, inquam, diximus. Sed addendum præterea nunc est, duplicem quoque oriri debitionem ex illo duplici mutuo, legalem videlicet & moralem. Moralem autem non tantum existere ex illo mutuo morali, sed etiam ex beneficio, donoque plane gratuito, quod ita datur, vt qui dat, nullam omnino remunerationem ne animo quidem, aut vlla cupiditate reposcat. Quamquam enim hinc nulla debitio legalis oritur, quæ donanti præbeat vllum ius actionemve repetendi, oritur tamen illa moralis; quæ quolibet ex beneficio sequitur; cum alienum à bono more fit ei non rependere gratiam, à quo donum, aut beneficium, quamtumuis gratuitum acceperit. Itaque quod gratuitum est, liberat quidem accipientem à debitione legali, à morali verò debitione non liberat.

Sequitur, vt quintam confutemus, quæ conficere conatur, fas esse ab illo, qui beneficium contulit, eum qui accepetit, ad compensandum & reddendum excitari, si is qui accepit compensare, ac remunerari debeat, vt ponimus. Id verò alienum à ratione, ac bono more videtur contendit, quemadmodum sapientum authoritate monstratur, qui vetant repolcere ex beneficio aliquid, aut accipientem ad reddendum compellere. Confutatur enim id facile ex collati, accepti que beneficii distinctione. Quod enim datum est cum recipiendi consilio, sicut explicauimus supra, esse videtur eiusmodi, vt ad ipsum compensandum excitare eum, qui acceperit, turpe non sit, si præsertim facultate retribuendi polleat, suæque debitionis oblitus sit, & plus nimio cunctetur ac moras trahat. Hæc enim faciunt, vt redigere in memoriam illi gratiam beneficii, ab honesto more discrepans dissentiensque non sit. Sed adhibenda tamen est ea cautio Senecæ; vt excitatio illa gra-

uis & acerba non sit; nec in odium adducat beneficia, sed solum interueniat admonitio verecunda, quæ non poscat, nec vocet in ius. Idque videlicet solum illi volunt, qui vetant reposcere. Vt enim est apud eundem Senecam, propter acerbos exactores prohibemur repetere; non vt numquam fiat, sed vt parce. Illud autem beneficium, quod prorsus impartitum gratuito est; cuiusmodi solet esse quod proficiscitur ab amicitia virtutis, & honestatis, tale videtur esse, vt numquam licitum sit eius compensationem, ac remunerationem reposcere, nec eum excitare, vel leuiter admonere, qui acceperit. Non tamen hinc est consequens, eum, qui eiusmodi beneficio prorsus gratuito sit affectus, nihil authori, ac largitori debere. Tenetur enim debitione morali, quamuis legali non teneatur. Id quod etiam sextam confutat argumentationem, quæ tota est in eo posita, quo qui donum, ac beneficium vere gratuitum confert, nihil ex eo reposcat, nec sibi reddi quicquam propterea velit. Id enim solum ostendit, nullam ex eo nasci debitionem legalem, sed moralem nasci nullam non demonstrat. Nascitur enim, & accipientem deuincit.

De septima dicendum est, omnem compensationem, & remunerationem, quæ suis instructa conditionibus sit, esse bonam, atque laudabilem. Suis autem ornata & affecta conditionibus est, cum secundum rationem fit, & ex lege virtutis; sed quia fieri potest, vt hæ conditiones interdum desiderentur, fieri etiam potest, vt compensatio ipsa non sit bona, & retribuere non quidem per se, sed ex euentu bonum non sit.

Octaua est leuissima, adeoque confutationem haud postulat peculiarem, ac propriam, sed euertitur alienis.

CAPVT XIV. LIB. VIII.

DE QVERELIS INTER AMICOS INÆQVALES.

SVMMA.

In amicitia quæ dicitur excellentiæ, nasci dissidia.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Inter amicos, quorum alter excellit, exoriri querelas atque discordias.*
2. *Quid causæ sit, cur exoriantur.*
3. *Quid inde colligi debeat.*

PARS II. CAP. XIV. LIB. VIII.

Διαφέρονται δὲ καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπεροχὴν φιλίαις· ἀξιοῖ γὰρ ἑκάτερος πλέον ἔχειν. ὅταν δὲ τοῦτο γίγνηται, διαλύεται ἡ φιλία· οἴεται γὰρ ὅ, τε βελτίων προσήκειν αὐτῷ πλέον ἔχειν· τῷ γὰρ ἀγαθῷ νέμεσθαι πλέον. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ὠφελιμώτερος. ἀχρεῖον γὰρ ὄντα οὔ φασι δεῖν ἴσον ἔχειν· λειτουργίαν τε γὰρ γίνεσθαι, καὶ οὐ φιλίαν, εἰ μὴ κατ' ἀξίαν τῶν ἔργων ἔσται τὰ ἐκ τῆς φιλίας. οἴονται γὰρ καθάπερ ἐν χρημάτων κοινωνίᾳ πλεῖον λαμβάνουσιν οἱ συμβαλλόμενοι πλεῖον, οὕτω δεῖν ἐν τῇ φιλίᾳ. ὁ δ' ἐνδεὴς, καὶ ὁ χείρων

Discordant verò etiam in ijs quæ secundum excellentiam sunt amicitijs. Dignum enim vterque putat se plus habere. Quod quando fit, dissoluitur amicitia. Censet namque is, qui melior est, conuenire sibi plus habere. Bono enim tribui plus. *Similiter vero etiam qui est vtilior. Inutilem namque non aiunt necesse esse æquale habere. Ministrationem enim futuram non amicitiam, nisi pro dignitate operum erunt ea, quæ existunt ex amicitia. Putant quippe, sicut in pecuniarum communicatione plura accipiunt qui conferunt plura, ita oportere quoque in amicitia. Sed indigens, & inferior contra.*

ἀνάπαλιν· φίλου γὰρ ἀγαθοῦ εἶναι τὸ ἐπαρκεῖν τοῖς ἐνδέεσι. τί γὰρ, φασίν, ὄφελος σπουδαίῳ, ἢ δυνάστῃ φίλον εἶναι, μηθέν γε μέλλοντα ἀπολαύειν.

Boni enim amici esse, opitulari indigentibus. Quid namque, inquiunt, vtile sit, probo viro, aut potenti amicum esse aliquem, nihil inde recepturum?

EXPLANATIO.



E querimonijs vniuersim omnibus, quæ nascuntur inter amicos, est in proxime superiori Cap. dictum satis: illæ nominatim in hoc explicantur, quæ solent inter illos existere, qui ad amicitiam excellentiæ pertinent. Sunt autem hi quorum alter altero est, vel virtute, vel genere, vel opibus, vel authoritate ac dignitate, vel alia eiusmodi conditione præstantior. Inter eos igitur ait accusationes, & dissidia sæpius exoriri, quæ beneuolentiam adimant; quæritque vnde ducant originem hæ querelæ, & qua via tolli ex amicitia queant. quod argumentum huius capitis est. Proounciat itaque primum, in hoc potissimum amicitiæ genere prouenire querimonias amicorum plurimas, quibus ipsa dirimitur amicitia, idque mirum non esse: quia hæc præsertim amicitiæ forma habet dissidiorum atque discordiæ feracissimas causas. Quarum prima est, quod amicorum vterque tam superior, quam inferior, plus sibi tribuendum putet, quàm alteri, siue ipsorum amicitia virtutis, siue vtilitaris sit. Is enim, qui virtute superior ac præstantior est, idcirco plus sibi tribuendum existimat, quod semper viro bono & virtute prædito plus debeatur. Ille etiam, qui est vtilitate superior, plus sibi præstari æquum, & rationi consentaneum ideo censet, quod iniquum videatur, eum qui minus sit vtilis, æqualem fructum ex amicitia capere, idque declarat exemplo, ac similitudine liturgiæ. quod quid sit, & quid sibi velit hoc nomen, repetendum est altius. Liturgia fuit apud Athenienses publicum munus siue publici muneris administratio, in qua magnos facere sumptus de suo fuit semper necesse liturgo, hoc est ei, qui eiusmodi munus obtinebat: λειτουργία enim ipsum fuit publicum munus, λειτουργὸς is, qui publicum illud munus administraret. Atheniensium quippe Respublica, quamquam non modo non opulenta, sed pauperrima esset, nec tam opibus, quàm animo, vt scribit Liuius, bellum gereret, necesse habuit tum bellum ipsum, tum alia publica munera, ciuium alicui copioso, ac bene nummato demandare: cuius erant partes, ex suo ipsius patrimonio, & censu militem alere, classem parare, dies festos celebrare, alia huiusmodi facere, quæ muneris & officij ratio postularet. Talia itaque fuerunt hæc munera, vt ei quibus darentur, honorem quidem impartirentur, sed exhauriendæ rei familiaris, & patrimonij necessitatem imponerent. Hinc ergo similitudinem petens Aristoteles, ait eum, qui inter amicos vtilitatis, opibus, & pecunia præesset alteri, esse tanquam liturgum in amicitia faciendis sumptibus de suo quibus iuuetur amicus: ideoque expostulare & queri, quod sibi, qui sit vtilior, non plus, quàm alteri tribuatur. Alteri enim amico, qui re familiari vtitur angusta, suppeditat ex opibus suis quod degendæ, tuendæque vitæ necesse sit, quemadmodum postulat amicitia sed tamen ex eadem amicitia fructum aliquem iure reposcit, etiam ampliorem; cuiusmodi est maior honor, & obseruantia, maius obsequium, & alia ex hoc genere, quæ propter acceptum beneficium solent amicis cum humanitate rependi. Id igitur nisi fiat, is qui vtilior est alteri, & eius in gratiam sumptus facit, expostulabit, inquit, & queretur, quòd patrimonium & opes suas in alienam vtilitatem imminutum eat, eorum more qui apud Athenienses ea munera sustinebant, dicetque amicitiam illam suam, quam cum altero diuitiis inferiore iam diu retinet, non tam amicitiam esse, quam liturgiam, hoc est administrationem publici muneris apud Athenienses effusam in sumptus & patrimonio perniciosam. Ad summam ij, qui in eiusmodi amicitia versantur vtili, existimant, inquit, & sic animum inducunt, amicitiam illam suam esse similem societati mercatorum, in qua bonorum & pecuniæ ea communicatio est, vt qui plus contulerit in medium, plus etiam auferat questus ac lucri. Sic, inquam, ait Aristoteles istos in amicitia fieri velle, vt ei plus debeatur, & tribuatur, qui superior vtilitate sit. Atque hanc esse potissimum causam docet, cur ab eo qui sit opibus, aut aliis rebus vtilibus excellentior,

plures semper expostulationes existant. Sed quia querimonias in hac amicitia dixi esse communes, hoc est tam eius, qui sit superior aduersus inferiorem, quàm illius, qui sit inferior aduersus superiorem, explicat breuiter etiam illas, quas in superiores contra regerunt inferiores. Sicut enim superiores deberi plus sibi contendunt, quod superiores virtute, vel vtilitate sunt, ita inferiores existimant sibi plus deberi, quod inferiores virtute, vel opibus sunt, cum vtriusque rei sint indigentes, hoc est virtutis, & copiarum, quas aliunde petere, & comparare non habent. Nam virtute inferior nisi à meliori, qui prudentior est, & iustior, & temperantior, ad ipsius paratum virtutis, atque ad vitam probe ducendam adiuuetur, & is, qui opibus est inferior, nisi ab eo subleuetur, qui opulentior, ac ditior sit, vterque procul dubio queretur ac dicet, nullum se fructum ab amicitia percipere, si à superioribus, aut non adiuuetur, aut non iuuetur ita, sicut vterque iuuari se vehementer exoptat. Necesse igitur est, in hoc amicitię genere querelas existere, cum suppetat causa expostulationis idonea.

PARS II. CAP. XIV. LIB. VIII.

Ἔοικε δὲ ἑκάτερος ὀρθῶς ἀξιοῦν· καὶ δεῖν ἑκατέρῳ πλέον νέμειν ἐκ τῆς φιλίας, οὐ τοῦ αὐτοῦ δέ, ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερέχοντι, τιμῆς, τῷ δὲ ἐνδεεῖ κέρδους. τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς, καὶ εὐεργεσίας ἡ τιμὴ γέρας, τῆς δ' ἐνδείας ἐπικουρία τὸ κέρδος. οὕτω δ' ἔχειν τοῦτο καὶ ἐν ταῖς πολιτείαις φαίνεται. οὐ γὰρ τιμᾶται ὁ μηδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ πορίζων· τὸ κοινὸν γὰρ δίδοται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι· ἡ τιμὴ δὲ κοινόν. οὐ γὰρ ἔστιν ἅμα χρηματίζεσθαι ἀπὸ τῶν κοινῶν, καὶ τιμᾶσθαι. ἐν πᾶσι γὰρ τὸ ἔλαττον οὐδεὶς ὑπομένει. τῷ δὴ περὶ χρήματα ἐλαττουμένῳ, τιμὴν ἀπονέμουσι, καὶ τῷ δωροδόκῳ χρήματα· τὸ κατ' ἀξίαν γὰρ ἐπανισοῖ, καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται. οὕτω δὲ καὶ τοῖς ἀνίσοις ὁμιλητέον, καὶ τῷ εἰς χρήματα ὠφελουμένῳ, ἢ εἰς ἀρετήν, τιμὴν ἀνταποδοτέον, ἀνταποδιδόντα τὸ ἐνδεχόμενον· τὸ δυνατὸν γὰρ ἡ φιλία ἐπιζητεῖ, οὐ τὸ κατ' ἀξίαν. οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐν πᾶσι, καθάπερ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς, καὶ γονεῖς· οὐδεὶς γὰρ τὴν ἀξίαν ποτ' ἂν ἀποδοίη. εἰς δύναμιν δὲ ὁ θεραπεύων ἐπιεικὴς εἶναι δοκεῖ.

Videtur autem vterque rectè censere, & oportere vtrique plus tribuere ex amicitia, non eiusdem rei, sed ei, qui excellit, honoris, ei qui indiget lucri. Nam virtutis & beneficentiæ honor est præmium, indigentiæ subsidium, questus. Ita se habere hoc in ciuitatibus apparet. Non enim honoratur qui nullum bonum Reipublicæ prabet: publicum enim tribuitur ei, qui Rempublicam beneficio afficit: Honor autem est quiddam publicum. Non enim contingit simul lucrari ex rebus publicis, & honorari. Nam in omnibus id, quod est minus, nemo patiatur. Illi ergo, qui pecuniis est imminutus, honorem tribuunt; illi qui capitur donis, pecunias: quod enim pro dignitate fit, exæquat, & seruat amicitiam, vt dictum est. Ita igitur etiam cum inæqualibus est agendum, & ab eo, qui in pecuniis, aut in virtute adiutus fuerit, honor retribuendus est, reddendumque quod fert facultas. quod enim fieri potest, id exposcit amicitia, non quod dignitas. Neque enim est in omnibus sicut in ijs, qui sunt erga Deos, & parentes honoribus: nemo namque pro dignitate vnquam retribuat his. Sed qui pro facultate eos colit, is bonus, æquusque esse videtur.

EXPLANATIO.



QVERELIS amicorum expositis quibus superiores, inferioresque incusant se mutuò, decernit hic, vtrosque verum aliquo modo dicere, & quod æquum est, postulare. Ambobus enim est æqua causa contendendi, sibi debere plus tribui, sed non tamen vnius, eiusdemque rei. Ei quippe qui virtute, atque opibus antecellit, plus debetur honoris, & obsequij, illi vero, qui virtute, atque opibus est inferior, quoniam indigens est, plus pecuniæ debetur, & quæstus. Ratione id, exemploque demonstrat. Ac ratione quidem hoc modo. Vnicuique tribuendum plus est eius rei, quæ illi magis est propria, & qua idem magis est dignus, sed honor est propria virtutis, & beneficij compensatio, quibus in rebus excellunt superiores, compensatio verò magis inopiæ propria, est pecunia, & quæstus, quibus indigent inferiores. Igitur ei, qui inter inæquales amicos est opibus, & virtute superior, plus debetur honoris: ei qui est ijsdem rebus inferior, plus pecuniæ debetur & vtilis rei. Exemplum verò ad idem firmandum accipit ab instituto, vsuque rerum publicarum, apud quas id in more positum est, vt ciuium quibusdam honores, quibusdam lucrum, & pecunias tribuant. Nam potentibus, & copia diuitiarum excellentibus, qui bonum aliquod in rem communem contulerunt, tribuunt honorem veluti commune reipublicæ bonum. inferioribus autem, & rerum egestate laborantibus, qui eamdem rempublicam aliqua via, & ratione iuuerint, lucrum præbent, atque pecuniam: non enim facile fieri ait, vt vnus idemque ciuis honorem simul, ac pecuniam à republica recipiat; quia vix euenit, vt idem vtrumque promeritus sit. Hoc ergo si etiam in ipsa præstetur amicitia, querelis obstrui facile posse a ditum ait, quia qui est inferior, & indiget, iuuatur pecunia, qui potentia superior est cæterisque fortunæ bonis abundat, & gloriam expetit, pro rectè factis honorem accipit, quo nihil accidere potest optabilius, nec maius aliquid esse, quod homini primario, ac superiori ab humiliore atque inferiore præstetur homine. Præclare quippe Tull. in Oratione pro Muræna sic disserit. Homines tenues vnum habent in nostrum, ordinem, aut promerendi, aut proferendi beneficii locum, hanc in nostris petitionibus operam, atque assectationem: à quibus si domus nostra celebratur, si interdum ad forum deducimur, si vno Basilicæ spatio honestamur, diligenter obseruati videmur, & coli Noli igitur eripere hunc inferiori hominum generi fructum officii, Cato; sine eos, qui omnia à nobis sperant, habere ipsos quoque aliquid, quod nobis tribuere possint.

Quod enim fieri potest, exposcit amicitia] Ex his quæ dicta sic sunt, suboriri potest alicui huiusmodi dubitatio. Si verè positum supra est, oportere in amicitiæ officiis æqualitatem esse, discedere ab officiorum æqualitate necesse est eos, quorum alter pro beneficiis, & ope suscepta, honorem retribuit, alter pro honore atque obseruantia, quæ est affectus, pecuniam, & auxilium reddit. Dubitationem hanc prouidens Aristoteles ait, amicitiam postulare solum, ac velle quod potest fieri: idque totius æqualitatis loco sponte reciperet; nec præterea quicquam à debitore reposcere. Ex quo sequitur, haud oportere fieri compensationem omnino secundum dignitatem; cum id fieri sæpe non possit, tum ob ipsius magnitudinem dignitatis, qua præditus est is, cui debetur compensatio, tum ob inopiam, & imbecillitatem illius qui eamdem compensationem reddere debet. Pro æqualitate tamen accipitur id, quod reddi potest, nec plus aliquod à beneficis hominibus iudicio & sapientia præditis repeti solet. Declarat id Deorum, & parentum exemplo, in hanc penè sententiam disputans In amicitia hominis erga Deos, & amicitia filiorum erga parentes, non potest fieri compensatio pro dignitate, hoc est ita prorsus, sicut ipsa postulat dignitas. Quantumuis enim homo Deum veneretur, & colat, quantumuis obseruent, & diligant liberi parentes suos, non tamen vmquam æque venerabuntur & obseruabunt ac debent. Debent enim iis quod sunt. Quod si nihilominus aliquis Deum pro viribus, & facultate veneretur, & parenti quoad eius facere poterit obsequetur, videbitur, & censebitur ab omnibus, inquit ἐπιεικής, hoc est probus, nec probus modo, verum etiam æquus, ac iustus, quod ipsa significat apud Aristotelem ἐπιείκεια.

PARS III. CAP. XIV. LIB. VIII.

Διὸ κἂν δόξειεν οὐκ ἐξεῖναι υἱῷ πατέρα ἀπείπασθαι· πατρὶ δ' υἱόν. ὀφείλοντα γὰρ ἀποδοτέον· οὐθὲν δὲ ποιήσας, ἄξιον τῶν ὑπηργμένων δέδρακεν. ὥστ' ἀεὶ ὀφείλει· οἷς δ' ὀφείλεται ἐξουσία ἀφεῖναι, καὶ τῷ πατρὶ δή. ἅμα δὲ ἴσως οὐδεὶς ποτ' ἂν ἀποστῆναι δοκῇ μὴ ὑπερβάλλοντος μοχθηρίᾳ· χωρὶς γὰρ τῆς φυσικῆς φιλίας, τὴν ἐπικουρίαν ἀνθρωπικὸν μὴ διωθεῖσθαι. τῷ δ' ἐπιφευκτόν, ἢ οὐ σπουδαστόν, τὸ ἐπαρκεῖν, μοχθηρῷ ὄντι. εὖ πάσχειν γὰρ οἱ πολλοὶ βούλονται· τὸ δὲ ποιεῖν, φεύγουσιν ὡς ἀλυσιτελές. περὶ μὲν οὖν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω.

QVapropter videri posset non licere filio patrem abdicare, patri autem filium licere. Debentem enim oportet reddere. Quicquid autem fecerit dignum iis, quæ sunt accepta, fecit. itaque semper debet. quibus autem debetur, iis potestas est remittendi, etiam patri igitur. Simul autem fortasse nemo vmquam secedat, nisi exuperet prauitate. nam præter naturalem amicitiam, subsidium non negare humanum est. Ei autem est fugiendum, aut non studendum opem ferre illi qui prauus sit. Beneficio enim affici plerique volunt, facere autem fugiunt tamquam inutile. De his quidem igitur huc vsque sit dictum.

EXPLANATIO.



IGRESSIO hæc est ex iis ducta, quæ de filiorum erga patrem debitione per exemplum exposita sunt, cum dictum est, filium quantumuis obsequentem & subseruientem patri, numquam ei posse parem gratiam reddere. Hinc enim arripit occasionem eius constituendæ controuersiæ, qua quæritur, vtrum filio liceat patrem omnino à se abijcere, vel patri prorsus dimittere filium. sed quod dicimus hîc latine abijcere, græce est ἀπείπασθαι, quod aliqui verterunt abdicare, vel dimittere: vetus autem interpres dixit abnegare, sic eiusmodi verbũ accipi, & intelligi volens, opinor, vt aliquẽ abnegare sit omnino dimittere à se, vel deserere, nec de illo curam vllam amplius suscipere, aut boni quicquam illi tribuere. Plerique omnes humaniores interpretes dixerunt abdicare, quod verbum, ad græcum latine reddendum, atque ad rem ac sententiam Aristotelis explicandam, est maxime proprium. Nam abdicare filium apud latinos fuit expellere domo filium, viuente patre, & sic depellere, vt ei iura filij omnia adimerentur, nec amplius haberetur pro filio, vt Valla scribit in lib. 5. docens amplius quid discriminis sit inter abdicare, & exheredare. Dicebatur enim pater abdicare filium, qui eum omni iure filii priuaret; exheredare autem, qui solùm ab hereditate submoueret. Itaque quicumque abdicatus fuisset, erat etiam exheredatus: contra verò non quilibet exheredatus, erat etiam abdicatus. Hæc igitur abdicatio nihil fuit aliud quàm liberorum à familia reiectio quædam, & alienatio, expulsioque de domo, Græcis vsitatior, apud quos publicè, & quidem sub voce præconis celebrabatur, vt Plato testatur in 9. de legibus. Hunc quoque significat frequentiorem Græcorum vsum ille Luciani abdicatus & Rhetor Hermogenes, qui abdicationem eamdem sæpe commemorat. Apud Romanos autem fuit rarior, sed tamen fuit: cuius mentionem facit Seneca in lib. 2. controu. & Quintilianus in lib. 7. cap. 5. his verbis abdicationum formæ sunt duæ: altera criminis perfecti, vt si abdicetur raptor, adulter: altera imperfecti, velut pendentis, & adhuc in conditione positi; quales sunt in quibus abdicatur filius, quia non pareat patri. Et paulò post Mauult enim pater corrigere, quàm abdicare: & alibi: Minus dicto audientem filium liceat abdicare. Huius formulam abdicationis, & concepta verba reperisse se putat Obertus Gifan. apud Valer. Max. ac iure sic putat. Sunt enim ea, quæ in filium suum Torquatus pronunciat, ad hunc modum. Cum Silanum filium meum

pecunias

pecunias à sociis accepisse mihi probatum sit, & republica & domo mea indignum iudico, protinusque è conspectu meo abire iubeo. Quænam verò fuerint æquæ legitimæque abdicationis causæ, habes apud Quintil. lib. 7. cap. 4. & apud Alciat. lib. 2. disputationum cap. 27. Hic, inquam, fuit abdicationis mos, atque id est abdicare, quod græcè dicitur ἀπείπασθαι, & interdum ἀποκηρύττειν, quod solum vsurpabatur à patribus in filios. Sed quia dubitare possit aliquis, an eiusmodi abdicatio, quæ idoneis ex causis legitima esse censebatur patris in filium l. 6. C. de patria potestat. iuxta etiam esse filii aliquando videatur in patrem, quæstionis locum non præterit Aristoteles, aperitque quid sibi ea de re decernendum videatur. Pronunciat igitur, haud licere vmquam filio patrem abdicare: idque vult hac ratione probatum. Is, qui alicui benefacere semper debet, & ita debet, vt semper debitor sit, nec vmquam explere possit debitionem suam, non potest eum abdicare, quia liberaret se benefaciendi debito, quo liberari numquam omnino potest. Sed filius ita debet se ipsum patri, vt nullis officiis liberari debito possit, semperque debitor adhuc sit. Ergo non potest eum abdicare, sicut pater abdicat filium, cui non æque debet, ac filius patri. In summa, ratio cur patri sit ius abdicandi filium, non sit autem filio abdicandi patrem, hæc esse videtur Aristoteli, quod pater perpetuus sit creditor filii, filius autem patris perpetuus debitor. Quamuis enim quicquid facere pro viribus potest, efficiat, & præstet in gratiam patris, numquam tamen paternis beneficiis paria reddet, semper adeò debitor erit. Atque, vt vis argumentationis appareat planius, illud adiungit, licere vnicuique creditori dimittere debitorem suum, eique debitum condonare, fas est ergo patri dimittere à se filium, eique remittere quicquid officii debet erga se, sed filius non est creditor patris, ideoque non potest patrem veluti debitorem à se dimittere, cum ipse filius semper sit debitor, creditor numquam.

Simul autem fortasse] Monitum videtur extremo loco tradere parentibus, ne facile ad filiorum abdicationem trahi se patiantur. Ait enim, se credere nullum patrem eo peruenturum esse, vt domo filium eiiciat, & prorsus abdicet à se, nisi ob insignem eius improbitatem, quod sibi duobus argumentis persuasum sic esse demonstrat, quorum prius in eo est, quod à natura profectus sit amor parentum in liberos, qui facit, vt eos plus nimio diligant, & indulgentiores, quàm par est, erga ipsos sint. Posterius ab vtilitate ducitur, quam parentes è liberis præsentibus domique vna conuiuentibus capiunt. Neque enim eiusmodi mos hominum est, vt depellere à se, & exturbare domo velint opem adiumentumque, quod ipsis in filiorum præsentia paratur, ac promptum est, vbi res, & necessitas ferat. Sicut enim pater ætate prima filium aluit, ita post, vbi fuerit adultus, solitus est, ac debet filius parenti, iam imbecillo præsertim, & seniori auxilio esse, quo se commodo, fructuque spoliaret qui filium eiiceret; nisi omnino perditus esset, aut quemadmodum loquitur Aristoteles, modum transisset omnem in omni genere prauitatis. quod si eiusmodi esset, ac non ferendus amplius videretur, author idem Aristoteles parenti est, vt ipse potius domo profugiat, vel si conuictum declinare non queat, ei saltem non suppeditet rem, atque adiumentum ad scelus. Quare bonus ac prudens pater haud pronus ac facilis erit vmquam ad filium domo depellendum, cum propter insitam à natura charitatem, tum ideo, quod speret auxilium, ac requietem ætatis in eodem filio se repertorum. Contra verò filius improbus nullo negotio patrem ablegabit à se, eumque iuuare, & alere, à quo genitos, educatus, & eruditus est, suæ rei detrimentum existimabit. Omnes quippe homines, inquit, beneficium quidem volunt accipere, dare verò, tamquam rem inutilem, nolunt.

EPILOGVS.

1. *In amicitijs excellentiæ, querelæ plurimæ ab vtroque amicorum existunt.*
2. *In eiusmodi querelis vterque rectè indicat, cum deberi plus sibi putat, quam ab amico recipiat.*
3. *Amico superiori plus debetur honoris, inferiori plus lucri.*
4. *Parentibus, & Deo par reddi gratia non potest: redditur tamen honor.*
5. *Parenti licet abdicare filium, filio parentem abdicare non licet.*

IN CAPVT XIV.

QVÆSTIO I. LIBRI VIII.

An patri poßit retribui par gratia, & id reddi quod dignum accepto beneficio sit.



EGAT Aristoteles id fieri posse, contenditque, filium quamtumuis conetur & faciat in gratiam patris ea prorsus omnia, quæ potest, eique permitit agendi facultas, haud facturum vnquam, quod accepto beneficio par sit, & equali mensura respondeat. Cum enim quæsiisset, an in amicitia quę dicitur excellentię, atque inter impares est, reddi possit ęquale beneficium amico superiori, & excellentiori ab eo, qui est inferior, & longè minor, quęstionique respondisset, id fieri sæpe non posse: adiunxit, debere tamen amicum excellentiorem esse contentum iis, quæ reddere potest inferior, quemadmodum dij faciunt, & parentes, quibus nulla par referri gratia potest ab hominibus, & a liberis. Satisfactum enim sibi putant & obsequiis illis, quæ possunt demum homines; & liberi pro beneficio reddere. Adiicit idem Aristoteles argumentum & rationem ad hoc demonstrandum accommodatam, & quidem huiusmodi. Non potest æqualis dici nec esse compensatio illa, quæ debentem non absoluit, sed relinquit nihilominus deuinctum, & debitorem. Quælibet autem compensatio, quæ à filio erga patrem proficiscatur, quantumuis magna & exaggerata, relinquit eum adhuc obligatione naturæ deuictum, & debitorem patri: qui enim affectus beneficio est, semper est deuinctus, & debitor quoad aliquid tantæ prorsus æstimationis & pretii reddat, quanti fuit illud, quod ipse prius acceperit: Hoc autem filius retribuere patri non potest tribus ex causis. Primo quia filius hausit à patre bonum substantię, cui nullum potest ex iis, quæ accidunt extrinsecus, æquiparari. Deinde quia accepit ab eodem alimentum, quo sane magis homini necessarium nihil eorum est, quæ ad corpus pertinent, excepta substantia. Tertio loco, quia ab eodem institutionem habuit, ac doctrinam, qua nullum bonum esse melius, & præstantius homini potest. Hæc, inquam, ita disserit Aristoteles. Quibus tamen Seneca in secundo de beneficiis non assentitur, sed omnino contendit, posse filium in compensatione vincere beneficium patris. Quin rationes etiam aliquæ suppetunt ad hanc Senecæ sententiam comprobandam. Ratiocinari enim, ac totum beneficium patris in filium distinguere par otique sic libet. Tria potissimum, ac præcipue sunt, quæ filius habet à patre, substantia, alimentum, institutio, seu doctrina: adeóque, si patri non potest vllo modo parem ac dignam accepto beneficio referre gratiam, causam profectò conferre oportet in aliquod ex his tribus, quo fiat, vt insolubili nexu patri deuinctus esse censeatur. sed nullum ex his eiusmodi est, vt tantum imponere nexum filio queat. Quod enim attinet ad substantiam corporis; haud tanti est, cum eam pater filio det per actum non quidem voluntatis, sed naturæ. Ex hoc autem actu vix plus aliquid debere videtur patri, quam catulus cani, vel equulus equo. Neque vero pater ipsam filio substantiam tribuit, velut efficiens primum atque præcipuum, quia si confestim posito semine, moreretur pater, filius nihilominus solis, astrorumque beneficio coalesceret, ac gigneretur. Sol igitur, & astra dici debere viderentur efficientia maiora, & meliora, ideoque filius plus soli deberet, astrisque, quàm patri. Quin pater ipse fortasse cum eum genuit, rei venereæ dedit operam, non quidem ad procreandum filium, sed solum ad percipiendam corporis voluptatem, nec placuit illi susceptus filius, quem genitum noluisset, huic autem patri nihil retribuendum videretur, cum ipsa beneficii natura sit eiusmodi, vt spectandum in eo sit, non quid fiat, sed qua mente, ac voluntate fiat. Hęc de substantia. Quod autem pertinet ad alimentum, & educationem, haud apparet, cur æquari aliqua compensatione non possit: cadit enim sub æstimationem, ac certum pretium, æquarique numismate ac pecunia potest: sicrique præterea cernimus, vt interdum alimentum a patre vel paruum, vel nullum acceperit filius, contraque ipse iam adultus patrem egentem, ac fame laborantem aluerit, vestierit, fouerit, omnique charitatis ac pietatis genere complexus sit. Denique, si de institutione ac doctrina disserendum extremo loco sit, dici posset, pro suscepta doctrina compensationem aliquam reddere, in hominis potestate non esse, cum sub pretium ipsa non veniat, nec æstimabilis vlla pecunia sit. Et quoniam ad id agendum, quod fieri non potest, compellitur nemo, nihil pro eâ debebit filius patri. Præterea, vel nihil, vel parum filius à patre, doctrina & disciplinis imbuitur, & fit interdum, vt pater à filio doceatur aliorum doctrina iam instituto. sed fac à patre quantumuis institui, ac doceri filium, nec inæstimabilis quidem est ea institutio. Si enim pro doctrina Magistro compensatio retribuitur tam æqua mensura, vt vbi sit iam remuneratus, à bonis iudicibus nulla ei permittatur amplius aduersus discipulum actio, non videtur cur patri filius eodem nomine par reddere beneficium contra non possit. Hæ rationes, inquam, sunt, quæ pugnant aduersus id, quod Aristoteles de beneficio patris, in filium posuit.

Sed confutabuntur ex iis, quæ postmodum explicabimus. Quædam enim animaduertere ac monere necesse habemus, ad sententiam Aristotelis distinguendam planius & enodandam, quorum

Primum huiusmodi est. Inter beneficium, & beneficii materiam oportet omnino discrimen illud, ac differentiam ponere, quam posuit Seneca in primo lib. de Benef. Est enim materia beneficii id, quod extra animum benignè fit, aut confertur, ac datur. Beneficium autem, ipse est actus intimus voluntatis, rationis iudicio directus, quo beneficè aliquid alicui datur aut fit, aut quo aliquid daretur, aut fieret, si locus, tempus, aliæque res circumstantes admonerent esse rationi consentaneum ita dare, vel facere. Deinde obseruandum est, sermonem esse posse de patre ac filio, vel consueto rectæ rationis ordine, vel euentu quodam fortuito, & præter rationis ordinem se habentibus inter se. Multum enim hæc differunt atque ad ea, quæ proposita sunt distinguenda, & declaranda momenti plurimum habent. Tertio loco est animaduertendum compensationem pro dignitate vel secundum dignitatem factam dici triplici ratione ac modo posse. Primò; quia talis est, qualem esse secundum rectum rationis iudicium decet. Secundo; quia compensantem & retribuentem prorsus absoluit, nec vlla patitur amplius eum esse obligatione benefacienti deuinctum; tertio; quia tanta est compensatio, quanta fuit in beneficio conferendo donatio, aut ea etiam maior. Recolendum denique memoria est, quod supra de duplici debitione, vel obligatione posuimus & explicauimus, hoc est, alteram esse dicique legalem, qua quis ad dandum vel soluendum adigi potest ex lege, alteram verò moralem, qua quis, non quidem ex pactione, vel lege, sed ex vsu boni moris, rectæque rationis iudicio dare debet, aut retribuere, si facultas atque opportunitas aderit. Quibus animaduersis, ponenda per partes hæc erunt.

I. Filius potest patri per compensationem idoneam, dignamque sic satisfacere, vt absoluatur omni debitione legali. Alitet enim haud vnquam liceret filio per leges habere bona separatum à patre, vel aliquam facere mercaturam, aut vllo modo per pacta conuenta obligati. Quæ profectò à recta ratione diffident, & vitæ ciuili minus tolerabilia sunt. Ius enim paternum redigeret filios in seruitutem, à qua natura vehementer abhorret.

II. Filius potest omnino pro dignitate ac merito compensare beneficium patris, si compensatio idonea & digna intelligatur ea esse, quæ talis sit, qualem esse ex recto prudentique iudicio rationis oportet. Neque enim recta ratio iudicat compensationem fieri oportere maiorem ea, quæ fieri humana facultate, & vsu communi bonorum hominum potest.

III. Si pater ac filius ita se habeant inter se, sicut ordo rectæ rationis efflagitat, hoc est, si omnia inter eos intercedant officia, quæ natura eis, & ratio præscribit, fieri non potest, vt filius compensationem patri retribuat dignam, ac meritam, sicut in illo tertio modo est à nobis exposita. Est enim eiusmodi, vt debeat esse prorsus æqualis, ac tanta, quanta magnitudo, & vis accepti beneficii fuit. Id autem reddere, ac retribuere pro compensationem nullus omnino filius potest, si pater is fuerit erga filium, vt & prudentior meliorque filio sit, & in eum beneficia contulerit omnia, quæ probi, iustique parentes soliti sunt susceptis liberis impartiri. Huiusmodi, inquam, patri fieri compensatio illa non potest, quæ tantum omnino retribuit, quantum acceptum est, & eo etiam amplius. Idque verissimum est, siue de beneficio ipso, hoc est de voluntate benefica, siue de materia beneficii sermo sit. Ac de beneficio quidem ipso, hæc Positio demonstratur, non solum ex eo, quòd filius acceperit à patre bonum substantiæ, cui exæquari, ac par esse nihil potest, sed aliis etiam rationibus ad hunc modum. Illud maius est beneficium, quod à maiori amicitia, maiorique prudentia, & iudicio proficiscitur. Sed pater amat vehementius filium, quàm ab eo redametur, vt ostendimus alibi, & prudentior est, maiorique pollet iudicio, ac sapientia, quàm filius, vt pro comperto ponimus (talem enim patrem hîc facimus, qualem ipsius ordo rationis & naturæ postulat eum esse.) Igitur beneficia patris in filium ab amicitia maiori, maiorique iudicio, ac sapientia proficiscuntur, quàm quæ à filio proueniunt erga patrem. Non possunt igitur vnquam beneficia filii exæquare beneficium patris, si beneficia spectentur ipsa per se. Quod si de materia quoque beneficii loquendum sit, ostendi res eadem ita potest. Filius accepit à patre bonum substantiæ, alitur, & educatur, instituitur moribus, & doctrina: quibus sane beneficiis aliquid æquiparari non potest. Ergo filius ipse tam magnis ornatus à patre beneficiis, par aliquid, & prorsus æquale reddere numquam poterit. Manet ergo beneficii compensationem à filio in patrem existere illam haud vnquam posse, quæ tantumdem omnino retribuit quantum acceptum ex donis ac beneficiis est. Atque in hanc sententiam locutus, opinor, Aristoteles est, cum dixit, filium parenti reddere par beneficium, gratiamque non posse, contulitque debitionem huiusmodi cum ea, qua vincimur, tenemurque aduersus Deum, cui cum omnia reddiderimus, adhuc debitores, ac deuincti beneficio sumus. Neque verò id negauerit Seneca, quantumuis filium patris exæquare beneficio contendat. Potest enim in aliã sententiam filius satisfacere patri, sicut diximus: in hanc autem, quæ mensuram postulat prorsus æqualem, omnino non potest. Adeoque filius à debitione morali numquam liberabitur. Quia quoad æquale non retribuitur, semper accepti beneficii moralis saltem debitio remanet.

IV. Si pater ac filius ita se habeant inter se, vt ordo communis rationis, & naturæ peruersus sit, nec ipsi tales sint, quales eos esse natura iubet & ratio, sed turbata præter ordinem sint eorum officia, filius poterit patri retribuere, quod par accepto beneficio, aut eo etiã maius, atque amplius sit. Quod enim primum attinet ad beneficium ipsum, siue ad voluntatem, qua beneficium fit, non ad materiam

beneficii, fieri potest, vt pater nullo bono cōsilio, sed malo, prauoque genuerit filium, velut ad eum vendendum, vel veneficiis occidendum, genitumque exposuerit, nec vllis educarit alimentis, nec instituerit moribus, nec instruxerit artibus aut doctrina; fierique contra etiam potest, vt filius beneuolentiorem erga patrem gesserit voluntatem, eumque præter ordinem vsumque naturæ plus amauerit, quàm ab ipso patre diligeretur, & patre filius prudentior, maiorique præditus iudicio sit. quod si pater dedit illi bonum vitæ, atque substantiæ, semel tantum dedit, & quidem imperfectum, filius autem fortasse patris sæpe vitam perfectamseruauit opposito corporis, ac vitæ suæ. Maius autem videtur esse beneficium eum seruare, qui perfecta iam substantia instructus sit, quàm qui sit præditus imperfecta. Quin id etiā fieri potest, vt filius patri plus alimenti, vel doctrinæ, ac scientiæ sit impartitus, quàm à patre susceperit filius. Atque hoc nimirum est illud, quod sibi voluit Seneca, cum scripsit, posse filium exæquare vel vincere beneficium patris. Nec plus aliquid probant, quæ post initium ad firmandam Senecæ sententiam proposita sunt.

QVÆSTIO II. IN CAP. XIV. LIBRI VIII.

An patri liceat filium abdicare, & filio patrem.

QVid sit hæc abdicatio iam exposuimus supra in huius explanatione capitis decimi quarti, diximusque in summa, nihil esse aliud abdicare filium, quam eum eiicere domo, eique adimere iura filii, nec de illo curam amplius suscipere, denique pro alieno eum habere. Formulam etiam exposuimus, qua hæc abdicatio fieret, legibus antiquis, ac iure permissa. Dubitationem tantum hic eripiamus, quæ existere posset eiusmodi: an hæc abdicatio filii fit eadem ac emancipatio. Exheredationem quippe non esse tunc etiam diximus. Sed distinctam ab emancipatione quoque abdicationem fuisse, constarà facile potest, tum ex aliis vtriusque conditionibus, tum ex eo potissimū, quod abdicatio pœna esset, quæ filio non irrogabatur, nisi ob insignem aliquam, & palmarem improbitatem, cuiusmodi sunt, ea flagitia propter quæ adhiberi solebat in filios, vt eo loco demonstrauimus. Emancipatio vero non tam pœna, quam beneficium videtur esse, cum constituat filium extra patriam potestatem. Fuit enim quædam veluti manumissio & donatio libertatis, de qua instit. lib. 1. tit. 12. §. dictum. Titulus huius quæstionis à Buridano, aliisque illius æui doctoribus in hunc modum proponitur. An patri liceat filium abnegare, & filio abnegare patrem, quia qui filium abdicabat, videbatur quodammodo negare suum esse. Sed dici debere ex propria Latinorum forma abdicare, ibidem ample docuimus. Atque, vt omnia planiora sint, operæ pretium fortasse erit, breuissimè repetere quædam altius, & quanta parentum in filios potestas antiquioribus fuerit temporibus, hîc exponere.

Dionys. Halicarnassensis in lib. x. vbi Romuli leges accuratè describit, ita loquitur. Romanus legislator permisit etiam patri vendere filium, nihil deterritus crudelitatis specie. Quam Romuli legem idem Dionys. ait fuisse relatam inter duodecim tabulas, ac pluribus annis seuerissimè cultam. Mitior aliquanto facta est ea lex à Numa Pompilio, sed non prorsus inducta. Quo tempore autem fuerit omnino sublata, incertum est. Vnum tamen videtur esse compertum, veterum iurisconsultorum æuo fuisse iam ademptum patri ius vendendi filiū, cum eorum tradatur responsis, quamlibet hominis liberi venditionem ioconcessam, & vetitam esse. Cęterum decretis, ac literis posteriorum Cęsarum fuisse subuersam funditus, & antiquatam, liquet ex Diocletiani, & Maximiani lib. 1. c. de patribus, qui filios suos distrax. Constantinus tamen in l. 2. cod. cod. tit. vnum solum excepit euentum, quo veluti concessam, ac legitimam venditionem filii comprobauit. Non enim dubitat, quin depauperatus, & inops pater, nec habens vnde vitam toleret, & alatur, vendere filium possit sanguinolentum, hoc est recens natum, & adhuc à puerpera matre rubentem, qui tamen in suam iterum ingenuitatem asseri queat, reddito emptori pretio, aliove oblato mancipio. Sed humaniores extiterunt aliæ leges duæ in lib. 11. Theodosiani Codicis de alimentis quæ parentes inopes de publico petere possent, si domi non haberent quo sobolem alerent. Ab hac ergo potestate vendendi filium nata primum videtur emancipatio, & exin abdicatio filii. Emancipatio venditio quædam imaginaria fuit, vt eam Caius definiuit in lib. instit. 1. Pater enim naturalis emancipaturus filium, eum vendere dicebatur alicui, qui fiduciarius pater appellabatur. Sed eam venditionem aut emancipationem fieri ter oportebat, antequam filius verè emanciparus, & egressus è patria potestate diceretur. Nam post primam & secundam vendinonem, naturalis pater eum redimebat, post tertiam non redimebat amplius, sed sinebat eum esse in patris fiduciarii potestate, velut seruus, qui eum postea manumittebat. Tunc enim perfectè iam emancipatus, nec ad naturalem patrē amplius pertinere putabatur. Sed Iustinianus imperator sustulit eiusmodi venditionem imaginariam, sansque habuit ad emancipationem iure faciendam patrem ac filium ad iudices allegare. instit. lib. 1. tit. 12. §. Dictum. Emancipatio, inquit, antea quidem vel per antiquam legis obseruationem procedebat, quæ per imaginarias venditiones & intercedentes manumissiones celebratur, vel ex imperiali rescripto. Nostra autem prouidentia etiam hoc in melius per constitutionem reformauit, vt fictione pristina explosa, recta via ad competentes iudices, vel Magistratus parentes intrent, & filios suos, vel filias, vel nepotes, vel neptes, ac deinceps à sua manu di-

mittant &c. Huic igitur emancipationi similis aliqua ex parte fuit abdicatio, quę liberos omni iure filiorum spoliabat, & è domo patris eiiciebat, separabatque, & extra curam omnem eiusdem patris constituebat. Videtur tamen hoc amplius habuisse abdicatio, quod pœnæ locum obtineret, quam pater irrogabat filio propter scelus. Emancipatio verò non videtur semper fuisse pœna filij, sed ipsos interdum patris. Traianus tamen in l. vlt. ff. si quis à parent. manu. id decretum voluit, in gratiam filii. vt pateret cogeretur emancipare filium, quem contra ius, ac pietatem duriter, ac male tractaret. Nullam enim asperitatem patris in filios Romanæ leges factæ iam molliores, mansuetioresque tolerauerunt, sed antiquiores omnes quæ aliquid vel asperitatis vel barbari moris habebant, induxerunt funditus, & sustulerunt, illamque potissimum, & in primis, quæ patri occidendi quoque filii ius permisit, ac potestatem. Romulus quippe, vt idem loquitur Dionys. Halicar. in lib. 2. Solonis, Pittaci, Charondæ leges patribus permittentes potestatem exheredandi, domoque pellendi liberos, haud satis graues esse iudicans, ad coërcendam tumentium contumaciam, & vt suus parenti honor conseruaretur, omne ius patri dedit in filium, idque toto vitæ tempore siue in carcerem trudere, siue flagellis cædere, siue vinctum ablegare ad rustica opera, siue interficere libeat: etiamsi filius rempublicam tractaret, etiamsi Magistratus gereret maximos, etiamsi liberalitatis laudem publice promeritus esset. Quo iure, vt ipse quoque scribit Dionys. in lib. 8. vsi sunt Brutus, Manlius, Torquatus, & Sp. Cassius qui liberos occiderunt. Constantinus etiam in l. vlt. C. de patr. potestat. docet vitæ necisque fuisse quondam patri potestatem in filios, idemque confirmat Paulus in l. 11. ff. de liber. & posthum. illud per comparationem adiungens, haud minus patri licuisse filiumfamilias occidere, quam exheredare. Minus ergo mirandum est patri permissam fuisse quoque abdicationem in filios, cui tam magna publico iure demandata esset authoritas. sed hanc abdicationem etiam sicut alias eiusmodi potestates patribus demum Romanæ leges consecutis temporibus eripuerunt in l. Abdicatio C. de patr. potestat. Quamuis enim abdicationem hanc Græcorum fuisse magis propriam videamus in veterum monumentis, fuisse tamen, etiam apud Romanos in vsu aliquo scimus, quemadmodum supra docuimus, cum tertiam huius Capitis 14. partem explanaremus, quem locum adire poterit qui plura de abdicatione cognoscere voluerit.

Videndum ergo nunc est, quid sit, quod de hac eadem abdicatione in dubium quæstionemque vocemus ex Aristotele. Id verò in hunc modum exponemus. Cum filii abdicationem patri permissam fuisse legibus, eamque fortasse tum etiam vsu florere apud Græcos Aristoteles intueretur, dubium esse posse suspicatus est, an quemadmodum patri licebat abdicare filium, sic etiam filio abdicare liceret patrem. Neque enim de abdicatione filii in patrem vllæ leges extabant, sicut extabant de abdicatione patris in filium. Itaque id in controuersia positum voluit.

Quæstioni ergo respondens ait, fas esse quidem patri filium abdicare, non licere tamen filio abdicare patrem. sed rationes haud paucę sunt, quæ conficere videantur, vel patri non esse ius abdicandi filii, vel etiam filio fas esse patrem abdicare. Prima est. Abdicare filium nihil esse videtur aliud, quam eum abnegare, hoc est illum non esse suum profiteri. priuatur enim per abdicationem omni iure filii, depellitur ædibus paternis, omninoque ablegatur, & separatur à patre, perinde ac si filius vere non esset. sed nemini licet id quod semper ante sciuit, multoque iam tempore comprobauit, abnegare; nouit autem pater filium esse suum, idque non dubiis argumentis diuturno tempore demonstrauit. Secunda. Patris erga filium amicitia est insita, & naturalis. Aduersus naturam verò, vel aduersus id quod insitum inditumque natura est, quicquam facere non licet. Non licet ergo patri filium abdicare, hoc est exturbare domo, bonis exuere, ablegare prorsus à se, ac separare. Violaret enim amorem innatum, pugnaretque contra naturam, quæ patri amicitiam illam erga filium inseuit, vt eius semper hæreret animo, semperque retineretur. Tertia: filius est veluti pars quædam patris, vt Aristot. ait. Non est autem rationi consentaneum sui à se partem abiungere, ac procul amandare. Quarta. Qui magis diligit, minus patitur à se diuidi quod amat, quam qui diligit minus: amicitia quippe vinculum quoddam & nexus est amicorum. sed pater multo magis filium diligit, quam diligatur a filio. ergo minus pati debet à se filium separari, quam patiatur filius à se patrem diuidi quem amat minus. Ergo facilius abdicabit filius patrem quam pater filium. Quinta. Id quod est alicui maiori propinquitate coniunctum, difficilius ab eo diuiditur quam quod minus coniunctum est. Pater autem est filio propinquior, quam filius patri, vt idem docet Aristot. pluribus locis: attingit enim quodammodo substantiam filij, cum eius sit pars. Sexta. Patri licet abdicare filium propter eius perditos mores, & deploratam, nec corrigendam amplius improbitatem, vt idem decreuit Aristoteles. Alia enim ex causa non licet. sed etiam filio fas est patrem relinquere, atque ab eius conuictu discedere, si pater insigni aliqua, nec corrigenda nequitia præditus sit. Non enim cum vllis flagitiosis est conuiuendum, nisi ad eos corrigendos, atque ad virtutem à qua defecerunt, reuocandos, sed pater, vt ponitur, est perditè flagitiosus, & corrigi non potest.

Animaduertere nos primum hîc iubet Eustratius, ad intelligenda penitus ea quæ disseruntur, & decernuntur ab Aristotele, plurimum esse momenti positum in explicatione verborum ac nominum, quæ ponuntur in indice vel titulo disputationis, vbi quæritur, an filio patrem abdicare liceat, sicut patri licet abdicare filium Ait enim, patrem abdicare filium Aristoteli nihil aliud esse, quam patrem à se domoque depellere filium, nec ea, quæ degendæ vitæ sunt ei necessaria, suppeditare, con-

traque filium abdicare patrem id demum esse, à patre prorsus abscedere, nec ei vitæ præsidia præbere, aut alia ratione illius indigentiæ succurere, cum possit. Ex qua notatione, vel notione verborum, ac nominum intelligi debet, ita patrem posse filium abdicare, si ei vitæ præsidia necessaria non debeat, & ita filium abdicare patrem posse, si eum alere non debeat, nec eius inopiæ, vel imbecillitati subuenire vllo iure cogatur. Hoc igitur est, quod in hac controuersia, & quæstione differitur. Quamquam enim pro comperto ponit Aristoteles, patri fas esse filium abdicare, perinde ac si ei neque domum, neque conuictum debeat, id tamen videndum est diligentius, & quatenus debeat, aut non debeat, inquirendum. Est enim auditu asperum, intellectuque difficile patrem non debere filio vitæ præsidia. Hoc, inquam, primo loco nobis animaduertendum est ex Eustrat.

Secundo redigenda est in memoriam debitionis humanæ bipartita distinctio, cui subiungendum aliquid præterea sit. Alia quippe legalis dicitur, cuius vi tenetur qui debet aliquid, & lege compellitur ad id præstandum. Altera verò moralis appellatur, quæ facit, vt qui debet secundum rectam rationem debeat, & rationis quidem vi teneatur, non tamen vlla lege, vel iure ciuili compelli queat. sed rursus ipsa moralis debitio noua partitione diuiditur, quia vel ex accepto beneficio, vel ex amicitia, vel ex ciuili beneuolentia spectari potest. Ratio enim accepti beneficii postulat, vt qui illud acceperit, retribuat, reddatque si possit: amicitiæ autem ratio id potissimum vult, vt animorum consensus & concordia foueatur. ratio denique beneuolentiæ ciuilis exposcit, vt singuli diligantur humano more, cum homo congregabile sit animal & sociale. Hinc videlicet oriri cernimus etiam inter alienissimos ignotissimosque commiserationem & beneficentiam ingruente necessitate. In hoc enim articulo rerum vnusquisque putat iure quodam sociali adigi se ad benefaciendum iis, qui dira aliqua necessitate premuntur. Verumtamen eiusmodi debitio non admodum robusta & valida, sed debilis est. Neque enim ex eius vi debemus alicui domicilium, aut alimenta vestemque prorsus, ac victum, sed id solum, quod necessitati succurrat.

Dicunt igitur primum sapientes viri, parentes certo quodam spatio temporis, hoc est antequam filii ratione vti, ac prouidentia possint, vetari debitione legali quominus eosdem filios abdicent. Nam ad illud vsque tempus, si aduersus parentes, qui filiis educandis non darent operam, lege ageretur, haud dubie damnarentur à iudicibus, atque ad educationem filiorum, & alimenta suppeditanda compellerentur. Idque rationi maximè consentaneum est: cum humanæ leges curare potissimum id, & cauere debeant, ne ex incuria, vitioque parentum pereant filii, quos ad certum vsque tempus ipsæ quoque fouent, & nutriunt belluæ: vt intelligamus eos contra legem naturæ peccare, qui filios illo temporis spatio destituunt.

Dicunt deinde, post idoneam filiorum educationem parentes legali debitione non amplius impediri quominus abdicent liberos. Quia tunc fortasse possunt filii sibi consulere, & sibi ipsis necessaria vitæ præsidia æque ac parentes suppeditare; contraque parentes ipsi plus haberent oneris, quàm ferre possint, si lege cogerentur tam diuturno tempore filios alere. Neque enim illæ leges ferendæ sunt, ac præscribendæ quibus filii plerumque deteriores fierent, & parentes plus nimio premerentur. Si autem parentes lege cogerentur aliqua, semper, & quocumque tempore, vel qualibet ætate filiorum, eos alere, atque apud se habere, iisque præbere vitæ subsidia, plurimi filiorum desidiosissimi, ac pessimi fierent, nec laboris quicquam aut studii suscipere vellent, cum ad consulendum rationibus suis nulla necessitate compellerentur; parentes autem ipsi tam magno compressi pondere nec sibi, nec cæteris liberis ætate minoribus esse satis possent. Præterea. Debitio patris illa legalis, qua compellitur ad alendum filium, eo tempore, quo sibi ipsi consulere non potest, firmamentum habet in iure naturæ, quod ipsæ belluę nobis ostendunt, vt diximus. Igitur hoc naturę iure patrem amplius haud compellente, omni prorsus idem pater liber erit debitione legali. Ius autem naturæ post certum tempus non adigit amplius patrem ad alendum filium, quemadmodum eædem belluæ nos docent, quæ filios educatos iam, & alimentis idoneis enutritos ad extremum omni educationis deposita cura relinquunt, eosque suæ ipsorum rectioni & sagacitati permittunt.

Dicunt tertio loco de filiis, haud esse quærendum, vtrum antequam obtineant rationis vsum ac prouidentiæ vlla legali debitione cogantur succurrere parentibus, cum & parentes vix norint, & nulla sint eorum bona, quorum non obtineat pater vel possessionem, vel administrationem, atque custodiam, nisi fortasse peculiares & priuatæ leges aliter aliquo loco decreuerint. Communi quippe lege filius est possessio patris quoad fuerit μικρός, hoc est paruus, aut tantillus, vt loquitur Aristoteles supra in lib. Quinto. Itaque hac de re nihil esse quærendum putant, aut disserendum.

Dicunt quarto loco, filios ipsos adultos debitione legali non prohiberi, quin abdicare parentem possint, hoc est ab eo discedere illo modo quem supra diximus. Nullæ quippe latæ sunt leges, quæ filios adigant ad alendos parentes. Cur autem latæ non sint, aliqui multis id factum esse putant ex causis. Primo quidē quia parentes rationis vsu prouidentiæque sunt præditi, contra quam filii sint eo tempore, quo ali à parentibus debent: deinde, quia plerumq; parentes sunt filiis ditiores: ac si fortassis accidat, vt vtrique pauperes sint, longe maius incommodum percipit à paupertate filius, quam, pater, cum vxorem, & sæpe susceptos ex ea liberos habeat, ad quos educandos debitione legali obstringi se videt. Quin ipsi naturæ non tam est consentaneum, vt filii parentes alant, quam vt à parentibus alantur. Et quicquid demum acceperunt à parentibus filii, loco ac nomine doni id acceperunt. Pro dono vero ad retribuendum, & compensandum iure ac lege nullus adigitur. His, inquam, ex causis dicunt ali-

qui, haud vllas conditas fuisse leges, quæ filios ad parentum alimenta compellerent. Quibus addere verosimilem aliam possis huiusmodi; quòd cum filiis summo futurum sit opprobrio atque dedecori, si ditiores ipsi, miseros inopesque parentes de suo non alant, existimarint legislatores neminem ad id compelli lege debere, quod non facere turpissimum vnicuique videretur, nec inducere sibi poterunt in animum, aliquem existere demum posse, qui patrem in calamitate versantem non subleuaret. Fecit enim hoc etiam Romulus, Romæ, Romanarumque legum primus conditor, cum inter multas pœnas singulis decretas criminibus parricidio, quod tam magnum est, constituit nullam. Putauit enim futurum neminem, qui cæde patris, ac sanguine inficere manus auderet. Cæterum, siue propter has causas, siue propter alias, conditores legum nullam fecerint, quæ iuberet filios parentes alere, certe permiserunt liberos absoluoque hac debitione legali. Sed ipsi tamen debitione morali, de qua dicemus soluti non sunt, quæ tanta est, vt quemadmodù docebit nos Aristoteles infra in lib. 9. debeant interdum filii parentibus potius, quàm sibi ipsis opitulari. quin illud contra videmus potius expositum, & constitutum legibus; esse plures causas, cur filii præterire parentes testamento queant; cum in Authen. Vt cum de appellat. Cognosc. §. siue igitur. Collat. Octaua Iustinianus Cæsar præteritionem patrum æquã, ac legitimam fieri decernat, si parentes ad interitum vitæ filios suos tradiderint, si veneris, aut maleficio, aut alio modo parentes liberorum vitæ insidiati fuerint, si pater nurui suæ, aut concubinæ filii sui se immiscuerit, si parentes filios suos testamentum condere vetuerint, si liberis vel vno ex his in furore constituto parentes eos curare neglexerint, si filios captiuos parentes redimere per contemptum noluerint &c. Quæ profectò præteritionis causæ videntur etiam liberis abdicationis in patrem veniam dare. Nam abdicatio in patrem propria non est, cum propria solum fuerit patris in liberos, esse tamen potest aliquid abdicationi simile, quod filius vsurpet in patrem, cuiusmodi est à patre discessio, alimenti subductio, & eiusmodi præteritio, de qua diximus.

De legali debitione, qua parentes filiis, filii parentibus obstringuntur, hæc differunt & constituunt hi, qui eam laxiorem faciunt, nec tantam, vt mutuam inter eos abdicationem funditus tollat. Sequitur alia debitio moralis, quæ seuerior est & prorsus adstrictior, facitque vt plura, quæ non debemus ex lege, ex humanitatis officio, bonoque hominis more debeamus.

Erit igitur hæc de huiusmodi debitione morali, prima positio. Si debitio moralis ex accepto beneficio spectetur, & ponatur in eo, qui beneficium ipsum accepit, dicendum erit, patrem abdicare filium posse, filium verò non posse patrem. Hæc enim Aristotelis est sententia: eiusdemque obscurior ratio, si debeat illustrari; huiusmodi demum est. Abdicare nihil esse videtur aliud, quàm à se dimittere, cum pater tunc propriè dicatur abdicare filium cum cum dimittit. Sed creditori ius est dimittere debitorem, eique debitum remittere; debitori verò non est ius dimittere creditorem, cum ei nihil debeat creditor, sed debitor creditori potius debeat. Filius autem patris est perpetuus debitor; pater verò perpetuus creditor filii. Ergo patri quidem licet dimittere filium, filio verò dimittere patrem non licet. Esse verò filium perpetuum patris debitorem, demonstrat ex eo, quod filius non potest vnquam æquali mensura compensare beneficium patris quantumuis conetur exoluere quicquid debet, & faciat omnia, quæ pro facultate ac viribus potest. Viuit enim inter mortales, & est, beneficio patris. Vita verò & essentia tam magnum est bonum, vt compensari vllo alio bono non possit. Itaque filius semper est patris debitor, & quod inde consequens est, pater est semper creditor filii, adeoque pater dimittere filium debitorem potest, filius patrem dimittere creditorem non potest. Hæc, inquam, Aristotelis est ratio, cur habita ratione accepti beneficii, moralis inter patrem, ac filium debitio eiusmodi sit, vt filium abdicari à patre patiatur, patrem à filio abdicari non sinat.

Secunda Positio. Si moralis obligatio nominatim ex amicitia spectetur, quæ inter patrem & filium intercedere debet, quoad pater ac filius probi sunt & bene morati, neuter eorum potest vnquam alterum iure dimittere. Amicitia quippe proborum, moratorumque amicorum vinculum est, quo coniunguntur adeo, vt iisdem permanentibus vtrorumque moribus, & virtutibus, seiungi vnquam, segregarique non debeant. Coniuncti enim amici inter se sunt in eam gratiam, vt alter alteri opem ferat. Cum igitur inter patrem, ac filium amicitia sit, & mutuum adiumentum, vt supra docuit Aristoteles, ipsa postulat amicitiæ vis ac ratio, vt nisi morum aliqua mutatio fiat, & eorum aliquis factus sit improbus, nec tolerabilis, eorum nemo discedat ab altero, nec ab altero dimittatur. Quod si demum accidat eiusmodi morum, vitæque mutatio, dicendum haud dubie videtur, vtrique licere alterum abdicare, ab eoque discedere. Commutatis enim moribus, amicitia diffluit, quæ morum illa probitate continebatur. Vbi autem nulla est amicitia, nulla moralis ampliùs esse debitio potest, ab amicitia petita, quæ patrem a filio discedere vetet, aut filium à patre. Nemo enim ad persistendum in amicitia rectà ratione compellitur, vbi amicorum corrupti sunt mores, & inter eos vitæ apparet improbitas. Præcipit tamen Aristoteles, huiusmodi discessionem oportere paulatim fieri, sic, inquam, vt videatur ante, an corrigi mores queant; sed quæri comparatè potest, paterne, amicitiæ ratione spectata, minus possit dimittere, vel abdicare filium ex causa nunc exposita, an filius patrem. Ac respondendum videtur, minus patri fas esse dimittere filium, quam filio patrem. Amicitia quippe plus patrem deuincit erga filium, quam filium erga patrem, cum pater inductione naturæ, plus diligat filium, quàm ipse à filio diligatur; ac propterea vis amicitiæ postulat vt minus patri liceat dimittere filium, quam filio patrem; magis enim illi repugnat

amicitiæ abdicatio patris in filium, quàm abdicatio filii aduersus patrem.

Ex his facile soluuntur argumentationes illę captiosæ, quæ aduersus Aristotelem expositæ principio sunt. Primo enim concedendum est, numquam licere patri filium sic abnegare, vt dicere honestè possit, proprie, vereque non esse suum, non tamen, est dandum, eundem sic abnegare non posse, vt dicat illum se non habere pro suo, & eiicere domo, perinde ac si suus non esset. Deinde. Naturalis amicitia patris erga filium, à qua numquam est recedendum clauditur certo quodam spatio temporis, nec vltra tempus illud extenditur, quo filius vti iam potest ratione, atque consilio. Ex hoc enim tempore pater omni debitione legali prorsus absoluitur, nec vlla tenetur amplius nisi mentali. Quod autem de filio tamquam patris parte non præscindenda dicitur, eadem similitudine confutatur. Corrupta quippe corporis pars abscinditur Itaque filius infectus iam, & corruptus insanabili vitio præcidendus est, ne pestis illa domum totam familiamque corripiat. Illud etiam, quod à maiori propinquitate ducitur argumentum, haud difficile diluitur ex iis, quæ supra posuimus: pater enim est quidem filio propinquior, quàm filius patri, eumque propterea plus diligit, quam ab eo diligatur. sed ex hoc haud sequitur aliud, quam amicitiam ipsam per se minus pari patrem à filio discedere, quam filium à patre. Sunt tamen præter amicitiam alia, quæ patri maiorem dant veniam, vt discedat à filio; cuiusmodi est, vt diximus, beneficium, quod pater impendit filio. hoc enim tantum est, vt filius patri debitor perpetuus sit; pater creditor item perpetuus, hoc est is, qui semper dimittere filium debitorem absque iniuria possit, vt demonstrauimus. De ratione postrema nihil respondendum est amplius. Iam enim diximus qua ratione ipsi quoque filio fas sit patrem nequam abdicare, ab eoque discedere, sicut patri licet abdicare filium, & domo familiáque depellere.



TARQVINII

TARQVINII

GALLVTII

SABINI

E SOCIETATE IESV,

IN

ARISTOTELIS

LIBRVM NONVM

MORALIVM

AD NICOMACHVM,

NOVA INTERPRETATIO, EXPLANATIO, QVÆSTIONES.



EXCELLENTISSIMO PRINCIPI
THADDÆO
BARBERINO
VRBIS PRÆFECTO,
PRINCIPI PRÆNESTINO,

TARQVINIVS GALLVTIVS SABINVS F.



XPOSITA libri ſuperioris ad diſſerendum materia, Excellentiſſime Princeps, Amicitia fuit; huius, qui ponè ſequitur, & eſt in manibus, eadem Amicitia argumentum eſt. Vt coniectura facilis ſit, eiuſmodi librorum partitionem ab Ariſtotele olim authore non extitiſſe; habeo tamen ampliſſimam gratiam ijs, qui opus vnum ac ſimplex aptumque per ſe diuidendum putarunt in partes duas. Cauſam enim mihi præbuerunt ac veniam, vt cum vtramque partem his ego commenrationibus impendiò perluſtraſſem, alteram Antonio Cardinali fratri tuo muneri darem, alteram ad teſtificandam obſeruantiam in te meam, tui nominis honori ſeponerem, tuoque in lumine conſtituerem omnibus intuendam. Ac librum equidem hunc exiſtimaui magnopere congruentem rationibus tuis, qui cum omni bonorum genere circumfluas, amicos inprimis quærere optimos debes & colere. Nam inter ea, quæ creberrimo ſapientium ſermone diſputari de Amicitia ſolent, ille locus in primis eſt frequens, ac maximè nobilis, vbi quæritur, an humana ciuiliſque beatitudo carere amicitia poſſit, ipſique amici magiſne ſint in ſecunda fortuna, quàm in aduerſa, atque improſpera neceſſarij. Vtraque ſanè quæſtio ſic ſtatuitur, vt felicitas abſque iuſto amicorum numero iudicari prorſus abſoluta non debeat, & amici putandi ſint in ſecundis rebus, quàm in aduerſis optabiliores. Vnus inter antiquos extitit Theodorus, qui amicitiam, amicoſque faceret inutiles, opu-



IN ARISTOTELIS LIBRVM NONVM MORALIVM AD NICOMACHVM.

ARGVMENTVM.



E proprietatibus amicitiæ inscribi posset hic liber. Quando placuit ijs, qui partiti Aristotelis hæc Moralia sunt, hanc partem à superiori seiungere. Sic enim sunt inter se copulata, vt vno eodemque potuisse contineri libro videantur. In superiori quippe libro amicitiæ vim & naturam exposuit, eam definiens ac diuidens in partes suas. In hoc autem, quod reliquum esse videbatur, ipsas inuestigat eiusdem amicitiæ proprietates, aliasque proponit ad disputandum quæstiones, quæ prætermissæ supra iam sunt. Diuidi adeo potest hic liber in partes duas: in quarum prima explicat ea, quibus opera quædam, & conseruatio, solutiove continetur amicitiæ: in altera quæstiones tractat ad amantem potissimum pertinentes, easque profligat, & suis finibus terminat; vt proprietatibus cognitis, absolutisque disputationibus, perfecta & numeris expleta suis amicitiæ doctrina cognitioque tradatur ijs, qui hoc in morali Philosophia diligentius intueri & exquirere voluerint argumentum.



CAPVT PRIMVM LIB. IX.

DE AMICITIÆ CONSERVATIONE.

SVMMA.

Compensatione Amicitias conseruari.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Quid sit id, quo dissimilium amicitia conseruari queat.*
2. *In amicitijs, quæ analogum non retribuunt, accusationes, & querimoniæ sunt.*
3. *Eiusmodi querelæ compensationis æstimatione tolluntur. Ad quem pertineat æstimatio.*
4. *Compensatio ipsa, qua ratione facienda sit.*

PRIMA PARS CAP. I. LIB. IX.

ΕΝ ἁπάσαις δὲ ταῖς ἀνομοιοειδέσι φιλίαις, τὸ ἀνάλογον ἰσάζει, καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ ἀντὶ τῶν ὑποδημάτων, ἀμοιβὲς γίνεται κατ' ἀξίαν, καὶ τῷ ὑφάντῃ, καὶ τοῖς λοιποῖς. ἐνταῦθα μὲν οὖν πεπόρισται κοινὸν μέτρον τὸ νόμισμα· πρὸς τοῦτο δὴ πάντα ἀναφέρεται, καὶ τούτῳ μετρεῖται.

IN omnibus autem specie dissimilibus amicitijs proportio exæquat, & conseruat amicitiam, quemadmodum dictum est, velut etiam in politica sutori pro calceis compensatio fit secundum dignitatem, & textori, & reliquis. Hic igitur comparata communis mensura nummus est: ad quem referuntur omnia, atque hoc perpenduntur.

EXPLANATIO.



HOc initio noni libri, qui secundus de amicitia est, remedia conquirit, & inuenit idonea illi amicitiæ tuendæ & conseruandæ, qua iuncti sunt inter se multiplicis sortis, & artium variarum homines. Nam facile propter conditionis varietatem inter hos accusationes, & querelæ nascuntur. Remedium verò singulare se tradidisse iam supra confirmat, cum dicit, nihil esse ad amicitiam inter dissimiles conseruandam accommodatius, quàm si adhibeatur, & seruetur analogum secundum dignitatem, hoc est proportio, ac mensura, qua ponderatis ipsorum operibus, ac studiis, ad omnem proportionis æqualitatem, quæ spectatur ex cuiusque dignitate, redigantur. Id ergo nunc iterat, aitque hoc etiam ex vsu in omnibus omnino huiusmodi amicitiis esse, ac potissimum in illis vulgaribus, quibus coniuncti sunt inter se leuiter ii, qui eamdem incolunt vrbem. hoc enim significare videtur, cum primo loco nominat φιλίας πολιτικάς, & exempla proponit opificum, inter quos oporteat æqualitatem ex analogo velut ea mensura, & proportione statuere. Nam quia sæpe dixit, amicitiam esse iustitiæ similem, ex politica iustitia intelligi vult qua ratione inter amicos dissimiles constitui possit æqualitas. Sicut enim illa inter varij generis opifices æqualitatem ponit analogam, quæ in proportione consistit, sic amicitia dissimiles, & inæquales amicos eodem beneficio proportionis exæquat. Quod autem de iustitia politica dixit, exemplo sutoris ac textoris illustrat hoc modo. Sutori pro calceis quos dedit, æquam retribuendam esse compensationem politica iustitia præcipit: æquam autem ita vult esse, si proportione respondeat æstimationi, ac pretio calceorum; idemque de textore, ac cæteris opificibus est censendum. Si enim sutor accepturus frumentum pro calceis sit, tantumdem accipere frumenti debet, quanti calceus valet. Aliter quippe fieri æqua compensatio non potest. Idem, inquit, vsuuenire cernimus in amicitia, in qua tum apparet æqualitas, cum amicorum singuli fructum ex amicitia recipiunt æqualem merito ac dignitati. Sicut enim ille non calceum pro calceo recipit, sed frumentum, & tamen æquale pretium calceo recipit, sic inter amicos dissimiles, is, qui beneficium accepit, & si non idem beneficium retribuit, sed alterius generis aliud, reddit tamen æquale, quia proportione beneficium adæquat acceptum. Cæterum id quod de politica iustitia diximus, ait non esse omnino simile, quia in æqualitate politicæ iustitiæ constituenda facile sciri potest, an id

quod redditur proportione respondeat æstimationi, ac pretio eius rei, quæ data, ac recepta iam est, cum mensura quædam communis excogitata sit, quæ omnia, quantumuis inter se differentia, reddit æqualia, hoc est nummus, ad quem singula referuntur, quæ commutari pretio, distrahi, ac vendi debeant, aut emi, & præstinari. Itaque in communicatione politica certum est, inquit, maximéque compertum, quid reddendum pro rebus singulis acceptis sit. Vel enim retribuitur nummus, vel aliquid, cuius pretium æquale rebus acceptis nummo, pecuniaque metimur. Sed idem fieri in amicitia non potest: quia quæ inter se amici communicant, sunt affectus animorum intimi, & obsequia, quæ non habent huiusmodi mensuram; ac si habeant, ea non est, sicut nummus, aspectabilis & corporata, quæ perpendere ac ponderare, meririque facile possit omnia.

PARS II. CAPITIS I. LIBRI IX.

ΕΝ δὲ τῇ ἐρωτικῇ, ἐνίοτε μὲν ὁ ἐραστὴς ἐγκαλεῖ ὅτι ὑπερφιλῶν, οὐκ ἀντιφιλεῖται, οὐδὲν ἔχων φιλητόν· εἰ οὕτως ἔτυχεν. πολλάκις δὲ ὁ ἐρώμενος ὅτι πρότερον ἐπαγγελλόμενος πάντα, νῦν οὐδὲν ἐπιτελεῖ. συμβαίνει δὲ τὰ τοιαῦτα, ἐπειδὰν ὁ μὲν δι' ἡδονὴν φιλῇ τὸν ἐρώμενον· ὁ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον τὸν ἐραστήν. ταῦτα δὲ μὴ ἀμφοῖν ὑπάρχῃ. διὰ ταῦτα γὰρ τῆς φιλίας οὔσης διάλυσις γίνεται, ἐπειδὰν μὴ γίνηται, ὧν ἕνεκα ἐφίλουν· οὐ γὰρ αὐτοὺς ἔστεργον, ἀλλὰ τὰ ὑπάρχοντα οὐ μόνιμα ὄντα. διὸ τοιαῦται καὶ αἱ φιλίαι. ἡ δὲ τῶν ἠθῶν καθ' αὑτὴν οὖσα, μένει καθάπερ εἴρηται. διαφέρονται δὲ, καὶ ὅταν ἕτερα γίνηται αὐτοῖς, καὶ μὴ ὧν ὀρέγονται. ὅμοιον γὰρ τῷ μηδὲν γίνεσθαι, ὅταν οὗ ἐφίεται μὴ τυγχάνῃ. οἷον καὶ τῷ κιθαρῳδῷ ὁ ἐπαγγελλόμενος. καὶ ὅσῳ ἄμεινον ᾄσειεν, τοσούτῳ πλείω. εἰς ἕω δ' ἀπαιτοῦντι τὰς ὑποσχέσεις, ἀνθ' ἡδονῆς ἡδονὴν ἀποδεδωκέναι ἔφη. εἰ μὲν οὖν ἑκάτερος τοῦτο ἐβούλετο, ἱκανῶς ἂν εἶχεν. εἰ δ' ὁ μὲν, τέρψιν· ὁ δὲ, κέρδος· καὶ ὁ μὲν, ἔχει· ὁ δὲ μὴ, οὐκ ἂν εἴη τὸ κατὰ τὴν κοινωνίαν καλῶς. ὧν γὰρ δεόμενος τυγχάνει, τούτοις καὶ προσέχει, κἀκείνου γε χάριν, ταῦτα δώσει.

IN amicitia verò interdum amator expostulat, quòd supra modum amans non redametur, nihil tamen habens amabile, si ita contingit: sæpe autem amatus, quod prius omnia pollicitus, nunc nihil efficiat. Eueniunt verò talia, cum hic quidem propter voluptatem diligit amatum, hic autem ob vtilitatem. Sed hæc ambobus haud insunt. Propter hæc enim cum amicitia constet, dissolutio fit, cum non fiunt ea, quorum causa diligebant. Non enim se amabant, sed quæ inerant, minime stabilia. Quocirca tales etiam amicitiæ sunt. At vero quæ morum est, cum per se sit, permanet, vt dictum est. Dissentiunt autem cum alia fiunt ipsis, & non quæ appetunt Simile quippe est, ac si nihil fieret, cum non consequitur quis quod appetit: quemadmodum qui citharœdo pollicitus erat, quanto melius caneret, hoc plura; postridie autem reposcenti promissa pro voluptate voluptatem se reddidisse dixit. Si igitur vterque hoc vellet, satis haberet. Sin autem hic quidem oblectationem, hic autem lucrum, & ille habeat, hic minimè, non erit hoc secundum communicationem bene. Quorum enim indigens quis est, hæc curat, atque huius rei gratia hæc dabit.

τοῖς δ' ἐνίοις ἀρκεῖ τὸ, μισθὸς δ' ἀνδρί. οἱ δὲ προλαβόντες τὸ ἀργύριον, εἶτα μηδὲν ποιοῦντες, ὧν ἔφασαν, διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελιῶν, εἰκότως ἐν ἐγκλήμασι γίνονται· οὐ γὰρ ἐπιτελοῦσιν ἃ ὡμολόγησαν. τοῦτο δ' ἴσως ποιεῖν οἱ σοφισταὶ ἀναγκάζονται διὰ τὸ μηδένα ἂν δοῦναι ἀργύριον, ὧν ἐπίστανται. οὗτοι μὲν οὖν, ὧν ἔλαβον τὸν μισθὸν, μὴ ποιοῦντες, εἰκότως ἐν ἐγκλήμασιν εἰσίν.

vero aliquibus satis est illud. Merces autem viro. Qui vero, cum acceperint ante pecuniam, & inde nihil faciunt eorum, quæ dixerant ob exuperantias promissorum, merito accusationibus exponuntur. non enim perficiunt quæ pepigerunt. Id autem fortasse facere Sophistæ coguntur propterea, quod nemo eis daret argentum ob ea, quæ sciunt. Hi ergo, cum ea, propter quæ ceperunt mercedem, non faciant, merito accusationibus expositi sunt.

EXPLANATIO.



RÆSIDIA, & veluti remedia aduersus querimonias in amicitijs existentes tradita in proxime superiori parte sunt. Ea verò qua ratione sint adhibenda, aggreditur hîc exponere diligentius. Nam quia compensationis beneficio querelæ tolluntur, ac seruantur amicitiæ vt dictum est, submotisque compensationibus æquis, existunt expostulationes, & amicitiæ dissoluuntur, docet nunc ad quem pertineat, æquam, æqualemve compensationem æstimare, hoc est, videre, num sit æqualis, ipsamque statuere compensationis æqualitatem. Quod igitur attinet ad eum, cuius est æstimare compensationem, ac videre, num sit æqualis, dubium esse potest, vt supra etiam expositum est, ad eumne pertineat, qui beneficium dat, an ad eum qui accipit. Ad hoc autem decernendum ponit tria. Primum est, æstimationem compensationis æqualis, & idoneæ videri ad vtrumque pertinere, hoc est tam ad eum, qui dat, quam ad eum, qui accipit beneficium; cum is, qui dat, probe norit rei pretium, quam dat, & qui accipit, omnium optime sciat quantam expleuerit indigentiam beneficio, quod accepit. Secundum; eamdem tamen æstimationem ad eum magis pertinere qui accepit, quam ad eum qui dedit. Causam vero cur ita censendum sit, ait eam esse, quod qui prior dedit, permittere videatur iudicium compensationis illi, cui dedit, hoc est illi, qui accipit quod datum est. Comparandum enim putat eum, qui dedit cum Protagora, cuius exemplum est in hoc argumento, præclarum. Inclytus hic Sophista fuit à Persarum Magis edoctus. Cum enim eius parens Menander Thracum locupletissimus Xerxem aduersus Græcos proficiscentem domo, ac muneribus excepisset, ob eam liberalitatem, Magi qui Rem comitabantur, facta ab eodem Rege potestate, cuius iniussu neminem erudire licebat, filium Menandri Protagoram adolescentem suis disciplinis instituerunt. Institutus igitur, ac doctus, paruo se nauigio credens lustrare instituit Insulas: ibique primus omnium mercede profiteri cœpit, vt scribit Gell. in lib. 5. cap. 3. Mercedem autem aliqui dicunt poscere fuisse solitum vel minas centum, vel quanti Sophistarum artem discipulus æstimaret, vbi eam didicisset. Aristoteles hunc postremum eius morem in poscenda mercede commemorat. Platonem enim sequutus authorem, id ait in disciplina tradenda sequutum fuisse Protagoram, vt mercedem prorsus nullam præfiniret discipulis, sed ipsis iam doctis, ac non docendis amplius potestatem faceret æstimandi ea, quæ didicissent, ac tantumdem acciperet, quantum darent; ea quippe mercede contentus erat. Cum Protagora igitur conferendus, inquit fortasse sit is, qui dat, & beneficium confert. Nihil namque antequam beneficium impartiatur, aut paciscitur, aut accipit, sed prius beneficium ipsum impartitur, exinde iudicium accipientis expectat, recipitque compensationem, quam ille putabit idoneam, sicut Protagoras probabat, & accipiebat à discipulis suam. Callida quidem ea ratio docendi fuit ad maiorem extorquendam à discipulis doctrinæ mercedem: cum adolescentes honoris & constantiæ causa cogerentur æstimare perma-

gni ea, in quibus addiscendis plurimum laboris, & operæ posuissent: ac memoriæ proditum est, tum huncipsum Protagoram, tum Gorgiam Leontinum tradendis Sophistarum disciplinis, summas diuitias comparasse. Callida fuit, inquam, illa, & auara docendi ratio, sed quæ similitudine ac comparatione percommodè sententiam Aristotelis explicet in describendis beneficiis illis viris, qui iudicium æstimationemque beneficij permittere videntur iis quibeneficio sunt affecti. Adiungit enim præterea, multis in eiusmodi rebus, quæ dantur metiendis placere illud Hesiodi μισθὸς δ' ἀνδρί. qui versus dimidiatus incisusque proponitur. integer enim est

Μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω.

Dicta viro merces ab amico sit satis ampla.

Sic namque versiculum totum latinè reddit Lambin. quo significari ait, eum qui nulla mercede pacta alterum, spe mercedis ductus, opera, consilio, re iuuerit, mercede ab homine amico dicta, & pronunciata, si forte hac de re controuersia sit, contentum esse debere.

Tertium, quod ponit Aristoteles, est in eo, quòd quamuis ipsum compensationis iudicium & æstimatio ad eum pertineat, qui beneficium accepit, eóque contentus esse iudicio debeat ille, qui dedit, nec quicquam præterea reposcere, exoriri tamen sæpe querimoniæ cernuntur, quia qui accepit, vel vltro, vel ex pactione pollicitus est aliquid se redditurum, quod exinde non præstat, aut non sic præstat, quemadmodum pollicitus est. Contentus enim esse quidem debet qui dat æstimatione, iudicioque accipientis, eaque re quam pro compensatione reddendam ex analogo putat; sed id eum facere tum solum oportet, cum nulla intercesserit promisso, vel pactio. Vbi autem aliquid promissionis, aut pactionis beneficium antecesserit, querelis illico locus datur, nisi præstetur quod promittitur aut si quid promittitur, non ita præstetur. Atque hoc exemplo Sophistarũ luculentius explicat Ait quippe multos esse, qui, Sophistarũ more, plurima splendide, gloriosèq; se facturos polliceantur, nihil autem, aut perparũ faciant eorum, quæ polliciti sunt. De Sophistarũ magnificis, gloriosisq; ex sua ipsorum arte promissis disserit sæpe Plato, & eleganter Isocrates Ad corradendã enim à discipulis pecuniam, antequam eos docerent, admirabilia de se prædicabant, & singularem ijs rerum cognitionem promittebant: sed deinde promissiones illæ apparebant futiles, & eorum doctrina omnis euanida. Carpit acriter Isocrates, ac scitè istorum auaritiam, quod cum hominibus virtutis viam ostendere se profiterentur, stipularentur tamen pretium, ac mercedem, nec discipulorum fidei, sicut Protagoras, sed sponsoribus ac vadibus crederent. Alia enim eorum est ratio, qui non tam propter mercedem, quam ob virtutem & honestatem docent. Quo in genere Philosophi potissimum sunt, quorum doctrina mercede vlla vel pretio æstimari non potest. quo nomine ipsam quoque iurisprudentiam summè commendat Vlpianus & inæstimabilem facit in l. 1. ff. de varijs & extraordin. cognition. Possunt igitur hoc loco, vt monet Obert. Gifan. hæc obseruari, notarique inter Philosophum, Sophistamque discrimina. quòd Sophista, multa & quidem magnifica de se, deque doctrina sua pollicetur, sed efficiat pauca, vel præstet omnino nihil: quòd non tam veritatis, & rei, quam pecuniæ cupidus, ac studiosus sit; quod quoniam fidem fallit, & cunctis per vanas pollicitationes illudit, omnibus, vt hic ait Aristoteles, odiosus fit: de Philosopho autem alia omnia censenda, & dicenda videantur. Non enim pollicetur, nisi quæ de se ac de scientia sua præstare facile possit; diuitias & pecuniam infra se positas habet; ab omnibus autem in amore habetur ac pretio; & quidem tanto, vt eum parentibus, ac Deo comparare non dubitet Aristoteles. Placet hîc de contemptione diuitiarum, ac pecuniæ, quæ maximè Philosophis est cordi, Antonini Pii imperatoris responsum ponere, apud Modestinum iuriscon. in l. 6. de excusat. tutorum. Philosophorum numerus, inquit, idcirco præfinitus non est, quia pauci sunt philosophantes. At eos quidem, qui diuitiis abundant, arbitror libenter de iis patriæ accommodaturos esse. Qui autem de pecunia cupidius & acrius contendunt, iam tunc ex eo nequaquam philosophari deprehenduntur. Hæc per episodium de Sophistis ab Aristotele significata, atque à nobis exposita verbosius sunt. Nam alioqui ex iis nihil est petendum, nisi comparatio & similitudo in eos conueniens, qui vel antequam beneficium accipiant, vel dum accipiunt, aliquid se facturos in gratiam dantis pollicentur, quod exinde non faciunt. summa quippe eorum, quæ tradit, hæc est: æstimationem, iudiciumque compensationis esse permittendum accipienti, quo si contentus est qui dedit (debet autem esse) nullæ prorsus expostula-

tiones existent, nisi tum, cum is qui accepit, promisit aliquid se redditurum aut facturum, quod inde non præstat.

PARS III. CAP. IX. LIB. IX.

ΕΝ οἷς δὲ μὴ γίγνεται διομολογία τῆς ὑπουργίας, οἱ μὲν δι' αὑτοὺς προϊέμενοι, εἴρηται ὅτι ἀνέγκλητοί εἰσι· τοιαύτη γὰρ ἡ κατ' ἀρετὴν φιλία. τὴν ἀμοιβήν τε ποιητέον κατὰ τὴν προαίρεσιν· αὕτη γὰρ τοῦ φίλου, καὶ τῆς ἀρετῆς. οὕτως δ' ἔοικε καὶ τοῖς φιλοσοφίας κοινωνήσασιν· οὐ γὰρ πρὸς χρήματ' ἡ ἀξία μετρεῖται. τιμή τ' ἰσόρροπος οὐκ ἂν γένοιτο. ἀλλ' ἴσως ἱκανόν, καθάπερ καὶ πρὸς θεοὺς, καὶ πρὸς γονεῖς τὸ ἐνδεχόμενον. μὴ τοιαύτης δ' οὔσης τῆς δόσεως, ἀλλ' ἐπί τινι, μάλιστα μὲν ἴσως δεῖ τὴν ἀνταπόδοσιν γίγνεσθαι, ἀμφοῖν δοκοῦσαν κατ' ἀξίαν εἶναι. εἰ δὲ τοῦτο μὴ συμβαίνοι, οὐ μόνον ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν τὸν προέχοντα τάττειν, ἀλλὰ καὶ δίκαιον. ὅσον γὰρ ἂν ἐκεῖνος ὠφελήθη, ἢ ἀνθ' ὅσου τὴν ἡδονὴν εἵλετ' ἄν, τοσοῦτον ἀντιλαβὼν ἕξει τὴν παρὰ τούτου ἀξίαν. καὶ γὰρ ἐν τοῖς ὠνίοις οὕτω φαίνεται γινόμενον. ἐνιαχοῦ τ' εἰσὶ νόμοι, τῶν ἑκουσίων συμβολαίων, δίκας μὴ εἶναι, ὡς δέον, ᾧ ἐπίστευσε, διαλυθῆναι πρὸς τοῦτον, καθάπερ ἐκοινώνησεν. ᾧ γὰρ ἐπετράφθη, τοῦτον οἴεται δικαιότερον εἶναι τάξαι τοῦ ἐπιτρέψαντος· τὰ πολλὰ γὰρ, οὐ τοῦ ἴσου τιμῶσιν οἱ ἔχοντες, καὶ οἱ βουλόμενοι λαβεῖν. τὰ γὰρ οἰκεῖα, καὶ ἃ διδόασιν, ἑκάστοις φαίνεται πολλοῦ ἄξια. ἀλλ' ὅμως ἡ ἀμοιβὴ γίνεται πρὸς τοσοῦτον, ὅσον ἂν τάξωσιν οἱ λαβόντες. δεῖ δ' ἴσως οὐ τοσούτου τιμᾶν, ὅσου ἔχοντι φαίνεται ἄξιον, ἀλλ' ὅσου, πρὶν ἔχειν ἐτίμα.

IN quibus autem non fit repromißio ministerij, ij qui sponte per se prius tribuunt, dicti iam sunt absque criminationibus esse. Talis namque secundum virtutem amicitia est. Remuneratioque facienda est ex consilio. Hæc enim est amici, atque virtutis. Sic verò videtur agendum ijs, qui in Philosophiæ studijs inter se communicant. Non enim ex pecunijs dignitas æstimatur. Pretiumque æquilibre haud vmquam inuenietur. Sed fortasse satis sit, sicut etiam erga Deos, & erga parentes id quod fieri potest. Cum vero non talis fuerit datio, sed ob aliquam rem, maxime quidem fortasse oportet eam remunerationem fieri, quæ ambobus videatur secundum dignitatem esse. Sin autem hoc non contingat, non modo necessarium esse videbitur, eum qui prius habebat statuere, verum etiam iustum. Quantum enim is adiutus est, aut pro quanto pretio voluptatem elegisset, si tantumdem recipiat, habebit ab eo, quod dignum est. Etenim in venalibus ita cernitur factum. Et alicubi sunt leges voluntariorum contractuum iudicia ne sint; quasi oporteat, cui fidem dedit, cum eo dissolui quemadmodum communicauit. Cui enim permissum est, eum putant æquius esse statuere, quam permisit. Multa enim non tanti æstimant qui habent, ac qui volunt accipere. Propria namque, & ea, quæ dant, singulis videntur plurimo digna. Attamen compensatio tanti fit, quantum statuerint qui acceperunt. Oportet autem fortasse non tanti æstimare, quanta habenti videtur æstimatione dignum, sed quanti prius quam haberet, æstimabat.

EXPLANATIO.



VA RATIONE fieri compensatio debeat, hîc ad extremum exponit. Ac primo quidem ostendit quomodo facienda sit in amicitiis, quæ secundùm virturem sunt: deinde præcipit quoque de aliis. De illa igitur, quę fieri debet in amicitia secundum virtutem, hoc est inter amicos, qui se propter virtutem, ac secundum virtutem, non ob vtilitatem aut voluptatem amant, hoc tradit, amicitias & societates esse quasdam, in quibus cum amici se mutuò beneficiis ac studiis adiuuant, nulla prorsus intercedit retribuendæ operæ, vel ministerii, vel pecuniæ stipulatio, seu promissio: Græce ἀνθομολογία confessio: quę vox sæpe significat promissionem, aut stipulationem, vt alibi supra diximus, quia in vtraque confessio debitionis inter promittentes & stipulantes est. Sed hoc loco propter particulam illam ἀντὶ additam homologiæ, videtur esse repromissio vel restipulatio, vt eam vertit latine Lambinus. Exprimitur enim hoc vocabulo non solum id, quod promittitur, sed nominatim id quod in accipiendo beneficio, vel post acceptum solet ab accipientibus repromitti. Ait, inquam, Aristoteles amicitias esse quasdam, quæ nullas in communicandis beneficiis patiantur remunerandi pactiones, aut repromissiones, ac restipulationes; quia in iis beneficium per se datur, inquit, hoc est propter eum, & in gratiam eius, cui datur, & in quem confertur, non autem ob remunerationem, & compensationem aliquam, quæ inde peratur. huiusmodi verò amicitias esse solum illas, quę secundum virtutem sunt, & inter eos, qui nullas in dando beneficio postulant ab amico repromissiones, sed amicum beneficio iuuant propter bonum amici, nec quicquam præterea quærunt. Pronunciat ergo primùm, in his amicitiis, vbi nulla pactio & promissio est, non esse compensationem & remunerationem vulgari modo remetiendam, hoc est ex ipsa pactione; ac tum idoneam, iustamque putandam, cum promissioni respondet, ac tanta est, quanta fuit pactio & repromissio, sed totam esse spectandam ex electione dantis, & beneficium conferentis. nam æstimatio ac pretium eiusmodi beneficii tantum est, quanta est electio atque consilium eius, qui beneficium est impartitus. Ea vero electio, atque consilium tum pręstantissimum fuit cum qui benefecit, id tantummodo voluit ac sequutus est, vt benefaceret, non vt gratiam ac remunerationem vllam inde referret. Atque hinc breui diuerticulo digreditur ad Philosophos, ac magistros, quemadmodum supra etiam fecit, cum digressus est ad Sophistas. Ait quippe eodem planè modo, ac ratione agendum esse in amicitiis illis, quæ inter Magistros Philosophos, ac Philosophiæ discipulos intercedunt: quia neque magister, neque discipulus definire, ac statuere mercedem eius doctrinæ debet; cum pretium vllum Philosophia dignum inueniri non possit, sed in remunerando esse perpendendam docentis electionem, atque consilium in docendo. Si enim nullo mercedis, ac remunerationis studio docuit, sed solùm in eam gratiam, vt sapientiam suam cum discipulo communicaret, eumque sapientem, ac virtutis compotem redderet, hoc insigne propositum, tamque præclarum consilium esse mensura debet remunerationis, & compensationis idoneæ. Qui enim remunerare, & compensare hoc beneficium velit, haud aliud offerre pretium æquale poterit, quàm animum, ac voluntatem, qua esse contenti Philosophi debent, cum par aliquid eorum sapientiæ non inueniatur. Digressio, inquam, hæc est ad explicandam compensationis illius idoneam, aptamque mensuram, quæ adhibetur inter amicos probos, & virtutis gratia se mutuò diligentes, afficientesque se beneficijs inuicem. Non tam enim ex eo quod redditur, quàm ex animo reddentis spectanda mensura compensationis ac remunerationis est. Vbi enim gratus animus & par voluntas est, ea contentus est qui benefecit ideo, quòd benefacere, & amico prodesse honestum putaret. Hanc videlicet mercedem, qua ipsi quoque Dij, inquit, & parentes quibus par gratia referri non potest, contenti sunt, appellandam putat ἰσόῤῥοπον: quod vocabulum, vt docet Victor. apparet esse translatum à libra, quæ metitur, & exęquat omnia, quæ imponuntur, adeoque mercedem ἰσόῤῥοπον dicere possumus æquilibrem, sicut eam vertit Turneb.

Cum

Cum autem talis non fuerit datio.] Qua ratione facienda compensatio sit in amicitia secundum virtutem, breuiter est dictum. Sequitur, vt quomodo fieri debeat in cæteris amicitiis enucleatius doceat. Hoc igitur aggressus, ait, in amicitiis vtilitatis, voluptatisque studiosis, in quibus beneficium non datur in gratiam recipientis, & gratuito, sed ad hauriendam inde recipiendamque vtilitatem, aut voluptatem, esse statuendam, definiendamque compensationem ab eo, qui beneficium accipit, & ab eo, qui dat, cum iudices, & æstimatores idonei ambo sint: sed tamen esse potius accipientis, quàm dantis in eo iudicium attendendum. Id quod duobus argumentis ostendit. Quorum primum huiusmodi est. Is, qui melius, magisque nouit quanti beneficium sit, quod collatum est, constituere compensationis mensuram, ac magnitudinem debet. Sed qui beneficium accepit, magis, ac melius intelligit quanti beneficium illud collatum æstimandum sit. Igitur qui beneficium accepit, statuere compensationis mensuram ac magnitudinem debet. Quæ ratio, tam amicitiæ, quæ versatur in vtilitate, quam eius, quæ in voluptate posita est, potest esse communis. Tam enim is, qui voluptatem, quàm qui vtilitatem beneficii loco percepit, agnoscit melius, quam magnum ex illo adiumentum acceperit ad explendam indigentiam suam. Demonstratque id verum esse venalium exemplo rerum, in quibus emptor decernere videtur pretium, de quo cum venditore disceptat. Quippe venditor plus aliquid æquo poscit, sed emptor æstimat prius quantum vtilitatis, aut voluptatis è re venali capere possit, deinde pretium statuit, quod sibi commodum videtur, & congruens. Secundum argumentum petit ab authoritate legum, quæ nonnullis in ciuitatibus conditæ, probatæque iam erant. Vetabant enim eiusmodi leges, vlla esse fori iudicia, & actiones iis de rebus, quæ sponte contraherentur, hoc est de contractibus illis, qui certa pactione sponte ab vtroque contrahentium fierent: sed si quis contrahentium post pactum conuentum se deceptum putabat, eum sponte tradidisset, aut credidisset alicui rem suam, & compensationem fieri oporteret, decernebant eædem leges standum esse iudicio æstimationique illius, cui tradita & permissa res esset. Nam plerique eorum qui aliqua ratione res tradunt suas, pluris eas æstimant, quàm æquum sit: adeoque illorum iudicio standum esse non videbatur. Addit tamen Aristoteles, eum qui rem traditam accepisset, debuisse illam æstimare ex indigentia, qua laborabat antequam eam acciperet, quia post rem acceptam, & expleta iam indigentia, eam tanti fortasse non æstimabat.

EPILOGVS.

1. *Omnes omnium amicitiæ tum æqualium, tum inæqualium beneficijs compensandis retinentur, & conseruantur; compensationis prætermissione dissoluuntur.*
2. *Compensatio verò ipsa ex accipientis potius, quam ex impartientis æstimatione metienda est.*
3. *In amicitia perfecta, quæ secundum virtutem est, metienda est compensatio ex animo & voluntate illius, qui beneficium dedit. Illa quippe remuneranda potius, & adæquanda est, quam impartita & tradita res.*
4. *Si tantumdem prorsus quantum acceptum est in compensatione non redditur, æqui bonique id facere debent ij, quibus compensatio redditur, cum aliud quod detur, reddenti non suppetat.*

IN CAPVT PRIMVM QVÆSTIO I. LIBRI IX.

Ad quem pertineat beneficij compensationem æstimare.

Beneficium compensari oportere, & aliquid benefacienti retribuere, quod locum remunerationis obtineat, duobus proxime antecedentibus docuit disputationibus Aristoteles. Idque propterea, quod tollere velit ex amicorum societate, querelas illas, quæ ex prætermissione compensationis exortæ, plus nimio crescunt, atque ad extremum beneuolentiam corrumpunt mutuam, omnemque funditus euertunt amicitiæ vim. Sed quia compensatio esse debet æqualis, & proportione accepto beneficio respondere, dubium est, cuiusnam sit, æqualitatem hanc proportionemque statuere; eiusne, qui beneficium prius dedit, an eius qui affectus beneficio est. Non potest hoc argumentum vna, eaque simplici quæstione tractari, sed dissertationes postulat plures, quæ veluti per partes, ac singillatim explicent quicquid ioeo tectius inuoluitur & continetur. Debet enim primo quæri vtrum oporteat in compensatione plus retribui, quàm acceptum sit, an minus, ao æquale. Deinde, quoniam, decernetur oportere id quod retribuitur aliqua proportione adæquari beneficio iam accepto, quærendum videtur, ad quam mensuram id exigendum, & perpendendum sit, vt æqualitas, aut inæqualitas demum deprehendatur. Tertio: quisnam æstimator habendus idoneus sit ad hoc metiendum; illene, qui beneficium prior dedit, an is, qui datum, & collatum accepit. Quibus sanè quæstionibus singulis per singulas Positiones respondendum erit.

Prima Positio. Aristoteles prope finem octaui libri superioris planè decreuit, quantum pro accepto beneficio retribuendum sit, cum dixit, ab eo, qui beneficii sensit vtilitatem tantum esse reddendum, quantum accepit, aut etiam plus: idque melius esse, hoc est, remunerationem æqualem probari quidem, & laudabilem esse, sed eam tamen, quæ beneficium acceptum magnitudine superat, esse præstãtiorem, ac laudabiliorem. Multa tamen opponi possunt aduersus hæc, quæ depellenda sunt singula. Primum ex authoritate ducitur Aristotelis in libro quinto, vbi cum dixisset, esse referendam gratiam gratiæ, adiunxit illico, ita referri, si adæquaretur, corrumpi gratiam omnem nisi qui eam accepit, tantum reddiderit quantum accepit. Igitur æquale prorsus esse reddendum præcipit, ac non plus aliquid, vt hoc loco Secundum ex eodem Aristotele petitur, in octauo libro, vt vidimus, affirmante, inter amicos quidem æquales esse compensationem debere prorsus æqualem, inter inæquales autem satis analogam esse. Potest igitur reddi minus cum analoga proportio cadere possit etiam in ea, quæ minora, nec æqualia sunt. Tertium esse potest huiusmodi. Idem Aristoteles haud semel pronunciauit, in iisdem versari iustum, & amicitiam iustum autem versatur in æquali, abhorretque ab eo, quod minus aut maius est. Igitur etiam amicitia erit huiusmodi, nec plus, minusue retribuet, sed reddet æquale. Quartum. Si reddi maius aliquid oporteret, pauperes onerarentur potius beneficiis, quam subleuarentur, & ornarentur. Neque enim retribuere maius aliquid, quàm acceperint, queunt; cum ne reddere quidem possint æquale. Quintum. Grauissimum, notissimumque præceptum est. beneficium fœnerandum non esse. sed videretur fœneri beneficium dari, si reddendum plus esset, quam sit acceptum: redderetur enim ipsum beneficium veluti sors, & aliquid amplius tamquam vsura & fœnus. Denique ne illi quidem, qui pauperes non sunt, reddere possunt aliquid amplius; cum Deo, parentibus, & doctoribus reddi non possit æquale, vt supra docuit Aristoteles. Nam diuites quoque his aliquid magnum, & longè plurimum debent, nec tamen æquale quidquam quod retribuant, habent.

Hac de re Buridanus decernendum id putat; in amicitia quæ dicitur honestatis ac virtutis, haud quæri debere plus ne minusue, an æquale retribuatur aliquid ex iis, quæ homini sunt externa, quia qui donat, non donat ideo, vt quidquã eiusmodi pro compensatione recipiat, adeoque is etiam, qui retribuit, non retribuit eo consilio, vt debitũ soluere, aut reddere se putet æquale; perinde ac si quod accepit, donatum nõ esset, sed commodatum & creditum. Debet enim in illo amicitiæ genere compensatio responderе donationi, sic prorsus, vt sicut illa nihil externum sibi reddendum reposcit, ita hæc nihil externum reddat quasi debitum, aut repetitum ab eo, qui donauit ac beneficium dedit. quippe supra rectè vereque dictum à nobis est, eum qui beneficio sit affectus proprio, hoc est eo, quod gratuitum est, nulla teneri debitione legali, quæ iustitiæ postulat æqualitatem, sed solum morali, quæ hominis honesti reposcit officium. Cum igitur in hac amicitia is, qui donat, externum aliquid non repetat, ne ille quidem qui retribuit, si quicquam externum donat, donat tamquam id, quod debeatur ex lege, & quod iure repetatur à donatore. Non adeo in hoc amicitiæ genere spectari debet quicquam externum, quod fortasse retribuatur, nec explorandum, plus ne sit, an minus, an intermedium, & æquale quod redditur ex bonis externis; cum nihil eorum velit is, qui beneficium dedit. Per-

pendendum ergo potius est aliquid, quod externum non sit, nec cernatur oculis, hoc est affectus, & animi consilium, ac voluntas, qua datur id, quod loco accepti beneficii retribuitur, ac pro gratia redditur. debet enim eiusmodi remuneratio donationem eius, qui prior dedit imitari. donatio verò, quæ ab amico virtutis existit, non tam æstimatur ex dono, quam ex gratuita liberalitate, ac voluntate, quæ donat absque vllo consilio recipiendi, & ex sola beneficentia, aut ex alicuius alterius honestate virtutis. Cæterum, hoc etiam posito, quæritur adhuc, maior ne, an minor, an æqualis esse debeat affectus, animique voluntas eius, qui retribuit, quam illius qui prior dedit. Ac respondetur primum, amicitiam quoque virtutis esse posse inter æquales, & inter impares, atque inæquales, cum etiam inter probos, ac bonos alius sit melior alio: respondetur exinde, in æqualium quidem amicitia oportere affectum, voluntatemque tribuentis ac retribuentis exæquari, nec vnam altera maiorem, aut minorem esse, cum, vt diximus, in hac amicitia, perfecta compensatio perinde fiat, ac si prima donatio esset. sed cum hæc eadem amicitia est inter impares, & inæquales, affectus, ac voluntas vtriusque amici par esse non poterit; cum qui melior est, melius, ac plus diligat, hoc est, affectu ac voluntate maiori. Quare si tribuens melior fuerit, non poterit retribuens æquale reddere, sed retribuet minus. contraque, si melior retribuens sit, non æquale tantum, sed aliquid etiam retribuere poterit amplius. Hæc de amicitia virtutis ita posuimus: sequitur, vt videamus quid dicendum de aliis sit.

In amicitia igitur vtilitatis, aut voluptatis ille, qui retribuit, plus aliquid dat, quam accipiat; sed non tamen ex eodem bono: alter enim honoribus indiget, & voluptatibus, quas admodum expetit, sed non indiget pecunia, nec eam permagni æstimat; alter verò indiget pecunia, quam vehementer exoptat, sed nec honores, nec voluptates appetit, aut magno pretio dignas putat. Igitur, cum is, qui opibus abundat, ac pecunia, ipsam inopi pecuniam, & opes impertitur, hic autem honorem ei ac reuerentiam, aut voluptates tribuit, ita res se habet, vt vterque det plus aliquid, quàm accipiat, quia inopi pluris est pecunia quam honor, aut voluptas, diuiti verò maiori est in pretio voluptas & honor, quam opes atque pecunia. Sin autem hæc eadem vtilitatis, & voluptatis amicitia inter æquales fuerit, & omnino pares, ac similes, hoc est, inter amicos iisdem bonis indigentes, non autem inter dissimiles, & eos, qui variis atque inter se differentibus indigeant bonis, vt superiores, amicorum vterque simili modo plus dat, quàm accipiat, siue prior donet, siue retribuat posterior. quamuis enim simpliciter æquale tribuant, ac retribuant, faciunt id tamen haud eodem tempore, vel loco, sed alius vbi maior, alius vbi minor indigentia est. quo tempore autem, ac loco maior alicuius rei est indigentia, is qui tribuit, censetur aliquid tribuere maius, quàm quo tempore, ac loco tribuit, vbi eiusdem rei minor est indigentia. Igitur eadem res, & pluris & minoris valet, si æstimanda ex indigentia sit, fietque sæpius, vt qui retribuit. & si rem eandem æqualemve retribuat, censeatur tamen plus retribuere, quia retribuit, cum recipienti maior est indigentia: interdum vero retribuat minus, quia retribuit, cum is, qui recipit, in minori versatur indigentia. Atque in hanc sententiam locutus est videtur Aristoteles, cum dixit, esse in compensationibus retribuendum, non solum æquale, sed aliquid etiam maius: quod & præstantius est, & querimonias omnes ex amicitia prorsus exterminat. Neque enim vllus esse potest amplius expostulationi locus, vbi qui beneficium dedit, plus aliquid, quàm dederat recipit. Cum autem recipit solum æquale, videtur eo nomine queri posse, quod amicus, qui retribuit, nullum sane beneficium det, nihilque donet, cum id solum reddat, quod accepit. oportet autem inter amicos esse donationes veras, & quidem crebras, cum amicitiæ propria sit bonorum communicatio mutua. Quod si dicas onerari plus nimio qui beneficium accipit, si reddere plus debeat, responderi primum potest, opportunitatem temporis plerumque facere vt quod redditur, quamquam per se, vel æquale, vel minus est, sit tamen maius ob indigentiam eius, cui redditur, adeoque eum qui reddit, haud plus oneris habere, quam si redderet minus, aut æquale. Responderi deinde potest, id quod in retribuendo plus dicitur esse, quam acceptum sit, contineri sæpe verbis, & gratiarum actione quæ sermone fit, & ab homine quantumuis inope potest existere. Nullus enim est, qui non possit gratias verbis agere, aut aliam eiusmodi grati animi significationem ostendere.

Hæc prima Positio explicata videtur satis, nec aliud præterea postulare, quam earum confutationem argumentationum, quæ oppositæ contra sunt ad demonstrandum, in compensationibus haud esse reddendum plus, minusue, quam sit acceptum. Prima igitur quæ petita est ab Aristotelis authoritate, docentis, in compensationibus oportere adæquari omnia, confutatur ex eo quòd Aristoteles ibi disserat de commutationibus quæ fieri solent in rebus venalibus, in quibus nec plus esse nec minus oportet, sed id, quod communi mensuræ respondeat, hoc est nummo, qui venalia metitur omnia, & reddit æqualia. De his, inquam, commutationibus loquitur; de amicitia verò, deque compensationibus, quas ipsa postulat, æqualibus aut inæqualibus, illo quidem loco ne verbum quidem facit Aristoteles. Secunda verò ratio nihil vincit aliud quam in amicitiis eorum, qui sunt inæquales, compensationem esse maiorem, quàm acceptum donum aut beneficium sit, eo pacto quo paulo ante rem explicauimus, quod quidem eiusmodi est, vt ab analoga æqualitate non abhorreat: analoga enim æqualitas postulat, vt plus reddatur quam arithmetica velit; cum si redderetur id quod arithmetice est æquale, is qui redderet nullum omnino beneficium aut donum daret. id enim quod æquat acceptam gratiam, non est donum, sed id quod supra gratiam redditur. in quo sane cernitur nihilominus æqualitas analoga, quia non solum compensatur æqua mensura beneficium, sed

ſupra beneficium ipſum datur aliquid amplius, veluti donum, vt eo modo tanquam ex æquo beneficentiæ reſpondeat amici, à quo prius ipſe dono ac beneficio affectus eſt. Tertia quoque ratio recte quidem oſtendit, amicitiam eſſe iuſtitiæ ſimilem, & æquale. ſicut iuſtitiam, reddere ſed amicitia tamen habet illud amplius veluti ſuum, ac proprium, quod non ſolum vult reddere, ſed etiam dare, non daret autem, ac donaret de ſuo, ſi tantummodo redderet æquale. Quarta ratio conficeret quidem aliquid, ſi pauper ornatus dono ac beneficio reddere deberet plus aliquid, aut maius ex eodem ipſo bono quod accepit, veluti ex pecunia, vel ex aliis rebus quarum penuria laborat. ſed nihil omnino vincit, quia plus eum oportet reddere ex aliis bonis, quæ illi non deſunt, ſed abunde ſuppetunt. Accepit enim fortaſſe panem, aut veſtem; reddit obſequium, ac laborem, ac propterea poteſt plus reddere, quàm acceperit, nec iniquius oneratur. Quinta verò captioſa videtur eſſe; cum nulla ſit inter dantem, accipientemque beneficium retribuendi pactio. quam omnino inter eos eſſe oporteret, ſi vere beneficium fœnori daretur. Sexta denique calumniam infert, ſic enim pugnat, ac ſi vellemus, ea fieri, quæ fieri vlla ratione non poſſunt. cuiuſmodi eſſet, ſi Deo ac parentibus plus reddi vellemus, quam ab ipſis accepimus. Sed cũ dicimus, oportere plus reddi, tunc id faciendum dicimus, cum fieri poteſt. Cum enim non poteſt fieri, ſatis eſt ſuperque facere quod fieri poteſt. Quod vero nominatim ad doctores attinet, ſi docuerint ex amicitia, ſatis eis retribuitur gratiæ, cum honor ac reuerentia redditur. reſpondent enim hæc animi bonis, quæ ab ipſis accepimus. Sin autem lucri, mercediſque ſtudio doctrinam nobis impartiuerint, quoniam doctrina, rerumque ſcientia pretio æſtimari non poteſt, mercedem ipſi, niſi pro ſuſcepto labore, incommodoque repetere non poſſunt pretium autem hoc iuſtitia potius exæquat, quàm amicitia. quod ſi accedere quoque ipſa velit amicitia, nec laborem ſolum, verum etiam amorem remunerare, implet omnino partes ſuas, cum præter mercedem ac pretium, honorem, reuerentiam, amoremque retribuit.

Secunda Poſitio. Dubium quidem eſt, vndenam metienda ſit beneficii, donive magnitudo; ex vtilitate ne recipientis, an ex dantis impendio, an ex neutro, ſed potius ex electione, affectuque eiuſdem donatoris. Dubium, inquam, hoc eſt, ſed explicari non poteſt, niſi per triplicem amicitiæ, amicorumque partitionem, inter quos eſſe donum, ac beneficium poteſt. Igitur in amicitia virtutia, vt hinc ordiamur, doni ac beneficii magnitudo iudicibus Ariſtotele ac Seneca, cæteriſque morum Philoſophis ſpectari præcipuè debet ex affectu, & electione donantis potius, quàm ex pretio externi beneficii, vel doni, niſi fortaſſe propter ſignificationem, & indicium affectus, ipſum quoque pretium attenderetur; quod eſſet metiri donum ex pretio, ſolum, vt quidam loquuntur, ſignificatiuè. Quo namque maius eſt pretium, hoc maior eſſe videtur affectus, & liberalior electio donatoris. Ariſtoteles, inquam, & Seneca ſic decernunt; ille quidem in hoc octauo, vt ſupra vidimus, vbi dixit, in amicitiis, quæ ſecundum virtutem ſunt, id quod cenſeri primum, ac præcipuum debet, amici diligentis ac benefacientis electionem eſſe: hic autem in primo de beneficiis, vbi docet, in beneficentia, ſiue in beneficiis, ac donis impertiendis, non quod donetur, eſſe ſpectandum, ſed qua mente an move donetur. In amicitia vero quæ dicitur vtilitatis, beneficii, donique magnitudo metienda non eſt ex electione, atque amore donantis, quia propter vtilitatem eſt, nec vllo mouetur affectu, qui ad vtilitatem fructumque non referatur. Neque enim daret, niſi fructuoſum, & vtile ſibi cenſeret alteri dare. Quippe id animaduertendum hoc loco eſt, in amicitia, quæ tantum, ac ſolitariè vnam ſpectat vtilitatem, dationes, ac remunerationes modicè parumque diſtingui à venditionibus & emptionibus rerum. Primum enim ſimiles ſunt, quia tam in his, quàm in illis oportet vnum pro altero dare, ſiue dare quid pro quo vt quidam vulgo loquuntur. Deinde; quia in vtriſque lucrum eſſe mutuum debet, ex opinione ſaltem eorum, qui vel vendunt, & emunt, vel donant, ac retribuunt. Nam qui ſuum permutat equum, vtiliorem ſibi pecuniam, quàm equum putat, alter vero, qui pecuniam dat, maiorem in equo, quam in pecunia ponit vtilitatem, ac propterea credit vterque, in emptione ac venditione ſe quæſtum facere, dicunturque ambo, ſi minus vere, certe ex opinione lucrari aliquid & augere rem ſuam. Idem prorſus in vtilitatis amicitia fit: quæ non contraheretur, nec retineretur, niſi amicorum, vterque ſibi induceret in animum, eam ſibi quæſtuoſam & frugiferam eſſe. Is enim huius amicitiæ finis, hoc propoſitum eſt, vtilitatem, ac fructum ex amicitia capere. Sed diſſimilitudo tamen in hac ipſa ſimilitudine haud mediocris eſt. Quia in venditionibus intercedit conſenſio communis, & pactio, qua contrahentium vterque profitetur accipere ſe rem certam, certæque quantitatis pro re certa certæque quantitatis, & quidem ſtatim. In amicitia verò datur interdum aliquid certum abſque pactione recipiendi quod certum, certæve ſit quantitatis, immo etiam cum pactione non recipiendi. Quod enim datur, dono, ac muneri datur, idque à donatore verbis exprimitur, & ſi conſilium eius, ac propoſitum animi longe aliud ſit, donique compenſationem quam in ſpeciem reſpuit, exoptet verius, quàm negligat.

Cum ergo tanta ſit inter emptiones, venditioneſque rerum, quę diſtrahuntur, ac donationes, retributioneſque amicorum ſimilitudo, videndum eſt quid ſit id, quo iuſtè venalis rei pretium metiamur. Ex hoc enim intelligemus etiam id, quo metiri debeamus ea, quæ inter amicos, aut dono dantur, aut compenſatione retribuuntur. Ponendum igitur hîc eſt quod Ariſtoteles habet in quinto, menſuram venalis rei, communem hominum indigentiam eſſe: cauſa enim, cur aliquo tempore frumenti ſemodius pluris valeat, quàm alio modius, ea eſt, quod nunc minor, nunc maior frumenti communis indigentia ſit. Cæterum ad commu-

nem hanc aliæ quoque commutantium indigentiæ peculiares accedentes augēt æstimationem, aut imminuunt de pretio plurimum. Qui enim frumento affluit, non tantum pro frumento dabit pecuniæ quantum facile dabit qui eodem frumento indiget, & abundat pecunia. Itaque res eadem, eodemque tempore apud eum, qui abundat, minoris est pretii, maioris apud aliū, qui eiusdem indiget rei. Dicendum adeo primum similiter est, beneficii pretium in vtilitatis amicitia esse metiendum ex indigentia communi, quæ inter homines est eo loco, ac tempore, quo beneficium datur. Dicendum tamen etiam deinde est, ad hanc ipsam mensuram accessionem fieri ob indigentiam accipientis. Quo enim magis beneficio indiget, ac dono, hoc pluris acceptum donum, ac beneficium æstimabit. Erit igitur in hac vtilitatis amicitia videndum accuratius, vt beneficia dentur, conferanturque dona eiusmodi, & eo tempore, quo qui ea recipit ipsis indigeat. Tertio dicendum quoque videtur esse, ad eam mensuram ita incrementum accedere posse, si qui donum aut beneficium dat, ea re quam dat, ipse non admodum abundet. Nam si donator ex eo, quod dedit, incommodum, ac rei suæ detrimentum est passus, donum sane maioris pretii putabitur esse, quàm si donasset id, cuius ei facultas ingens esset & copia: contraque, si is, qui dedit abundat plurimum, ac non admodum indiget is, qui recepit, beneficii, donique pretium necesse est minui. Est igitur, vt hoc in summa dicamus, accepti beneficii, reddendæque compensationis æqua mensura in indigentia posita, tum omnium communi, tum peculiari eorum, qui beneficium, donumve dant, aut recipiunt. Est, inquam, hoc apertum, ac planum, sed dubium tamen est adhuc, ad quem pertineat eam adhibere mensuram, & æstimare quanta demum ea sit indigentia; quod disputationis huius initio quæsitum est. Erit igitur hæc

Positio tertia. Deprehendere proportionem compensationis, qua cum accepto comparari queat & exæquari, ad eum maximè pertinet, qui compensat, & retribuit, vt diserte docuit Aristot. Idque rationibus adfirmari sic potest. Mensura compensationis, vt diximus, est indigentia: adeoque talis esse, ac tanta debet, quanta fuit eius indigentia, qui eam accepto beneficio ex liberalitate donatoris expleuit. Nemo vero qualis, quantave fuerit indigentia per beneficium, ac donum expleta nouit melius, quàm qui donum ipsum, ac beneficium accepit. Is igitur etiam æstimabit melius, decernetq; quantam esse remunerationem oporteat, quave proportione compensatio debeat dono ac beneficio respondere. Deinde: is, qui donum ac beneficium dedit, potestatem quoque permisisse videtur eidem, cui dedit decernendi de compensatione, iudicandique pro arbitratu, cum ex pacto conuentoque nihil dederit, ac de retribuendo, compensandoque, nec scripto, nec verbo aliquid cautum voluerit, tametsi fortassis ipsam animo remunerationem cupierit, vt ratiocinatur Aristoteles. Ad eum ergo pertinet eiusmodi iudicium, hoc est, deprehendere, & constituere compensationis proportionem, æqualitatemque cum dono. Verumtamen id non sic pro voluntate facere sibi fas esse putauerit, vt si aliqua via scire queat ipsius æstimationem donatoris, eam sibi sequendam esse non existimet. Idque sibi voluisse videtur Aristoteles, cum dixit, compensationem ab vtroque, hoc est ab eo, qui donum recepit, & ab eo qui dedit, esse statuendam pro merito, ac dignitate. Voluisse, inquam, videtur Aristoteles, vt quamquam æqualitatem illam, proportionemque decernere retribuentis est, communicetur tamen ea prouincia cum ipso donatore. Communicabitur autem, si eius æstimatione penitus explorata, sic ponatur æqualitas, quemadmodum ipse ponendam recto iudicio arbitrabitur. Ipse quoque donator omnium optimè pretium nouit eius rei, quam dono dedit, sensitque quanto cum incommodo dederit. Quod si eius æstimatio vlla via cognosci non poterit, totum sane iudicium retribuentis erit, eiusque prudentiæ omnis inter compensationem, ac donum constituenda permittetur æqualitas.

Ac disputationi modus hîc imponendus esset & finis, nisi quædam quæ obiici contra possunt, prius amolienda viderentur. Quorum primum huiusmodi est. Is æstimare compensationem debet, cuius causa compensatio redditur. Finis enim rerum agendarum definit præscribitque iudicia, vt traditur in lib. 6. sed compensatio remuneratioque fit, ac redditur gratia donatoris, qui eam præstolatur, & expetit. Igitur is, qui beneficium, ac donum dedit, non qui retribuit, æstimare compensationem ac remunerationem debet.

Sed iam diximus qua ratione pertinere quoque ad donatorem compensationis æstimatio queat, hoc est ita, si aliqua via constaret reddenti, quodnam eius de re tradita, donoque data iudicium, & æstimatio sit, modo eiusmodi iudicium, & æstimatio cum æquitate consentiat. Tunc enim is, qui retribuit, discedere quidem à donatoris æstimatione non debet, sed tamen ipse potius, qui retribuit, dicendus æstimator est propriè; quia non æstimat solum, sicut donator, id quod in compensatione reddendum est, sed statuit etiam, quo modo, quo tempore, locoque reddendum sit. Ad hæc: sæpius ac plerumque fit, vt ei, qui retribuit, obscura sit, ac prorsus incognita donatoris æstimatio. Id vero cum fit, totum de compensationis æqualitate iudicium ipsi reddenti permittitur.

Secundum. Compensatio, & remuneratio, quæ in vtilitatis amicitia est, commutantem iustitiam imitatur, quæ in venditionibus, & emptionibus potissimum cernitur. Sed rem venalem æstimare vendentis est, non ementis. Igitur æstimare compensationem est eius, qui beneficium, ac donum dedit, non eius, qui accepit, & retribuit. Hic enim emptori similis est, ille venditori; cum in vtilitatis amicitia qui dat, haud minus futuram compensationem intueatur, quam præsentem pecuniam venditor.

Sed nos id etiam supra posuimus, inter emptiones, venditionesque, & donationes, remune-

rationesque, seu compensationes, quæ in vtilitatis amicitia sunt, haud multum esse discriminis; paruumque donationem & compensationem ab emptione ac venditione distare. est enim eiusmodi amicitia minus perfecta. Itaque dari facile potest donatorem amicum in ea esse veluti venditorem, qui donum pro pretio tradat, eum, qui compensationem dono retribuit, esse velut emptorem, qui pretium pro re tradita reddat. sed tamen omnino debet æstimatio rei, quæ traditur, & redditur, tota esse venditoris; est enim vtriusque commune iudicium; & ipse potius emptor ad extremum definite videtur, ac statuere pretium.

Tertium. In beneficiis secundum amicitiam compensandis spectari potissimum, ac præcipuè debet amor, affectusue, siue voluntas, electioque donantis, quia vt loquitur Aristoteles in cap. de liberalitate lib. 4. non in magnitudine doni posita liberalitas est, sed in habitu animi liberali. Hæc autem omnino latent. Non enim amor, affectusque, vel consilium, & electio donatoris ab eo, qui donum compensaturus est, cernitur, sed ab eo solum hæc intelliguntur in cuius animo sunt. Is autem est qui donat, non qui retribuit. Ad eum ergo pertinet, non adhunc ipsam doni magnitudinem, ac pretium æstimare.

Hunc quoque nodum in prima Positione iam soluimus. Diximus enim in amicitia virtutis, quæ solum intuetur honestum, compensationis, remunerationisque mensuram ab amore affectuque, & electione donantis esse petendam, cum ille nihil reposcat, nec sibi quidquam retribui velit, prẹter amorem, & parem electionem. Itaque nihil argumentatio conficit aliud, quam in honestatis ac virtutis amicitia metiendam esse retributionem ex electione affectuque donatoris, quod negari non debet. In cæteris autem amicitiis imperfectioribus, in quibus spectatur vtilitas, aliud iudicium, & æstimatio est.

CAPVT II. LIB. IX.

DE COMPENSATIONIS VARIA MVLtiplicique ratione.

SVMMA.

Beneficia retribuenda quidem esse, sed non omnibus omnia.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Vtrum patri sit obtemperandum in omnibus.*
2. *Plerumque debet quisque retribuere potius beneficium illi, à quo beneficio est affectus, quàm amico beneficium dare.*
3. *Non omnia patri exhiberi possunt.*
4. *Quæ, & quibus exhiberi queant, & debeant.*

PRIMA PARS CAP. II. LIB. IX.

ἈΠορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ τοιάδε. οἷον πότερα δεῖ πάντα τῷ πατρὶ ἀπονέμειν, καὶ πείθεσθαι, ἢ κάμνοντα μὲν, ἰατρῷ πειστέον. στρατηγὸν δὲ χειροτονητέον τὸν πολεμικόν. ὁμοίως δὲ φίλῳ μᾶλλον ἢ σπουδαίῳ, ὑπηρετέον, καὶ εὐεργέτῃ ἀνταποδοτέον χάριν μᾶλλον, ἢ ἑταίρῳ δοτέον, ἐὰν ἀμφοῖν μὴ ἐνδέχηται. ἆρ' οὖν πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκριβῶς μὲν διορίσαι οὐ ῥᾴ-

DVbitationem autem habent etiam hæc: Vt; num oporteat omnia patri tribuere, atque obtemperare: an ægrotantem quidem medico parere: imperatorem verò creare bellicosum virum. Similiterque amico ne magis, an probo viro inseruiendum, & beneficio reddenda gratia magis sit, quam socio donandum, si ambobus non liceat. Num igitur omnia hæc subtiliter quidem definire non est

ἀξιον; πολλὰς γὰρ καὶ παντοίας ἔχει διαφορὰς, καὶ μεγέθει, καὶ μικρότητι, καὶ τῷ καλῷ, καὶ ἀναγκαίῳ. ὅτι δὲ οὐ πάντα τῷ αὐτῷ ἀποδοτέον, οὐκ ἄδηλον.

facile? multas enim, omnisque generis habent differentias, & magnitudine, & paruitate & honestate, & necessitate. non autem omnia eidem esse reddenda non est obscurum.

EXPLANATIO.



D extirpandas querelarum omnium fibras, à quibus amicitiæ potissimum est metuendus interitus, idem hoc capite persequitur de reddedis dandisque beneficiis argumentum. Ex eo quippe querelæ nascuntur inter amicos, coniunctosque necessitudine, vel propinquitate, quod beneficia vel non dentur, vel non referantur iis, quibus dari, vel referri oporteret. Quatuor ergo sunt, quæ hic disputatione tractāda proponit. Num patri sint omnia tribuenda præ cæteris, & in omnibus obtemperandum. Amicone potius, an viro virtute prædito inseruiendum, & opitulandum sit? Benemeritène de nobis homini, an amico potius sit tribuendum. Quibus accedit vniuersi generis huiusmodi quæstio: quænam officia, quibus, quanta, & quatenus tribuenda sint. Alia enim Magistratibus, & Principibus, alia patriæ, alia parentibus, coniugi, fratribus, propinquis, cæterisque debentur propriè, quæ vnicuique eorum reddere nos non iustitia solum, sed amicitia etiam imperat. Primum igitur id esse dubitabile putat; an oporteat filium absque vllo discrimine cuncta patri tribuere, eidemque in omnibus omnino rebus morem gerere. Nam si filius, exempli gratia, amplissimum suffragii ius haberet, potestatemque omnes honorum ordines in republica conferendi, dubitauerit forsan aliquis, an patri deberet filius omnes illos honoris gradus ac species impartiri. Itemque, si filius ex morbo decumberet, eique vnum quidem præscriberet medicus, alterum verò pater; vt si medicus calidum, pater verò frigidum sumi medicamentum iuberet; quæri fortasse poterit, medicone, an patri potius illi esset obtemperandum. Præterea potest fieri, vt penes filium sit facultas eligendi ducem exercitus, cui summa reipublicæ committatur. Id verò si accidat, dubium etiam alicui fit, deligendus ne fitis, quem pater deligendum proponit, an extraneus aliquis, bellicosissimus omnium, & rei militaris peritissimus. Si enim in omnibus obediendum est patri, filius ægrotus patri, non medico parebit, & delectutus imperatorem exercitus, eum deliget, quem iubet pater, non quem ipse optimum, & belli scientissimum existimabit. In hoc namque eligendo bellica scientia spectatur magis, quam aut coniunctio sanguinis, aut alia ciuilis, naturalisve debitio, aut ipsa quoque moralis virtus. Laudatur adeo C. Fabritius, quòd bello periculoso P. Cornelium sibi inimicissimum, & auarum, sed egregiè fortem consulem fecit, affirmans, malle se compilari, quàm venire. Eodem quoque pacto altera potest existere quæstio, inquit, amicone potius, quàm homini probo, ac virtute prædito pecunia succurrendum sit, eiusque conditioni ærumnosæ, ac refertæ calamitatibus inseruiendum, vbi facultas non est opem vtrique ferendi, & vno eodemque tempore ambobus opitulandi. Denique venire in deliberationem potest, homini ne benefico, ac de nobis optime merito retribuenda potius gratia sit, an amico beneficium dandum. Quæ genera quæstionum in hac prima capitis parte solum proponit, infra diligenter explicaturus. Itaq; satis habet admonere nos de suscepti difficultate operis, ob inconstantiam varietatemq; rerum, & actionum humanarū. Ait ergo, non esse facile de his decernere, quę proposita sunt; cum haud mediocris cernatur in ipsis differentia magnitudinis, & paruitatis. Potest enim aliquis esse amicus, idemque de nobis optime meritus idemque vir bonus & virtute præditus: & interdum est inter bonum, ac necessarium ea differentia, quæ faciat, vt inter se pugnare quodammodo videantur. Nam amico, vel viro probo succurrere magis interdum fortasse videtur bonum sed benemerito subuenire atque adesse, magis necessarium, quia magis debetur. Illud igitur ad extremum in huiusce modi rebus ait solum esse certum, omnia omnibus tribuenda non esse, sed aliis alia hoc est congruentia singulis: Itaque videtur in summa seipsum excusare, quòd propositæ quæstiones solui perfectè non possint propter varietatem, quæ in humanis officiis accidit. Aliquid enim interdum potius, quàm aliud

præstandum est, quia maius; interdum, quia honestius, interdum denique quia magis necessarium est. quod etiam in libris de officiis sæpe Cicero. tradit.

PARS II. CAP. II. LIBRI NONI.

Καὶ τὰς μὲν εὐεργεσίας, ἀνταποδοτέον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μᾶλλον, ἢ χαριστέον ἑταίροις, καὶ ὥσπερ δάνειον ᾧ ὀφείλει ἀποδοτέον μᾶλλον, ἢ ἑταίρῳ δοτέον. ἴσως δ' οὐ τοῦτο ἀεί. οἷον τῷ λυτρωθέντι παρὰ λῃστῶν, πότερον τὸν λυσάμενον ἀντιλυτρωτέον, κἂν ὁστισοῦν ᾖ, ἢ καὶ μὴ ἑαλωκότι, ἀπαιτοῦντι δὲ ἀποδοτέον, ἢ τὸν πατέρα λυτρωτέον, δόξειε γὰρ ἂν καὶ ἑαυτοῦ μᾶλλον τὸν πατέρα. ὅπερ οὖν εἴρηται, καθόλου μὲν τὸ ὀφείλημα ἀποδοτέον· ἐὰν δ' ὑπερτείνῃ ἡ δόσις τῷ καλῷ, ἢ τῷ ἀναγκαίῳ, πρὸς ταῦτ' ἀποκλιτέον· ἐνίοτε γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἴσον τὸ τὴν προϋπαρχὴν ἀμείψασθαι. ἐπειδὰν ὁ μὲν σπουδαῖον εἰδὼς εὖ ποιήσῃ· τῷ δὲ, ἡ ἀνταπόδοσις γίγνηται, ὃν οἴεται μοχθηρὸν εἶναι, οὐδὲ γὰρ τῷ δανείσαντι ἐνίοτε ἀντιδανειστέον· ὁ μὲν γὰρ, οἰόμενος κομιεῖσθαι, ἐδάνεισεν ἐπιεικεῖ ὄντι· ὁ δ', οὐκ ἐλπίζει κομιεῖσθαι παρὰ πονηροῦ. εἴτε τοίνυν τῇ ἀληθείᾳ οὕτως ἔχει, οὐκ ἴσον τὸ ἀξίωμα. εἴτ' ἔχει μὲν μὴ οὕτως, οἴονται δὲ, οὐκ ἂν δόξειεν ἄτοπα ποιεῖν. ὅπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, οἱ περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς πράξεις λόγοι, ὁμοίως ἔχουσι τὸ ὡρισμένον, τοῖς περὶ ἃ εἰσι.

Ac sane beneficia reddenda plerumque sunt magis, quam gratificandum sodalibus: sicut & mutuum cui debetur reddendum potius, quàm socio largiendum: fortasse verò non hoc semper. velut ei, qui redemptus à latronibus sit, vtrum sit is, qui ipsum liberarit vicissim redimendus, quicumque ille sit: an non capto quidem sed repetenti reddendum, an pater redimendus. Videri namque potest, ei etiam præ se ipso pater redimendus. Quod igitur est dictum, vniuersè quidem debitum est reddendum; si autem excedat donatio honestate, vel necessitate, ad hæc declinandum est. Interdum enim neque est par collatum prius beneficium rependere. quandoquidem ille, probum esse sciens benefecit; ab hoc autem remuneratio fit ei, quem existimat improbum esse. Nam nec ei, qui mutuò dedit interdum vicissim mutuo dandum est. Ille enim putans, se recepturum mutuò dedit ei, qui probus est: hic verò non sperat, se recepturum ab improbo. Siue igitur id reuera ita se habet, non æqualis est dignitas, siue non ita se quidem habet, sed opinantur, videbuntur non absurda facere. Quod igitur sæpe dictum est, qui de affectibus sermones fiunt, similiter habent definitionem vt ea, circa quæ sunt.

EXPLANATIO.

QVÆSTIONES ante propositas aggreditur hîc soluere: ac primo quidem secundam. Quæ fuit huiusmodi. Vtrum magis oporteat viro bene merito, quique nobis beneficium prius dedit, patem referre gratiam, ac retribuere, an amico à quo beneficium adhuc non acceperis, vltro benefacere, si fieri vtrumque non possit. Neque enim dubitandum est, quin vtrique præstari vtrumque debeat officium, si præstandi facultas adsit. Igitur huic quæstioni primum ita responder: plerumque quidem, ac fermè semper, homini, à quo beneficium acceperis, esse magis retribuendam gratiam, quàm vltro beneficium amico impertiendum vbi fieri vtrumque non possit. Rationemque repetit à similitudine, quam obtinet amicitia cum iustitia, quæ legibus, & iure præscribitur. Hæc enim iubet hominem potius reddere mutuum, quod acceperit, quàm vltro, nec prius accepta gratia,

amico beneficium impendere. Sicut igitur id iustitia præcipit, ita moralis honestas amicitiæ postulat, vt qui beneficio fuerit affectus, beneficium potius, gratiamque retribuat illi qui prius dederit, quàm det ei, à quo beneficium ipse non ante perceperit. Sed veluti moderationem, & correctionem dictis adlubens adiungit, semper id fortasse faciendum non esse, sed solum, vt supra dixerat, sæpius, ac plerumque: cum interdum fieri queat, vt honestate vel necessitate sic iubente, vltro largiendum potius amico, vel homini probo sit, quàm bene merito gratia compensanda. Si enim incidant ea tempora, quibus temporibus amico vel homini virtute prædito beneficium tribuere, maioris, excellentiorisque virtutis sit quam benemerito retribuere gratiam, illud potius, quàm hoc agendum erit. Semper quippe optandum id ac deligendum est, quod melius videtur, atque præstantius. Itaque si amicus, aut sodalis, aut pater à latronibus captus sit, atque in vinculis habeatur, largiendum ei potius est ad libertatem recuperandam, quàm beneficium benemerito retribuendum, qui non sit in vinculis, sed aliquid à nobis exposcat. Eripere namque amicum, aut patrem à vinculis magis, inquit, est necessarium, quàm benemerito beneficium reddere. Quin id etiam interdum accidit; vt vir bene de nobis meritus prauus iam improbusque sit factus, paratusque videatur ad conuertendum id quod retribuas in voluptates suas, aut in perniciem aliorum. Id verò cum euenit, amico potius bono, & homini virtute prædito largiendum est, quàm benemerito beneficium retribuendum. Idemq; prorsus esse iudicium debet, vbi aliquid aut depositum, aut commodatum accepimus. Neque enim furioso reddendus est gladius, vt Cicero loquitur: & si vir improbus homini bono commodet aliquid, sperans inde se lucri plurimum percepturum, non idcirco bonum virum ei quæstum præstare oportet, ac reddere quasi debitum. Claudit hanc partem excusatione illa superiori repetenda, quòd hæ quæstiones explicatu difficiles sint propter actionum humanarum, affectuumque varietatem. Omnis enim hisce de rebus instituta disputatio, quia temporibus ac personis mirè distinguitur, officiorumque, ac beneficiorum pro ipsorum magnitudine ac paruitate, ac pro eorumdem honestate ac necessitate, infinita quædam varietas est, vix potest certis, præceptionibus quasi limitibus definiri. Qualis namque materia est, talem quoque oportet esse præceptionem, adeoque si materia varia sit, & multiplex, varia quoque, ac multiplex præceptio est. Itaque cum & alia omnis rerum moralium ac politicarũ, & hæc nominatim de amicitia multiplex, & varia materia sit, mirum esse non debet, quod certa, & perpetua eademque semper ac stabilia præcepta de illa tradi non possint. Theophrastus etiam hac de re queritur apud Gell. libr. primo cap. 3 his verbis Has tamen paruitates rerum, ac magnitudines, atque has omnes officiorum æstimationes alia nonnumquam momenta extrinsecus, atque aliæ quasi appendices personarum, & caussarum ac temporum, & circumstantiæ ipsius necessitates, quas includere in præcepta difficile est, moderantur & regunt, & quasi gubernant, & nunc ratas efficiunt, nunc irritas. Quibus ex Theophrasto sic expositis, hæc addit Gellius de suo. Hæc, inquit, & talia Theophrastus satis cautè & sollicitè, & religiosè, caussa discernendi magis, disputandique diligentia, quàm cum decernendi sententia, fiduciaque disseruit: quoniam profectò caussas scientiæ corporum varietates dissertationumque, & differentiarum ignorantes directum, atque perpetuum, distinctumque in rebus singulis præceptum, quod ego, nos in prima tractatus huius parte desiderare dixeram, non capiunt.

PARS III. CAP. II. LIB. IX.

ΟΤΙ μὲν οὖν οὐ ταὐτὰ πᾶσιν ἀποδοτέον· οὐδὲ τῷ πατρὶ πάντα, καθάπερ οὐδὲ τῷ Διὶ θύεται, οὐκ ἄδηλον. ἐπεὶ δ' ἕτερα γονεῦσι, καὶ ἀδελφοῖς, καὶ ἑταίροις, καὶ εὐεργέταις, ἑκάστοις τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἁρμόττοντα ἀπονεμητέον. οὕτω δὲ καὶ ποιεῖν φαί-

Non igitur omnibus eadem esse retribuenda, neque patri omnia, sicut neque Ioui sacrificatur, haud obscurum est. Quia vero alia parentibus, & fratribus, & sociis, & benemeritis debentur, singulis propria, & accommodata attribuenda sunt. Sic autem & facere viden-

ζονται· εἰς γάμους μὲν γὰρ καλοῦσι τοὺς συγγενεῖς· τούτοις γὰρ κοινὸν τὸ γένος καὶ αἱ περὶ τοῦτο δὴ πράξεις. καὶ εἰς τὰ κήδη δὲ μάλιστ' οἴονται δεῖν τοὺς συγγενεῖς ἀπαντᾶν διὰ ταὐτό.

tur. Ad nuptias enim inuitant cognatos. his quippe commune est genus, & quæ in eo sunt actiones: & ad exequias maxime putant oportere cognatos conuenire propter idem.

EXPLANATIO.



QVæSTIONEM, quam primo loco proposuit, explicat, & profligat hac tertia parte. Quæstio autem est: an patri debeantur omnia, vel dari, retribuique debeant omnia, eidemque parendum in omnibus sit. Statuit igitur hic, patri non esse tribuenda omnia; idque dupliciter ostendit. ac primo quidem exemplo Iouis; cui tametsi debere se prorsus omnia putauit antiquitas, non ei tamen omnes hostias, & cuncta genera victimarum immolabat, sed propria. Propria verò Ioui victima multiplex sane fuit, & varia pro varietate cognominum. Aliter enim elicio Ioui, aliter fulminatori, vel tonanti, aliter ttodigiali sacrificabatur: Sed tamen eidem Ioui, vt ait Asteius Capito apud Macrobium, tauro, verre, ariete non licebat immolari, quæ victimæ aliorum propriæ Deorum erant. Sicut ergo Ioui, cuius esse censebantur omnia, & cui se omnia debere homines arbitrabantur, non omnes offerebantur victimæ, sed certæ quædam, ac propriæ, sic patri, quamuis omnia debeamus, quia debemus vitam, non tamen retribuenda sunt omnia, sed ea solum, quæ illi propria sunt, reliqua parentibus, amicis, sodalibus, propinquis, patriæ reseruanda, sicut cæteris Dijs cæteræ, quæ non immolabantur Ioui, victimæ reseruabantur. Contendit in summa, non omnia reddenda omnibus esse, sed longe alia aliis, & dissimilibus dissimilia. Quod si quæras, cuius demum sint geoeris ea, quæ tribuenda dispa ibus sunt, exemplum iterum proponit, ductum ex nuptiis, & ex funeribus, aut exeq..i.s Hæ quippe duæ celebritates mortalium sunt, ad quas honoris gratia non inuitantur quilibet, aut omnes, sed certi quidam homines, veluti cognati, ac propinqui genere. Exequias autem inferias hoc loco dixi quæ apud Aristotelem τὰ κήδη sunt. Non enim probandi sunt Adrianus Turnebus, & Argyropilus qui τὰ κήδη verterunt sponsalia, cum paulo ante iam nominatæ sint nuptiæ, & τὸ κῆδος bustum aut obitus fit, à quo ἐπικήδειος θρῆνος dicitur luctus ac fletus, siue lamentatio in funere, vel prope bustum. Atque hinc à Statio nomen illud impositum est funebri carmine quod Epicedium appellauit. dicere quippe latine velint quod ἐπικήδειον Græcè dicendum fuisset. sed nimirum docti alioqui homines Turnebus, & Argyropilus sequuti non bonum ducem Eustratium sunt; quem sibi sequendum non putarunt Victorius, Lambinus, Aretinus & alij, qui τὰ κήδη vel inferias vel exequias, vel parentalia latine dixerunt. Quæ profecto quanto cum ambitu, ac sumptu, quantaque cum frequentia fierent à propinquis, hoc loco referre pluribus haud oportet, cum hæc in antiquorum monumentis obuia sint, satis igitur erit id solum hîc nosse, Aristotelem hoc exemplo duplici declarare voluisse, non omnia reddi, vel tribui omnibus sed congruentia singulis, & sua. Inuitatio enim ad nuptias, aut ad parentalia, honorifica iis videtur esse, qui sic inuitantur. Hîc autem honor non exhibetur omnibus, sed cognatis, ex quo illud demum intelligi vult, patri quidem reddenda esse, ac tribuenda plurima, cum ei plurimum debeamus, sed non esse tamen omnia tribuenda.

PARS IV. CAP. II. LIB. IX.

Δόξειε δ' ἂν τροφῆς μὲν γονεῦσι δεῖν μάλιστ' ἐπαρκεῖν, ὡς ὀφείλοντας, καὶ τοῖς αἰτίοις τοῦ εἶναι, κάλλιον ὂν ἑαυτοῖς εἰς ταῦτ' ἐπαρκεῖν· καὶ τιμὴν δὲ καθάπερ θεοῖς, οὐ πᾶ-

Videbitur autem alimentum genitoribus oportere maximè præbere, cum debeamus: & cum causa fuerint, quod simus, honestius est iis, quam nobismetipsis in eiuscemodi rebus opitulari: & honorem

σαν δὲ, γονεῦσιν· οὐδὲ γὰρ τὴν αὐτὴν πατρὶ, καὶ μητρὶ, οὐδ' αὖ τὴν τοῦ σοφοῦ ἢ τοῦ στρατηγοῦ, ἀλλὰ τὴν πατρικὴν, καὶ παντὶ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τιμὴν τὴν καθ' ἡλικίαν, ὑπαναστάσει καὶ κατακλίσει καὶ τοῖς τοιούτοις. πρὸς ἑταίρους δ' αὖ, καὶ ἀδελφοὺς, παῤῥησίαν καὶ ἁπάντων κοινότητα. καὶ συγγενέσι δὲ, καὶ φυλέταις καὶ πολίταις, καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν, ἀεὶ πειρατέον τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν, καὶ συγκρίνειν τὰ ἑκάστοις ὑπάρχοντα κατ' οἰκειότητα, καὶ ἀρετὴν, ἢ χρῆσιν. τῶν μὲν οὖν ὁμογενῶν, ῥᾴων ἡ κρίσις· τῶν δὲ διαφερόντων, ἐργωδεστέρα. οὐ μὴν διά γε τοῦτο ἀποστατέον, ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται, οὕτω διοριστέον.

sicut Diis, non omnem autem parentibus: neque enim eumdem patri, ac matri, neque illum ipsum, qui sapientis est proprius, aut imperatoris, sed paternum pariter, ac maternum, omni etiam seniori honorem pro ætate assurgendo, & loco cedendo, & rebus eiusmodi: sodalibus autem ac fratribus dicendi libertatem, & omnium rerum communicationem. Quin & cognatis, & tribulibus, & ciuibus, & reliquis omnibus semper enitendum est suum tribuere, & conferre quæ singulis insunt secundum propinquitatem, virtutem, & vsum. Eorum quidem igitur qui eiusdē sunt generis, facilior est existimatio eorum qui differunt, difficilior; non tamen ob id desistendum, sed quemadmodum licet, ita definiendum.

EXPLANATIO.

DIXIT quidem supra, retribuendum, aut tribuendum vnicuique quod ei proprium & congruens est, sed quid demum id sit, quod singulis proprium videri possit, & congruens, nondum docuit. Id ergo nunc explicat, initiumque capit à genitoribus; quibus duo debeti confirmat à filiis, alimenta, ceteraque vitæ præsidia, & honorem, seu reuerentiam. Ac de præsidiis quidem vitæ Cicero quoque in Officiorum primo lib. sic præcipit. Quamobrem necessaria officia, & vitæ præsidia debentur iis maxime, quos ante dixi: dixerat autem deberi parentibus, & liberis. quam sane debitionem filiorum erga parentes exprimit Aristoteles breuiter, ac dilucide illo verbo ὀφείλοντες, hoc est, vt debitores, affirmans videlicet, parentibus alimenta & vitæ præsidia oportere filios retribuere tamquam debitores, rationemque subiungens ait, id à filiis posse patres suo iure repetere, quia sunt αἴτιοι τοῦ, hoc est, quia vitam ipsis dederunt, & causa fuerint cur viuant, & sint. perinde ac si diceret, haud posse liberos patri beneficium retribuere aliqua ratione par, aut simile, nisi vitam ipsis quodammodo reddant. Videntur autem iis vitam reddere, cum suppeditandis alimentis, ac vitæ præsidiis ipsos in vita retinent, & conseruant. Quin admirabilius aliquid præterea monet, cum ait; in eiusmodi rebus, hoc est in alimentis curandis, ac vitæ præsidiis, debere filios patri potius consulere, quam sibi ipsis, idque multo præclarius, atque honestius esse. Præcipi solum id putat Obert. Gifanius, vbi magna quandoque fuerit annonæ charitas, ac tanta rerum penuria, vt parentes vllo modo sibi prospicere non queant. Sed tamen Aristotelis ratio videtur vincere, parentes semper & quocumque tempore ali à filiis oportere. Posita est enim in eo, quòd vitam ab ipsis acceperint, quæ vitam quodammodo ab ipsis reposcere quoque videatur, si grati esse parentibus, & gratiam referre velint aliquo modo similem, ac pene parem. Apud Athenienses quidem ii solum iubebantur ali parentes à liberis, qui eos aliqua honestiori instituti curassent arte, vt est apud Vitruu. in præfat lib. 6. sed apud cæteros Græcos vniuersè, pietatis illa magistra lex fuit, quæ iuberet à liberis absque discrimine parentes ali, indicta pœna, vt ipsi liberi vel parentes alerent, vel vincirentur. Quam profectò legem, non tam à conditoribus vrbium, quam anticipatione naturæ traditam esse peruulgatum Ciconiæ demonstrat exemplum: quæ parentes senio confectos alit, impotentesque volandi gestat ac sustinet humeris; id quod in pio laudatur Ænea. Ciconiæ inquit Plin. lib. 10. cap. 23. Eosdem nidos repetunt, genitricum senectam inuicem educant. Quod præclare perstrinxit Crates ille Cynicus Hipparchiæ scribens vxori de suscepto communi filio,

quem sibi curæ futurum pollicetur, seque illum instituendum curaturum, vt eum pro cane Ciconiam remittat in senecta. Vt meritò D. Basilius bonos liberos ad hoc idem Ciconiarum exemplum adlegarit. ἀντιπελαργεῖν notum est apud Græcos prouerbium quod significat, mutuam officii vicem, in alendo præsertim rependere, à Ciconia dictum, quæ Græce πελαργὸς est. Videtur adeo ἀντιπελαργεῖν esse mutuam operam Ciconiarum more in alendo potissimum reddere, vel in officio simili. Hoc igitur est primum è duobus, quæ parentibus esse retribuenda decernit, in alimentis, indumentis, cæterisque vitæ præsidiis positum. Id enim reddere boni liberi bonis parentibus debent. Sequitur alterum, quod honore continetur, & reuerentia, siue obseruantia illa, quæ solet parentibus exhiberi. Comparat hos Aristoteles cum Diis, adeoque afficiendos honore iudicat, sicut res eximias ac diuinas; quas honorari potius debere quam laudari docuit in libro primo sub finem. Sed quemadmodum Diis, inquit in Eudemieis lib. 7. cap. 11. non vnus, idemque tribuitur honor, sed maior Ioui, aliis minor, vt cæteris Diis, sic parentibus omnibus non vnus, idemque reddendus est honor, sed aliquid honore minus, hoc est reuerentia, vel obseruantia, quæ communis est omnium. Patri quippe magnus debetur honor, matri vero minor; vtrique tamen obseruantia deferenda, ac reuerentia est. Quod putat Gifanius expressisse Iurisconsultum Paulum in l. vltima ff. de in ius vocando, verbis illis. Etsi parentum non eadem est potestas, eadem tamen vtrisque debetur reuerentia. Aristoteles autem hæc pulchrè distinguit, cum ait, vtrique sanè habendum, ac reddendum honorem esse, sed cuique proprium hoc est paternum patri, matri vero maternum.

Quid parentibus retribuendum sit exposuit satis. Pergit explicare quæ debentur aliis; cum id ei propositum sit, vt enarret quæ reddenda sint singulis, quemadmodum supra monuimus. Igitur inter primos, quibus debere videmur aliquid, numerat sapientes viros & imperatores, ac duces exercitus, στρατηγοῖς; quibus adiungendi sunt quoque reges & Magistratus. His enim reddi etiam honorem oportere confirmat; non eum tamen, ac tantum, quem quantumque parentibus reddimus. Tametsi Cicero, videtur aliquid contra sentire; cum pluribus locis id habeat, patriam plus mereri quàm patrem; quippe quæ patris quoque sit parens. Numerat secundo loco natu grandiores, & seniores, quibus obseruantiam, ac reuerentiam, atque, vt communi voce dicamus, honorem adhibemus; quem profectò tum declaramus, cum ipsis assurgimus, aut loco cedimus, aut eorum aliquid agimus, quæ inter honoris signa in primo Rhetor. libro recensentur ab Aristotele; vt merito gloriati solitus esset Pompeius, huiusmodi obseruantiæ, honorisque signa exhibita sibi fuisse etiam iuueni. Numerat tertio loco sodales, ac fratres: inter quos omnia, quod prouerbio dici solet, esse communia vult, & παρρησίαν quamdam, hoc est sermonis, loquendique libertatem, quæ dissimulationem omnem, simulationemque depellat, admonitionesque, & castigationes admittat mutuas, a certasque, quibus eorum emendentur mores, omnisque vitæ ratio perficiatur. Quæ præceptio etiam est apud Plutar. in lib. 1. Problem. Sympos. cap. penult. Numerat denique cognatos, tribules, ac ciues. Quibus sane quid debeamus aut quid reddendum à nobis officii sit, enucleatè non explicat; sed satis habet vniuersim id dicere, tribuenda esse quæ illorum cuique congruentia sint pro coniunctione ac propinquitate; hoc est, propinquiori plus esse tribuendum, quam remotiori, plus etiam ei, qui sit virtute præstantior, aut tibi plus vtilis. Propter vsum namque atque vtilitatem dicere non dubitat Cicero, vicinum prius, potiusque iuuandum esse, quam non vicinum fratrem. Sua igitur officia & beneficia tribuenda præcipit singulis pro cognatione, virtute, & vsu siue vtilitate. Quæ tametsi difficillimum est exquirere cognoscere, partitéque distinguere, facilius tamen est ea videre inter illos, qui sunt eiusdem generis, inquit, velut inter propinquos: quia propinquiori tribuendum plus est, sicut etiam sapientiori, & meliori.

EPILOGVS.

1. *Non omnia eidem tribuenda sunt, sed vnicuique congruentia, & sua.*
2. *Interdum fieri potest, vt beneficium reddere sicut acceptum est, æquum non sit, velut illi, qui reddito ad priuatam, publicamque perniciem sit abusurus.*

Ne

3. *Ne patri quidem tribuenda sunt omnia, nec parendum in omnibus.*
4. *Parentibus liberi honorem debent, & vitæ præsidia.*

QVÆSTIO PRIMA
IN CAPVT II. LIBRI IX.

An patri potius obtemperare necesse sit, quàm cuilibet alteri.



IN huius explanatione capitis secundi iam vidimus, id ab Aristotele constitutum; medico potius obtemperandum esse, quàm patri. Sed quia multi præterea sunt, qui præcipiendo in contentionem venire cum patre queant, de iis quoque perquirendum est; an ipsis imperantibus parendum magis esse, quàm patri videatur. Itaque videre primum oportet, quinam sint, de quibus hæc institui quæstio meritò possit. Ponendum igitur primo loco est, obedientiam ibi solum esse, vbi præceptio sit. Præceptio vero dominorum est, vel eorum, qui pollent supra cæteros authoritate, vel sapientia, vel virtute. Hi enim quamquam domini vere non sunt, nec tam præcipiunt, quàm consilium præbent, authoresque alicuius rei faciendæ, vel non faciendæ sunt, præcipere tamen quodammodo videntur, dum suadent, & adhortantur, ac tum præsertim, cum amici sunt, & necessitudine veteri nobiscum, diuque probata beneuolentia, & familiaritate coniuncti. Itaque pro maioribus à nobis habentur, eorumque consilia, suasionesque, præceptiones putamus; nec tam dicimur agere quæ illi postulant, quam quod imperant, exequi. Plurimum enim interest inter eos, qui morem gerunt, ac parent alicui, & inter eos, qui suasiones, aut preces eiusdem audiunt; cum nisi superioribus non pareamus, audiamus tamen suasiones, ac preces etiam inferiorum. Ponendum adeo secundo est, huiusmodi quæstionem proponi posse de plurimis, quorum videtur esse, vel imperio propriè, vel minus propriè consilio, & suasione præcipere, sed ex omni numero duo hominum genera deligenda sunt, hoc est ii, qui præditi vera sunt potestate, ac dominatu, & illi qui pro amicitia, vel eximia virtute, ac sapientia singulari videntur nobis quodammodo præcipere, cum suadent, & consilium dant, aut adhortantur.

Quibus ita constitutis, de proposita quæstione potest in vtramque partem disputari: ac primo quidem his rationibus ostendi, omnibus in rebus esse patri potius, quàm hominum cuilibet obtemperandum. Prima ratio. Iis obedire magis, potiusque morem gerere debemus, cui maiori arctiorique deuincti obligatione sumus, quàm omnibus aliis. Parentibus autem sumus arctius deuincti quàm cæteris, cum ipsis accepta referre debeamus omnia, vitam, educationem, institutionem, doctrinam, & ex hoc genere alia, nec possimus ob hæc parem illis referre gratiam, aut aliquid retribuere, quod perceptis beneficiis possit vllis partibus æquiparari, vt supra docuit Aristoteles. Deinde. Illis obtemperandum magis, ac potius est, qui maiorem in nos obtinent dominatum, quàm alii. Obedientia quippe illorum est propria, qui alienæ potestati atque imperio subiiciuntur, ita prorsus, vt quæ absque imperio fiunt, non dicantur ex obedientia fieri. Sed patris in filium potestas, ac dominatus est longè maior, quàm aliorum omnium, etiam principum, & eorum, penes quos vitæ, necisque in alios facultas, atque arbitrium est. Dominatus enim, ac potestas patris in filium est secundum naturam, dominatus verò Principum in eumdem secundum leges & humanam institutionem est. Ea verò quæ sunt secundum naturam, intima sunt, & insita, quæ secundum institutionem humanam, & leges, externa, & extrinsecus accidentia sunt. Ergo maior est patris, quàm Principis dominatus in filium, adeoque filius obedire patri potius, quàm Principi debet. Quod autem de Principe dicitur, etiam de amico, aut de viro sapiente, ac virtute prædito accipiendum, ac censendum est, cum hi nullum habeant propriè dominatum, & potestatem, ac propterea cum patre, qui vere dominus est, comparari non debeant.

Sed contra tamen alii sentiunt, putantque incidere posse plures occasiones, ac tempora, quibus aliis potius, quàm patri parendum sit. Disserunt autem, & ratiocinantur hoc modo. Æquius imperanti parendum potius est, quam minus æquè iubenti. Sed vir bonus, ac virtute præditus imperat æquius, quàm pater minime probus, ac nulla præditus virtute. Igitur homini probo insignitoque virtute potius est, quàm patri obtemperandum. Idque confirmatur ex eo, quòd patri probo magis est parendum, quam patri non probo. Probo verò patri parendum potius est, quia vir bonus est. Bono igitur viro magis obtemperandum videtur esse, quàm patri. Præterea maiori, ac superiori domino potius, quàm minori, atque inferiori obediendum est. Quod ostendi, probarique multis rationibus potest. Primo quidem; quia causa superior, potior est, ac potentior & maior, maiusque aliquid confert in ea quæ gignit, quàm causa deterior, & inferior. Secundo. Quia bonum quo communius, hoc præstantius, atque vt loquitur Aristoteles, diuinius est. Dominus autem superior magis quàm inferior commune bonum intuetur, & curat. Tertio,

quia dominus inferior, ac minor patre maiori, ac superiori debet. Nec inferioris præcepta iussis aduersantia superioris vllum obtinent robur, ac vim. Quarto: quia fas vnicuique est, ab inferiori domino ad superiorem prouocare; à superiori autem ad inferiorem prouocare non licet. quæ sane rationes, aliæque persimiles ostendunt, superiori domino maiorem esse potestatem, eique propterea magis esse parendum quam inferiori; cum maior potestas, & ius imperandi maiorem à nobis, ac potiorem obtemperationem efflagitet. Sed Princeps est dominus patre maior, atque superior. Ergo Principi potius est obedientia deferenda, quàm patri. In vtramque partem, inquam, ita disseritur. Sed quid censendum videatur, duabus positionibus explicabimus.

Prima. Vir sapiens, aut virtute præditus, & amicus, qua patre sapiens, aut virtute præditus, ac probus, aut amicus est, non debet in contentionem venire cum patre de obtemperatione, atque obedientia reposcenda; cum nullus ob sapientiam, aut virtutem, ac probitatem imperio, ac potestate propriè munitus supra cæteros sit: obedientia verò propriè non est vbi dominatus ac iubendi potestas propriè non est. Porro ne amicitia quidem ipsa vllam huiusmodi potestatem amico tradit; cum inter amicos summam esse oporteat æqualitatem. Itaque vbi præcipit filio pater, eidemque vir sapiens, aut virtute vir præditus, aut amicus imperat, obedientiam omnem sibi vindicat pater, nec in ea locum inue[illegible]t vllum ii, qui præcipiendi propria potestate non pollent. Amicorum enim, & sapientium, & virtute præditorum hominum preces ac suasiones, hortationesque propriè sunt, præceptiones, & imperata non sunt. Sed dubitari tamen potest, & quæri, sit ne potius obtemperandum præcepto patris, an eorum, quos diximus, audiendæ hortationes ac preces. Respondendum ita censet Buridanus: Si præceptum patris æquum honestumque fit, illisque de rebus, quarum potestatem pater supra filium habet, patri magis obtemperandum esse, quam viri sapientis ac probi, vel amici preces aut hortationes audiendæ. Patri enim obtemperare iubet iustitia, preces autem viri boni, sapientis, & amantis audire nos monet ingenii liberalitas, aut vrbanitas, aut amicitia. Plus verò iustitiæ, nos debemus quam vrbanitati vel amicitiæ; & quæ peccantur aduersus iustitiam, longe grauiora sunt, quàm quæ contra virtutes cæteras admittuntur. Diximus autem, patri potius esse parendum, si præceptio patris æqua, honestaque sit; quia nulli dummodo parendum est, vbi æqua & honesta non imperat. In iis enim agendis, quæ proba, honestaque non sunt, nemo aliorum potestati subesse potest. nec quisquam in iisdem imperandis censendus est dominus. Itaque, si pater haud recta præcipiat, audiendi sunt potius amici, ac viri probi suasores, hortatoresque, quam pater. Diximus etiam, patri parendum potius esse nominatim in iis, quorum potestatem obtinet supra filium pater, quia nonnulla in filio sunt, quæ potestatem ac ditionem patris effugiunt; Cuius autem rei potestas dominatusque non est, de illa esse præceptio imperiumque non potest.

Secunda Positio. Quod ad Principem attinet, quoniam dominus est, ac de dominatu contendere cum patre merito potest, de ipsius imperio, ac præcepto longè disserendum est aliter. Animaduertendum adeo prius est; Principem ditionem habere communem & vniuersam omnium ciuium; sed tamen iis tantum circumscriptam rebus, quæ ciuilibus continentur operibus, hoc est iis, quæ adhiberi possunt ad commune vel damnum, vel commodum ciuitatis: opera quippe domestica ad patrem pertinent tamquam ad dominum, nec Princeps vllum in ea dominatum habet, qua parte quatenusque domestica sunt. Transitum enim interdum faciunt in rationem ciuilium, ac Principis potestati subiciuntur. Opera quippe domestica sunt, vt hoc exempli causa dicamus, hortos colere, frumentum in agris serere, vineas & arbusta ponere, fruges emere, vel seruare, vel vendere. Hæc, inquam, domestica sunt, atque ad patremfamilias velut ad dominum, non ad Principem pertinent. Sed incidunt interdum Reipublicæ tempora difficilia, & bella, ipsique iam hostes vrbem obsident. quibus sane temporibus idem Princeps domini fungens officio, vendi frumenta iubet, aut in arcem importari, cædi priuatorum arbores, exstirpari vineta, cæteraque huiusmodi fieri, quæ non nisi à veris dominis imperari, vel fieri queunt. Vbi verò huiusmodi causæ nullæ sunt, nec vlla necessitas eum adigit ad hoc agendum, nihil obtinet iuris in res aliorum domesticas ac priuatas. Ex his igitur in hunc modum animaduertis statuendum est, in iis, quæ ciuilia dicuntur opera, necesse non esse patri obtemperare, cum nulla de his præcipiendi potestate sit præditus, nec dominus earum dicatur rerum, sed solum domesticarum. Principi autem in iisdem ciuilibus operibus imperanti esse parendum; quia dominus eorum est, ac summam de ipsis præcipiendi potestatem obtinet. Quod si tamen pater vsurpationem potestatis, & præcepti iubeter in ciuilibus aliquid filio faciendum Reipublicæ conuenibile, concedi posset, esse filio fas id facere quod pater iubet, non quidem obtemperando, sed audiendo, sicut audiuntur amici, ac sapientes viri hortantes, ac suadentes. Neque enim obtemperatio esse proprie potest vlla, vbi præcipiendi nulla tradita potestas est, quantumuis id quod præcipitur honestum, & communibus Reipublicæ rationibus vtile sit. Contra verò dicendum de priuatis rebus, deque domesticis operibus est: in his enim ipsi prorsus patri honesta præcipienti potius est obtemperandum, quam Principi quia earum ille rerum vere dominus est, hic earumdem potestatem habet omnino nullam, nisi fortasse per tyrannidem vsurpatam. Atque ex his cuiusdam nodum soluit quæstionis Geraldus Odonis, quam proponit in hunc modum. Præcipit pater de opere domestico, præcipit vno eodemque tempore de politico Princeps, vt si iubeat ille filium in agrum ire, Princeps eumdem in militiam atque ad bellum in castra proficisci; quæri potest

quid potius agendum filio sit. Respondet idem Geraldus, obediendum Principi potius esse, quam patri. Præcipit enim de his, quæ ciuilia & propria sunt Principis, atque imminente ab hostibus Reipublicæ periculo, iusta præcipu. Domino autem superiore æqua, & honesta iubente, nullus ad contra iubendum relinquitur locus inferiori, vt supra rationibus ostensum est pluribus. Hęc autem; quæ sic disputantur ac decernuntur, firmamentum habent in eo, quod de medico, ac patre pręcipientibus admonet Aristoteles. Ait enim ęgrotum filium medico potius obtemperare debere quam patri. subest enim tunc imperio medici, cui se sua voluntate subiecit, adeoque medicus eo tempore videtur illius potius dominus, esse quam pater.

Rationes ad extremum confutandæ sunt illæ, quæ videntur his quæ diximus esse contrariæ. Positæ verò potissimum sunt in eo, quod filius sit maiori quadam obligatione patri deuinctus, quam Principi, cum naturalis & insita sit. Quibus vniuersè primo respondendum videtur; haud plus oportere nos obtemperare patri in rebus operibusque domesticis, quam in ciuilibus Principi. Immo verò, quia Princeps est maior, ac superior dominus, & opera ciuilia, quæ imperat, communia sunt, atque ad publicum & commune bonum ciuitatis referuntur, suo iure maiorem à nobis obtemperationem exposcit. Quamuis autem à patre plura, & maiora beneficia, quam à Principe recipiat filius, ex hoc tamen haud parat sibi pater eiusmodi dominatum in eundem filium, vt is, accepta iam vsura rationis, atque prudentiæ, amplius esse in patris ditione ac potestate dicatur. Illa quippe bona, & beneficia ex naturæ debitione sic tradidit filio, vt gratuito dederit, nec ex iis reposcere fœnus, aut sortem possit. Concedendum etiam est, naturalem obligationem, qua deuinctus est filius patri, ea esse maiorem, qua idem vinctus est Principi. Sed nihil hinc aliud sequitur, nisi filio, antequam vsum rationis obtineat, atque prudentiæ, non esse fas exire de potestate patris, sicut eidem licet è ditione Principis egredi, si pater velit & se ipsum, & filium à ciuitate seiungere. sed vbi filius vsum rationis, & prudentiæ iam cœpit capessere, fieri potest, vt naturalis illa dominatio patris esse desinat, ac prorsus extinguatur, nec filius imperio patris amplius subsit, nisi velit apud eum esse in eadem domo, ac sub voluntario dominatu. Illa verò, quæ de viro virtute prædito dicuntur, confutatione non indigent; cum eiusmodi vir, quantumuis probus, ac sapiens, nulla sit percipiendi potestate præditus sed solum virtute.

QVÆSTIO II. CAP. II. LIBRI IX.

An patri potius, quam vlli mortalium tribuendum succurrendumque sit.

ID etiam quærere necesse est in hoc capite, vbi filium omnia debere patri vitæ subsidia docet Aristoteles. Sed nihil hac de quæstione constitui, ac ne disseri quidem rectè potest, nisi principio quædam proponamus ad quærendum aditum, ac rem dubiam illustrandam opportuna. quoniam alteri succurrere, ac subuenire, vel suppetias ferre nihil in summa videtur aliud esse, quam aliquid alteri dare, videndum est primum; quot, quibusue nominibus, aut titulis dare nos aliquid alteri soliti simus. Nomina, seu potius verba, quibus dicimus aliquid alteri dare, sex omnino sunt, & quidem hæc: satisfacere, restituere, reddere, soluere, retribuere, subuenire: quæ quidem his inter se differentiis distinguuntur. Satisfacere videtur eorum proprium, qui à se illatam alicui compensant iniuriam. Docet enim Asconius Pedianus, satisfacere esse tantum facere quantum irato satis sit ad vindictam: quod præclare demonstratur apud Plautum in Amphytr. verbis illis irati hominis ob acceptam iniuriam.

------ quin ego illum aut deseram,
Aut satisfaciat mihi: atque adiuret insuper,
Nolle esse dicta quæ in me insontem protulit

Reddere, seu reddi, cadit in rem, aut commodatam, aut depositam, aut locatam: restituere est rem ex iniquitate sublatam referre domino: soluere, vel solui, cadit in rem debitam obligatione legali; retribuere in rem dono datam; succurrere demum, ac subuenire proprium est eorum, qui hoc volunt, idque nominatim intuentur & agunt, vt subleuent, expleantque indigentiam alienam. Quamquam verò succurrere, vel subuenire, si hoc verbum secundum notionem eius communem, & vniuersam accipiatur, extendi ac pertinere potest ad omnia, quæ superioribus quinque verbis significantur, vbi est indigentia sine qua nemo succurrere dicitur, propriè tamen is, qui succurrit, non est qui satisfacit, aut qui restituit, aut qui reddit, aut qui soluit, aut qui retribuit, sed qui donat aut mutuò dat indigenti, & quidem gratis: is autem qui gratis donat, aut mutuò dat à superioribus illis quinque distinguitur ideo, quod inter ipsum donantē, dantemue mutuo, & inter accipientē nullus intercedit antegressus, ac prior actus, cuius causa moueatur ad donandum, vel mutuò dandum, sed vltro, gratisque, atque ex simplici liberalitate, vel amicitia donat, aut mutuò dat. illi verò quinque, quos recensuimus, antegressis, & prioribus quibusdam mouentur operibus, quæ verbis ipsis significantur. Satisfacere quippe illius est, qui alteri fecit iniuriā, restituere illius, qui sua re alterum spoliauit, reddere est eius, qui ab altero rem accepit, seu mutuam, seu depositā, seu commodatam soluere, est hominis ex obligatione legali debentis creditori. retribuere demum est eius, qui beneficio, vel dono ab homine benefico, ac bene de se merente affectus est. Itaque, si comparentur inter se singuli cum illis, quibus aliquid dant, nullæ inuenientur eorum propriæ donationes, aut mutuationes quæ vltro, gratisque fiunt, ac solent inter amicos, aut vicinos, aut tribules, aut municipes intercedere. Quamuis enim ex humana commiseratione donetur interdum etiam extraneis

extrema laborantibus inopia, & hominibus minime de facie cognitis, sed probis, ac iustis ex fama virtutis, plerunque tamen donationes inter eus, quos diximus, fiunt.

Cum ergo quærimus, an patri potius quam aliis vllis hominibus succurrendum sit, verè comparamus indigentem patrem cum superioribus illis, quibus aut satisfit, aut restituitur, aut redditur, aut soluitur, aut retribuitur, & prætereà cum filio, aliisque sanguine, vel affinitate coniunctis: quærimusque, vtrum indigenti patri potius, quàm his indigentibus subueniendum sit. Quia tamen haud facile differere de ope ferenda laborantibus indigentia possumus, quin etiam de donatione dicamus illa, quæ non tam id agit, vt indigentiæ succurrat, quam vt locupletiorem faciat eum, cui res donatur, quærere oportebit non id solum, vtrum indigenti patri, an aliis æquè, vel plus, aut minus indigentibus sit succurrendum, sed etiam, an patri non indigenti potius, quàm aliis quoque non indigentibus tribuendum sit. Quin de aliis obiter idem inquirendum fortassè erit, hoc est, vtrum vni, quàm alteri succurrendum, aut tribuendum potius videatur. Conferuntur enim interdum in comparationibus amici, vel viri boni, ac virtute præditi, qui cæteris anteponendi videntur, & ii esse, quibus auxilium prius, ac potius ferendum sit.

Dicendum itaque primo loco est, potius esse satisfaciendum homini, quem iniuria læseris, aut restituendum ei, quem spoliaueris, aut ei reddendum, à quo rem mutuam aut depositam, aut locatam acceperis, aut soluendum creditori quod debes, quam donandum, vel dandum mutuò patri non indigenti aut amico, aliisue æquè indigentibus, & æquè bonis, ac virtute præditis, atque iis, quibus est satisfaciendum, restituendum, & reddendum. Ac ratio quidem est ea, quod satisfacere, restituere, reddere, soluere, atque huiusmodi alia opera iustitiæ sint, & ea non facere sit aduersus iustitiam recta contendere, donare autem patri non indigenti, vel amico, vel sodali, aliisue indigentibus quidem, sed non æque, atque iis, quibus est satisfaciendum, aut reddendum, sit opus amicitiæ, vel liberalitatis. Iustitia verò virtutibus anteponenda est omnibus, vt in libro quinto decernitur. Diximus autem, ac volumus id ita verum esse, si æqualis indigentia sit, & omnia sint paria. Si enim haud æqualis est omnium indigentia, & omnia inter eos paria non sunt, huiusmodi positio vniuersim vera non est. Quia non semper est depositum, aut debitum creditori reddendum. Fieri namque potest, vt qui deposuit apud te gladium sanus, furiosus iam sit, & creditor sit insignitè nummatus, & copiosus, pater autem, aut amicus, & socius extremis rei familiaris, & pecuniæ prematur angustiis, & eximia quoque virtute sit præditus: tibi autem denarii sint omnino tres, quos, & repetat creditor, & pater, aut amicus summopere indigentes, ac fame propemodum enecti à te ad suæ succurrendum inediæ postulent. Id, inquam, fieri potest: ac si fiat, videtur potius ex denariolis illis emendus panis, aut frumentum, ad subueniendum amico vel patri, quàm debitum creditori persoluendum. Quamuis enim debitio legalis, & pactio longè aliter velint, & creditori potius illam reddi pecuniam iubeant, indigentia tamen, & dura necessitas vrgeri lege non possunt.

Secundo loco dicendum videtur, & statuendum id esse. Si filius, amicus, & vicinus æque prorsus indigeant, & æque sint boni, minus est dandum vicino, quam amico, vel filio. Quia æqualitate illa bonitatis, & indigentiæ posita, quicquid in vicino est, cuius causa donandum illi videatur aliquid, id in amico etiam, ac filio repetitur. Quin in amico, & filio aliquid etiam cernitur amplius, hoc est amicitia peculiaris, & coniunctio sanguinis. Quod si filius, & amicus longè minus indigeant, sic, inquam, vt indigeant parum, vicinus autem non modo plus, sed maximè quoque, ac præter modum indigeat, donandum vicino potius haud dubiè est; cum amicum ipsum, & filium parum indigentes ei donare oporteat, qui indigeat aut amplius, aut etiam maximè. Quanta vero esse debeat exuperantia indigentiæ, quæ sibi vindicet auxilium supra cæteros, explicari facile non potest, cum res, quæ circumstant, perpendendæ sint; eiusmodi vero res sint propemodum infinitæ. Hæc, inquam, dicenda videntur. vbi æqualis, aut non æqualis indigentia est. Sed si comparentur mores inter se, ac propinquitas sanguinis, quæraturque, filione improbo, ac virtutis experti an amico probo, ac virtute prædito dandum potius sit, respondendum primo videtur, id quærendum non esse de filio antequam vsum rationis, ac prudentiæ ceperit, cum eo tempore filius improbitatis particeps, aut probitatis non sit & pater adigatur ex legali debitione ad suppeditanda filio necessaria vitæ præsidia, nec vllis à filio acceptis incommodis hoc exsolui vinculo possit. Respondendum secundo est, etiamnum, cum filius prorsus adoleuerit, atque ad viri peruenerit statum, si æque atque amicus indigeat, & æque probus, ac virtute præditus sit, potius ei dandum, & prius, quam amico subueniendum esse. Posset tamen amicus extraneus tanto maiori indigentia premi, quàm filius, tantoque melior esse moribus, ac virtute, vt donanda res amici rationibus, & conditioni congruentior sit, quàm rationibus filii. Quod si aliquando accidat, haud dubiè potius amico, quàm filio donandum erit.

De comparatione verò filii cum patre, qua quæritur, vtrum patri potius, quàm filio donandum sit, statuendum tertio loco sic est. Si quis & patrem habeat, & filium non indigentes; & quoniam vtrique largiri non potest, eorum alteri donare aliquid velit, non quidem ad explendam eius indigentiam, quæ nulla est, sed ad eum ditandum magis & locupletiorem faciendum, filio potius dare quam patri debet. Ita quippe postulat ordo naturæ, atque hoc modo magis retinetur, & conseruatur id, quod ipsa nobis inseuit. Sicut enim filius patri quodammodo sufficitur, propagatque vitam patris, in quam succedit, ita debet idem filius subrogari dominus omnium rerum, quæ possidet pater. Pater autem contra non sufficitur filio, nec illius propagat vitam, nec illi succedit. Quia

idem pater cum filium gignit, ipsum se pene transfundit in filium: filius verò non se transfert in patrem, sed prodit, & exit à patre, ab eodemque diuellitur, ac longe discedit. Rationi ergo magis est consentaneum, vt diuitiæ genitoris infundantur in filium, quàm in patrem eiusdem genitoris. Quę causa est, cur legibus sanciatur, vt defuncti hominis hæres, filius, non pater sit. Præterea: ei donare magis, potiusque debemus, quem magis ardentiusque diligimus. Diligimus verò magis, ardentiusque filium quam patrem, vt demonstratum alibi ab Aristotele est. Sin autem pater, ac filius tibi sint inopes, & indigentes, videndum est, an inopia illa vel indigentia summa, suprema que sit, hoc est eiusmodi, vt afferre posse videatur interitum, nisi ei succurratur. Si enim est huiusmodi, dicendum aliqui putant, esse potius filio, quam patri succurrendum vbi omnia in vtroque paria sint. Quia filius magis amatur, vt diximus, quam pater, & vnusquisque vita seruatur, ac retinetur in salute potius filii, quàm patris; cum patri plerumque superstes filius sit. Itaque pater in ipsa filii vita videtur adhuc superesse, ac viuere. Esse autem ac viuere tam iucundum est, vt nihil optari, & eligi magis ab homine possit. Quod si dicatur interdum fieri, vt à patre accepta beneficia sint, & supra modum ingentia, & numero longè plurima, à filio vero vel nulla, vel exigua, & pauca, concedendum profectò est, inquiunt, vbi hæc ita sint, oportere animum appellere ad seruandum patrem; non tamen ita, vt quod ad eius retinendam salutem datur, simplex sit donum, sed compensatio quædam, ac remuneratio. Plurimum enim hæc inter se differunt, cum retribuendi, & compensandi maior quædam debitio sit, & potius retribuere, ac remunerare debeamus, quàm donare, vbi duo sunt, quibus auxilium ferendum sit, & alteri ob accepta beneficia, alteri ob amicitiam, ac beneuolentiam tradere nostra velimus; quæ quoniam exigua sunt, vtrique idonea præsidia esse non possunt, sed eorum alteri tantum. Id quod etiam fieri oportere censent, si pater tibi sit bonus, & prauus, aut deses filius, idemque pater rempublicam optimè gerat, filius autem rei communis, ac publicæ sit prorsus ignarus. Hæc, inquam, ita disputant aliqui, inter quos est maxime Buridanus, & perpauci Theologorum apud Suar. in volum. de fid Spe& Char. disp. 19. sect. 4. §. Dico tertio. Sed D. Thomas in 2. 2. q. 26. a. 9. altius rem penetrans, distinguendum prius in amore putauit id quod obiectum, idque quod subiectum appellatur, ac tum dicendum, amorem qua parte in obiectum intendit, erga patrem, quàm erga filium esse debere maiorem: qua vero parte in subiecto est, atque in subiecto cernitur, maiorem erga filium, quam erga patrem esse oportere. Et quoniam cum per comparationem quærimus, pater ne an filius magis amandus sit, obiectum potius quam subiectum amoris intuemur, respondendum quæstioni simpliciter existimat, amandum plus esse patrem, quàm filium, atque in suprema necessitate rerum, patri prius ac potius quàm filio succurrendum esse. Beneficium enim quod à patre suscepimus, est omnium maximum: & charitas erga patrem amori similis est, quo in Deum conditorem afficimur, charitas autem in filium similis est amori, quo nos ipsos diligimus. Hic autem longe deterior est. Quin ipsa coniunctio propinquitatis & sanguinis inter patrem ac filium non videtur æqualis. Quia si filius est veluti pars patris, pater est quasi totum eiusdem filii. Igitur ipsa erga patrem propensio filii, est tamquam partis erga totum, ac propterea maior, quam propensio patris sit erga filium velut erga partem sui. quemadmodum enim bonum totius, bono partis antefertur, sic bonum patris filii bono anteponendum est. Denique longe maior existimatur impietas, patrem occidere quam filium, quia patri maior debetur amor & obseruantia, quam filio. Hæc igitur opinio D. Thomæ alteri anteponenda est, idque manere postremo debet, amandum plus esse patrem quam filium, patrique potius quam filio succurrendum esse, vbi tanta vtriusque indigentia est, vt vtrique ereptam possit interitum.

Si autem eorum inopia & indigentia non tanta sit, vt mortem afferre queat, sed eiusmodi, vt leuari facilius ope, atque opera possit, putat etiam Buridanus, esse patri potius subueniendum, quam filio, etiam si filius æque de te meritus sit, ac pater. quia filius, cum sit patre valentior, ac robustior, facilius inopiæ, indigentiæque perferre incommoda potest; & cum sit iunior, poterit aliquando ipsius beneficio temporis ab inopia atque indigentia liberari. quæ causa est, vt plerique omnes commiserationem m[illegible]ucantur magis erga senes, quam erga iuuenes. quin vbi sic, vt diximus, pater indigeat, & æque indigeat etiam filius citra vitæ periculum, censet Aristoteles, filium oportere magis patri succurrere, quam sibi; in iis præsertim quæ ad indumenta, & alimenta, cæteraque huiusmodi salutis præsidia pertinent. Ita enim loquitur in hoc cap. 2. prope finem, vt vidimus. Videbitur autem, inquit, alimentum genitoribus oportere nos maximè præbere tanquam debitores; & cum causa fuerint, quod simus, honestius est iis, quàm nobis metipsis in huiuscemodi rebus opitulari.

Cæterum, quia Aristoteles, cum de remunerationis aut donationis officio differit, illud etiam inter hęc in dubium vocat; an pater liberandus potius a latronibus sit quàm debitum creditori reddendum, disputationem huiusmodi Geraldus Odonis, & Buridanus instituunt: debeat ne filius patrem potius à latronibus, aut ab hostibus eripere, quam eum, à quo ipse filius in pessimili calamitate quondam positus, fuerit ab hostibus item, latronibusve liberatus.

Ac nemini quidem videtur esse dubium, quin pater potius liberandus sit, quam quilibet alius, etiam optimè de te meritus, etiam liberator tuus, Vt enim hoc primo loco dicatur, vnusquisque multo magis, quàm aliis vniuersis obstrictus est ei, qui causa est, cur viuat, & sit, à quo educatus alimentis, & disciplinis institutus est pater autem filio causa fuit, cur viueret, & esset, educaretur idoneo cibo,

liberalibus artibus, & doctrinis imbueretur, vt dictum est supra in lib. 8. cap. 11. & 12. Secundo. Pars corporis magis debet exponere se periculo pro toto suo corpore, quam pro qualibet alia. id quod fieri sæpe videmus, cum manus aut aliud membrum hominis excipit ictum, ad totius salutem corporis retinendam & conseruandam. Sed filius pars quædam esse censetur patris, vt dicitur in eodem lib. 8. cap. 11. pater autem videtur caput aut corpus filii. Magis ergo pro patre quam pro quolibet alio deberet adire periculum. Tertio. Res omnis debet magis vsui esse, ac subseruire illi, cuius est res, quam cuilibet alteri. filius autem res est patris, vt dictum est in lib. 8. cap. 12. & docent leges in ff. tit. de iis, qui sunt sui vel alien. iur. vbi dicitur filius non esse iur. sui sed paterni. Igitur vbi succurrendum alienæ calamitati sit, patri potius, quam vlli vmquam alteri succurrere debet, eiusque commodis, & libertati seruire. Quarto. Filius debet magis ei tribuere, cui gratiam facis, & ex æquo rependere ob accepti beneficii magnitudinem numquam potest, quam illi, cui potest aliquando satisfacere, & beneficium æquali beneficio compensare. Patri autem numquam potest filius æquam reddere gratiam, vt dixit Aristoteles supra in libro 8. cap. vltimo, liberatori vero suo poterit aliquando reddere quod æquum ac satis superque ad grati animi significationem exhibendam sit. id quod plane faceret, si ipse contra liberaret ab hostibus liberatorem suum. Quinto demum, filius plus debet ei, à quo plus diligitur, quam ei, à quo diligitur minus. Sed filius magis à patre, quam à quolibet alio diligitur; vt intelligi potest ex iis, quæ de amore parentum erga liberos tradita supra sunt in lib. 8. cap. 12. Magis ergo, debet patrem, quam alium quempiam liberare.

Sed his rationibus, aliisque haud impediri se putat Geraldus, quominus affirmet, debere filium eripere potius à seruitute, ac periculo mortis liberatorem suum, quam patrem. His autem ad ita censendum moueri se profitetur argumentis: Primum ducit à literis, ac monumentis sacris, vbi dicitur vnusquisque per ea torqueri debere, per quæ peccat. Hinc enim ita ratiocinatur. Per ea torqueri quisque debet per quæ peccat, Ergo etiam per ea remunerari quisque debet, per quæ remunerationem est meritus. Sed liberator remunerationem est meritus alium liberans. Ergo debet per liberationem ipsius remunerari; quod autem alicui debetur tamquam proprium & congruens præmium, non debetur alteri, ac ne patri quidem. Igitur is, qui liberatus est, liberare potius liberatorem suum debet, quam patrem. Secundum. Remetiri gratiam, & eadem plane mensura rependere beneficium oportere non Hesiodi solum, sed diuina vox est. liberatoris verò beneficium est liberatio, ergo si beneficium illi remetiendum est, & rependendum pari mensura, debet ei liberatio reddi, & non alteri, qui ei mensus quodammodo, hoc est largitus liberationem non sit. liberationem verò qui liberatus est, non accepit à patre, sed à liberatore. Tertium argumentum videtur esse robustius. Est autē huiusmodi. Vbi æqualia sunt beneficia, illa beneficētia est remuneratione dignior, quæ laudabilior, quæ difficilior, quæ liberalior, quę fortior, quæ magis voluntaria, quæ iucundior est ei, qui beneficiū cepit. liberatoris autē, & patris æqualia beneficia sunt; cū dare vitam quod patris est, & conseruare, quod est liberatoris, sint paria. Sed hac beneficiorum æqualitate posita, liberatoris beneficentia remuneratione dignior, est, quam beneficentia patris. Primo quia laudabilior est; cum non modo bona, sed rara etiam sit, patris autem beneficentia sit vulgaris, & quantum ad generationem, & educationem pertinet, communis cum belluis deinde: quia illa difficilior est, hæc verò facillima, cum liberis operam dare sit promptum omnibus, & in procliui. tum quia illa est liberalior, hæc autem minus liberalis. pater quippe filium non propter filiū gignit, sed in gratiā sui; vt videlicet seruetur, & propagetur in genito, sicut docuit Arist. in lib. octauo. liberator verò eripuit hominē periculo, ipsius hominis erepti gratia, studioque honesti operis, nec egit aliquid propter se. Ad hæc, beneficentia liberatoris dici potest fortior, quia quia vt præsens periculum mortis à te depelleret, hostes latronesue, aut aggressus est, aut irruentes sustinuit, quæ duo fortitudinis opera sunt. pater autem cum te procreauit, nihil eiusmodi præstitit, & eius opus mollitudinis potius, quam fortitudinis aut constantiæ fuit. Est etiam beneficentia liberatoris magis voluntaria, & sponte exhibita, cum ex electione, & consilio prouenerit; patris autem beneficentia ex cupiditate plerumque, & voluptatis appetitione nascatur. Denique liberatoris beneficentia fuit ei qui liberatus est, gratior, magisque lætifica, cum lætitiis omnibus plenus incesserit, vbi solutus è vinculis est; qui verò beneficio patris in lucem eductus fuit, detrusus in carcerem corporis sit, & vitam à ploratu, ac lacrymis auspicatus, integram se gratiam à genitore cepisse testetur. De his ita ratiocinatur arbitraturque Geraldus Odonis. Nec propositos argumentorum nodos soluere difficile putat. Primo namque id totum plane, quod pater filio dedit, quod est esse ac viuere, liberator seruauit, adeoque sunt pares. Deinde filius est quidem pars patris, sed ideo, quia decisus quodammodo, & genitus est ex parte patris superuacanea. liberator autem exposuit periculo non superuacaneam aliquam sui partem, sed semetipsum, vitamque, ac rem familiarem, & censum omnem. Non adeo magis diligendus videtur pater, qui superuacanea, quam qui necessaria nobiscum communicauit. Tertio loco: verum quidem est vniuersè, vnamquamque rem potius illi debere subseruire, cuius est, quam alteri, cuius non est: sed id ita est verum, si res aliquo euentu alienæ potestati subiecta non fuerit. Is autem, qui liberatus est videtur iam liberatori subditus: Ille quippe, cuius erat, iam eum perdiderat, & pro alieno iam habuit. quod verò dicitur ab Aristotele, haud posse filium vmquam patri parem referre gratiam, intelligi de communibus debet officiis,

non de periculo mortis, in quod patris causa se traderet filius. hoc enim modo vitam pro vita redderet patri, ac propterea parem gratiam. Neque vero pater magis diligit filium, quam liberator, nisi habitu. actu enim plus eum diligit liberator, qui vitam & rem suam conijcit in discrimen. Actus autem non habitus remunerationem meretur; sicut coronantur in Olympicis, inquit Aristot. in lib. 1. cap. 10. non fortes habitu, sed actu, & qui re ipsa pugnant & vincunt. quod autem dicit idem Aristoteles filium oportere, magis patrem, quam liberatorem liberare, sic Geraldus interpretatur, quasi dictum dubitanter ab eo sit; fortassis oportere filium patrem potius liberare, quam assertorem, & liberatorem suum. Sed videtur audiendus potius Buridanus, qui rem totam præclare distinguit, & partitur hoc modo. Vel pater, de quo loquimur, est æque bonus, ac liberator, & disciplinis, ac bonis artibus instruxit filium, doctrina formauit, ornauit moribus, imbuit Religione, vel minus est bonus, nec vlla doctrina, nec moribus, aut Religione filium instituit. Priorem quidem illum patrem affirmat à filio liberandum potius esse, quam proprium liberatorem. quamuis enim quicquid pater dedit filio, id retinuerit liberator, & conseruauerit, fecit tamen hoc semel tantum, cum eum liberauit; pater autem fecit id sæpius, & continenter, cum filium, cui vitam in procreatione dedit, aluerit exinde quotidie; quod est traditam vitam quotidie conseruare. Præterea liberator corpus tantum eius, quem liberauit, in libertatem asseruit; pater autem vindicauit in libertatem animum, quem institutionis, & doctrinæ, Religionisque beneficio eripuit vitiis, ac veluti à Tyranno redemit. quin si necessitas adfuisset, & occasio, pater ipse haud minus, ac multo etiam magis, quam liberator, obiecisset se præsentissimis vitæ periculis, & quoslibet sumptus fecisset ad filium liberandum. Posteriorem vero patrem qui nullis disciplinis, nullisque liberalioribus artibus, aut moribus, nec sanctioribus vllis institutis condocefecit filium, censet liberatori anteponendum non esse. Atque in hanc accepta sententiam vera putatque à Geraldo disseruntur, vt paulo ante monstrauimus. Claudit ad extremum disputationem Buridanus ex Aristotelis illo pronunciato, confirmantis & contendentis, haud posse simpliciter, absoluteque constitui, verum patri succurrendum potius sit, quàm alteri cuiquam homini benefico, & optime merito; cum ea, quæ hoc circumstant officium, tam varia sint, vt absque rei partitionibus, & distinctionibus plurimis quicquam decerni non debeat.



CAPVT III. LIB. IX.

DE AMICITIA DIRIMENDA.

SVMMA.

Esse interdum idoneas causas amicitiæ dirimendæ.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *In amicitia, quæ dicitur vtilitatis, aut voluptatis, eius dissoluendæ causa est, cum nulla inde spes amplius apparet vtilitatis & voluptatis.*
2. *In amicitia virtutis eiusdem dirimendæ causa est, si defierit virtus; sed non tamen vbi amicorum alter effectus est improbus, soluenda statim amicitia est.*
3. *Qui profectus habet in virtute, non diù retinet amicitiam erga eum, qui non proficit.*
4. *Amicitia etiam tunc cum ex idoneis causis dirimitur, non omnino prorsus obliuione delenda est.*

PRIMA PARS CAP. III. LIBRI NONI.

Ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ περὶ τοῦ διαλύεσθαι τὰς φιλίας, ἢ μή, πρὸς τοὺς μὴ διαμένοντας, ἢ πρὸς μὲν τοὺς

Oritur autem dubitatio de dissoluendis amicitiis, aut non dissoluendis cum ijs, qui non permanent, aut cum ijs,

διὰ τὸ χρήσιμον, ἢ τὸ ἡδὺ φίλοις ὄντας, ὅταν μηκέτι ταῦτ᾽ ἔχωσιν, οὐδὲν ἄτοπον διαλύεσθαι· ἐκείνων γὰρ ἦσαν φίλοι, ὧν ἀπολιπόντων, εὔλογον τὸ μὴ φιλεῖν. ἐγκαλέσειε δ᾽ ἄν τις, εἰ διὰ τὸ χρήσιμον, ἢ διὰ τὸ ἡδὺ ἀγαπῶν, προσεποιεῖτο διὰ τὸ ἦθος· ὅπερ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἴπομεν, πλεῖσται διαφοραὶ γίγνονται τοῖς φίλοις, ὅταν μὴ ὁμοίως οἴωνται καὶ ὦσι φίλοι. ὅταν μὲν οὖν διαψευσθῇ τις, καὶ ὑπολάβῃ φιλεῖσθαι διὰ τὸ ἦθος, μηθὲν τοιοῦτον ἐκείνου πράττοντος, ἑαυτὸν αἰτιῷτ᾽ ἄν. ὅταν δ᾽ ὑπὸ τῆς ἐκείνου προσποιήσεως ἀπατηθῇ, δίκαιον ἐγκαλεῖν τῷ ἀπατήσαντι, καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς τὸ νόμισμα κιβδηλεύουσιν, ὅσῳ περὶ τιμιώτερον ἡ κακουργία.

qui ob vtilitatem, aut voluptatem amici sunt, cum non amplius ea habent, vtrum nihil absurdum sit dissolui. Illarum enim rerum erant amici, quibus deficientibus, consentaneum est minimè amare. Accusabit autem aliquis, si is, qui ob vtilitatem, aut voluptatem amat, simulabat ob mores. Vt enim in principio diximus, plurimæ dissensiones oriuntur inter amicos, cum non similiter, ac opinantur sunt amici. Cum igitur deceptus fuerit aliquis, & existimarit diligi propter mores, nihil eiusmodi illo agente, se ipsum accuset. Cum autem illius simulatione deceptus fuerit, æquum est, accusare eum, qui deceperit ac magis, quàm eos, qui nummum adulterant, quanto scilicet in re pretiosiore malitia est.

EXPLANATIO.

ESSE plurimas amicitiæ dirimendæ causas, in primisque accusationes, & querimonias existentes inter amicos, multis supra docuit locis, tum in octauo lib. tum initio huius noni. Aggreditur hic exquirere, num certæ quædam causæ peculiares idoneæ sint, & eæ, quæ nos ad dissoluendam amicitiam iure compellant. Ait enim, de his oriri quæstionem posse non exigui ponderis, hoc est, vtrum amicitiæ sint infringendæ, si fortasse amicorum alter valde mutatus sit, neque idem permanserit, qui ante iam fuerat; an ferenda sint potius omnia, quàm deponenda beneuolentia, & animorum dissociaoda coniunctio sit. Ac statim quidem docere insistit, in quo demum amicitiæ genere id fieri liceat. neque enim omnes amicitiæ pares sunt, eademque lege tenentur omnes. Affirmat igitur, in duobus amicitiæ generibus, quorum alterum vtilitatem, alterum iucunditatem sectatur, id fieri absque culpa & vitio posse: rationem autem hanc esse, quod vbi nulla prorsus apparet vtilitas & iucunditas, propter quas amicitiæ conciliatæ sunt, & retentæ, nulla iam subsit causa, cur amplius retineantur. Videtur itaque sie differere. Amicitiæ causa sublata, siue amicitiæ fine submoto, deponenda, & dirimenda est amicitia, eamque deponere ac dissoluere rationi par & consentaneum est: Vbi enim id deest, cuius gratia inita & retenta amicitia est, & desideratur, ac deest id, quod in ipsa diligitur amicitia, dirimitur eadem amicitia, & soluitur, eamque dirimere, ac soluere, æquum, & rationi consentaneum est. Sed in amicitia vtilitatis ac voluptatis, totius amicitię finis & causa voluptas, & vtilitas est, nec in ea diligitur aliud, quàm vtilitas, ac iucunditas, ita prorsus, vt amicus vtilis, ac iucundus ex euentu quodammodo, siue per accidens diligatur. At in huiusmodi amicitiis sæpius euenit, vt desit hic finis, & id, cuius causa contractæ sunt, & quod nominatim in ipsis amatur. fit enim haud raro, vt qui prius vtilis, ac iucundus erat, haud perseueret ac permaneat idem, sed voluntate ac moribus immutatus, vtilis amplius, iucundusque non sit. Ergo sæpius accidit, vt amicitiæ, quæ vtilitatem, ac voluptatem consectantur, soluendæ ac dirimendæ sint, nec eas soluere dissentaneum rationi, sed maximè consentaneum sit. Huius loci tota pene vis ponitur in his verbis: permanere & mutari: quæ græcè apud Aristotelem sunt διαμένειν & ἀλλοιοῦσθαι. Causam enim amicitiæ dimittendæ iustam, ponit in eo, quod amicus non idem permanserit, sed immutatus sit, quod Cic. sic expressit in Lælio. Sin autem & morum & studiorum, vt fieri solet facta erit mutatio.

Accusabit autem aliquis &c.) Digressio hæc est ad accusationes, & expostulationes amicorum, de quibus supra iam verbosius explicaui. Sed prorsus in loco di-

gressio est. Cum enim alibi dixisset, querimonias esse, quæ dirimunt amicitias, sibi faciendum hic putauit, vt cum de caussis idoneis amicitiæ deserendæ dissereret, iustas esse querimonias ostenderet aliquas, ex quibus amicitiæ non reprehendenda, sed probabilis, & æqua depositio nasceretur. Ait adeo, amicitias vtilitatis ac voluptatis iure dissolui, cum amicus non permanet idem, hoc est, cum non ea percipitur vtilitas, ac voluptas ex amicitia, quæ sperabatur. Existunt nimirum hinc expostulationes inter amicos iustæ, sed tunc præsertim, cum eorum aliquis alterius simulatione se deceptum animaduertit. Fit enim sæpe, vt quispiam amare se alium simulet ob mores, inquit, hoc est propter virtutem, nec aliud ex amicitia petere, quàm honestatem videatur, cum tamen ad extremum deprehendatur ob vnam vtilitatem, aut voluptatem amare. Itaque is, qui sic amari se putat ob mores ac probitatem suam, decipitur, & cum se demum deceptum intelligit, iure de ficto queritur amico, & confestim amicitiam deserit. Sed aliquos tamen esse adiungit, qui decepti, non alios, sed se ipsos accusare potius ac reprehendere debeant. Hos autem ait esse, qui simulatos amicos probe cognoscunt, eosque simulare, ac fingere prorsus intelligunt, sed falli se nihilominus, ac decipi patiuntur. Huiusmodi simulati homines, quamquam profitentur ob virtutem, ac probos mores amicum se diligere, amare se tamen eum haud dubiis signis ostendunt ob vtilitatem, aut voluptatem. Hi profecto, non tam deceptorem, quàm se ipsos incusabunt, inquit, si perstiterint in amicitia, nec eam extemplo dimiserint. Quid enim attinet eam amplius amicitiam retinere, in qua mercaturam fieri ab amico cognoscimus, atque ad priuatam vtilitatem omnia voluptatemque referri? Hic, inquam, non habet iustam expostulandi caussam, cum ipse potius culpandus, quàm deceptor sit; sed alius ille superior caussam expostulationis habet amplissimam, & iustissimam; cum non ipse sit accusandus, sed deceptor, ac multo magis accusandus, inquit Aristoteles, quàm si pecuniam ac monetam publicam corrupisset, atque adulterinam fecisset. Locus est hic insignis in simulatos amicos: vbi comparantur cum iis, qui nummos adulterant, atque ex aliena materia fingunt, refinguntque, ac pro veris vtendos exponunt. Quemadmodum enim hi generis humani commercium perturbant, ac pene conuellunt, sic ii, qui per simulationem amicitiæ cæteros fallunt, omnem vitæ ciuilis fructum & consuetudinem tollunt. Meritò igitur hos grauiori supplicio dignos putat, quam qui monetam supponunt ementitam, ac falsam, quia rem qualibet pecunia pretiosiorem excellentioremque corrumpunt, hoc est amicitiam, quæ generis humani vinculum est.

PARS II. CAP. III. LIB. IX.

Ἐὰν δὲ ἀποδέχηται ὡς ἀγαθόν, γένηται δὲ μοχθηρός, καὶ δοκῇ, ἆρ' ἔτι φιλητέον; ἢ οὐ δυνατόν, εἴπερ μὴ πᾶν φιλητόν, ἀλλὰ τἀγαθόν; οὔτε δὲ φιλητέον πονηρόν, οὔτε δεῖ· φιλοπόνηρον γὰρ οὐ χρὴ εἶναι, οὐδ' ὁμοιοῦσθαι φαύλῳ. εἴρηται δ' ὅτι τὸ ὅμοιον, τῷ ὁμοίῳ φίλον. ἆρ' οὖν εὐθὺς διαλυτέον; ἢ οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρείαν; ἐπανόρθωσιν δ' ἔχουσι μᾶλλον βοηθητέον εἰς τὸ ἦθος, ἢ τὴν οὐσίαν, ὅσῳ βέλτιον καὶ τῆς φιλίας οἰκειότερον. δόξειε δ' ἂν ὁ διαλυόμενος οὐδὲν ἄτοπον ποιεῖν. οὐ γὰρ τούτῳ ἢ τοιούτῳ φίλος ἦν. ἀλλοιωθέντα γοῦν, ἀδυνατῶν ἀνασῶσαι, ἀφίσταται.

SI autem admiserit vt bonum, factus vero sit prauus, aut etiam videatur, num adhuc amandus est? an fieri non potest, si quidem non quidlibet est amabile, sed id, quod est bonum? Neque vero amandum est prauum; neque oportet. Prauorum enim amantem non oportet esse, neque fieri similem prauo. Dictum est autem simile simili amicum esse. Num igitur extemplo dissoluendum est? an non cum omnibus, sed cum insanabilibus ob prauitatem? Emendationem autem admittentibus magis opitulandum est ad mores quàm ad facultates, quanto id melius est, & amicitiæ magis propriũ. Videbitur autem qui dirimit, nihil absurdũ facere. Non enim huic aut tali amicus erat. Alienatũ igitur cũ nequeat seruare, abscedit.

EXPLANATIO.



MICITIÆ voluptatis & vtilitatis, quatenus ad ditimendam ſocietatem dari venia poſſit, eſt dictum. Sequitur amicitia virtutis, de qua inquirenda ſibi putat duo; hoc eſt, vtrum ipſa quoque probabilem, iuſtamque cauſam habeat ab amico diſcedendi: ac ſi habeat, an illico diſcedendum ſit. Primæ quæſtionis hic ſtatus, & ratio eſt. Sæpe fit, vt inter aliquos amicitia propter virtutem ſit, quorum alter in virtute perſiſtat, alter locum deſerat, & improbus efficiatur. Quæritur adeo, vtrum debeat adhuc inter eos amicitia permanere, an dirimi, ac diſſolui, hoc eſt, num is, qui adhuc in virtutis ſtudio perſeuerat, amare nihilominus eum debeat, qui à virtute diſceſſit. Reſpondet, his ita poſitis, vt eſt dictum, amicitiam fas eſſe dirimere, ac diſſoluendam eſſe. Ille quippe, qui virtutem deſeruit, & iam factus eſt improbus, amari non debet ab eo, qui permanet in virtute; ſicut duplici ratione demonſtrat, quarum eſt prima huiuſmodi. In hoc amicitiæ genere, qui amat, propter virtutem amat. Neminem igitur amare poteſt, in quo virtus ipſa non ſit. Sed qui factus eſt improbus, virtute iam caret. Igitur amari non poteſt, nec debet amplius ab eo, qui niſi propter virtutem omnino non amat. Huiuſcemodi autem eſt ille qui probitatem retinet, atque in virtute perſiſtit. Secunda ratio. Amicitia propter virtutem non eſt niſi inter ſimiles. Qui verò eſt virtutis retinens, non eſt ſimilis improbo. Non poteſt igitur improbum amare. Altera quæſtio, quam hîc proponit, eſt ea. Num illico, ſtatimque, ac malus, & improbus alter efficitur, dirimenda ſit amicitia, an diſſuenda paulatim videatur. Reſpondet, non ſemper eſſe faciendum, vt confeſtim amicitia diſſoluatur, ſed tum ſolum, cum amici qui à virtute ſe remouerunt & vitioſitatis intrarunt fines, propter malitiæ magnitudinem inſanabiles ſunt. Si enim emendationi locum relinquant, & ii videantur eſſe, qui facile reuocari queant ad caſtra virtutis, non ſunt deſerendi, atque ad reuerſionem multo magis iuuandi ſunt, inquit, quam ad rem familiarem cenſumque recuperandum. Tanto enim illud præſtantius eſt, quanto virtus eſt melior ac magis amicitiæ propria, quam res familiaris & pecunia. Nam ſi amici ac boni viri eſt, inquit Cicero, inopia laboranti ſuccurrere, quanto maiorem operam nauare debet, vt morbo animi laboranti amico opem ferat. Sin autem amicus ex bono iam factus improbus correctioni aditum intercluſerit, nec melioris frugis ſpem vllam oſtenderit, abiiciendum illico putat, nec amplius diligendum. Amabatur enim virtus, non amicus, aut talis amicus, inquit, hoc eſt improbus: ac propterea illum iam immutatum, nec virtutem amplius vllam retinentem, nec pollicentem futuram, deſerendum prorſus exiſtimat. Pulchre in eodem homine diſtinguit Ariſtoteles hæc: amicum & talem amicum. Sunt in eodem enim longè diuerſæ rationes amandi, quæ vario ſane modo animum noſtrum impellunt. Quod Curtius eleganter expreſſit in Hephæſtione & Cratero, cum dixit, ab hoc diligi regem, ab illo Alexandrum. Cæterum totum hunc Ariſtotelis locum de amicitiis dirimendis deſcripſiſſe Cicero videtur in Lælio, & in libris Officiorum. In Lælio quippe, eſt, inquit, etiam quaſi quædam calamitas in amicitiis dimittendis nonnumquam neceſſaria. Erumpunt ſæpe vitia amicorum, tum in ipſos, tum in alienos, quorum tamen ad amicos redundet infamia. Tales igitur amicitiæ ſunt remiſſione vſus eleuandæ, & vt Catonem dicere audiui, diſſuendæ magis, quàm diſcindendæ, niſi quædam admodum intolerabilis iniuria exarſerit, vt neque rectum, neque honeſtum ſit, neque fieri poſſit, vt non ſtatim alienatio diſiunctioque facienda ſit. In libro autem primo de Offic. Amicitias, inquit, quæ minus delectent, & minus probentur, magis decere cenſent ſapientes ſenſim diſſuere, quam repente præcidere.

PARS III. CAP. III. LIBRI NONI.

Εἰ δ' ὁ μὲν διαμένοι, ὁ δ' ἐπιεικέστερος γίνοιτο, καὶ πολὺ διαλλάττοι τῇ ἀρετῇ, ἆρα χρηστέον φίλῳ,

SI verò alter quidem perſtiterit, alter verò probior euaſerit, multumq; antecellat virtute, num vtendum amico eſt,

ἢ οὐκ ἐνδέχεται; ἐν μεγάλῃ δὲ διαστάσει μάλιστα δῆλον γίνεται, ἐν ταῖς ἐκ παιδιᾶς φιλίαις. εἰ γὰρ ὁ μὲν διαμένοι τὴν διάνοιαν παῖς, ὁ δ' ἀνὴρ εἴη οἷος κράτιστος, πῶς ἂν εἶεν φίλοι, μήτ' ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς, μήτε χαίροντες καὶ λυπούμενοι· οὐδὲ γὰρ περὶ ἀλλήλους ταῦθ' ὑπάρξει αὐτοῖς. ἄνευ δὲ τούτων οὐκ ἦν φίλους εἶναι· συμβιοῦν γὰρ οὐχ οἷόν τε, εἴρηται δὲ περὶ τούτων.

an fieri non potest; in magna autem distantia maximè id perspicuum fit; velut in amicitijs à pueritia. Si enim alter quidem permaneat mente puer, alter verò vir fiat quam optimus, quonam modo fuerint amici, cum nec iisdem oblectentur, nec gaudeant, & doleant? Neque enim mutuò hæc inerunt ipsis. Absque his verò non licebat amicos esse. Conuiuere quippe non possunt. Dictum autem de his est.

EXPLANATIO.

DE virtutis amicitia hanc præterea quæstionem proponit. Si amicorum alter in suo permaneat statu virtutis, nec mutetur in prauum, aut ad improbitatem deflectat, alter verò non modo virtutem non deserat, sed in ea profectus habeat, & processus; sic inquam, vt magna inter eos existat differentia, discrimenque virtutis; si hoc, inquam, accidat, dubium videri poterit, an ille, qui sic proficeit, & tantos in virtute paranda progressus fecit, eo debeat amplius amico vti, qui non improbus quidem euaserit, sed non melior effectus ex bono sit, nec altiores in virtutis via gradus ascenderit. Quæstioni respondet primum vniuersim, ac subdubiè; videri, non posse fieri vt inter hos amicitia retineatur: deinde nominatim de iis, inter quos ingens quodammodo distantia virtutis sit, omnino pronunciat, inter ipsos amicitiam seruari non posse. In parua enim differentia & varietate, inquit, hoc est, si parua inter eos virtutis differentia sit, fortasse retinebitur amicitia; sed in magna retineri non poterit propter magnam dissimilitudinem studiorum & morum. Exemplum proponit amicitiæ, quæ suscepta iam à pueritia sit. Nam si amicorum alter consilio, ac mente semper maneat puer, hoc est talis, quales fermè sunt omnes ætatis teneræ pueri, alter autem optimus, summoque consilio, ac virtute vir euaserit, quomodo, inquit, amici amplius esse poterunt. Nimirum hi iisdem studijs non capiuntur, iisdem rebus omnino non gaudent, nec iisdem rebus anguntur, aut tristantur, & dolent: sine his verò haud fit, vt amici aliqui esse inter se possint, vt supra se dixisse commemorat. Itaque videtur argumentatio hæc & tota probatio huiusmodi esse. Qui non possunt eum delectatione iucundéque vna conuiuere, amici inter se esse non possunt. Id enim est amicorum proprium, ablectare se inuicem vsu, atque conuictu. sed qui mente cogitatione, atque consilio, etiam grandior, adhuc permanet puer, & is, qui à pueritia digressus, per gradus partesque virtutis est iam prouectus ad culmen, versari, ac viuere inter se iucunde, ac eum delectatione non possunt, cum non iisdem delectentur, non iisdem gaudeant & tristentur, quod est amicitiæ proprium. Igitur amici esse inter se non poterunt. Putat tamen Gualterus Burl. inter eos, si in eorum altero permaneat virtus aliqua mediocris, esse amicitiam posse illam quæ est inter inæquales, inter quos est paritas saltem proportionis. Aristoteles enim loqui de illo videtur, qui nihil prorsus, aut parum omnino retinuerit virtutis. id quod explicat eius exemplo qui semper sit animo & consilio puer.

PARS IV. CAP. III. LIB. IX.

Ἆρ' οὖν οὐδὲν ἀλλοιότερον πρὸς αὐτὸν ἐκτέον, ἢ εἰ μὴ ἐγεγόνει φίλος μηδέποτε, ἢ δεῖ μνείαν ἔχειν τῆς γενομένης συνηθείας; καὶ καθάπερ φί-

NVm igitur haud aliter erga ipsum habere se oportet, quam si non fuisset amicus vmquam, an decet memoriam habere consuetudinis antiquæ? At-

λοις μᾶλλον ἢ ὀθνείοις οἰόμεθα δεῖν χαρίζεσθαι, οὕτω καὶ τοῖς γενομένοις ἀπονεμητέον τι διὰ τὴν προγενομένην φιλίαν, ὅτε μὴ δι' ὑπερβολὴν μοχθηρείας ἡ διάλυσις γένηται.

que vt amicis magis quam extraneis existimamus oportere gratificari, ita ijs, qui fuerunt, tribuendum aliquid est ob antegressam amicitiam, vbi non ob exuperantiam prauitatis dissolutio facta sit.

EXPLANATIO.



VÆRIT extremo loco quo se gerere pacto debeat is, qui amicitiam iustis diremit ex causis. Dubium quippe ait esse, vtrum erga eum, cuius amicitiæ nuntium remisit, habere se, ac tractare sic debeat, ac si numquam fuisset amicus, an veteris vsus, & beneuolentiæ vestigium retinere aliquod, & memoriam conseruare. Videtur enim etiam tum oportere familiarius aliquanto erga eum se gerere, quàm aduersus alium, qui numquam fuerit amicus, & cum quo nulla intercesserit vmquam necessitudo. Quæstionem apertis verbis, planeque non soluit sed videtur tamen indicare, habendam esse rationem aliquam amicitiæ veteris, eiusque memoriam non omnino delendam. cautionem tamen adhibendam putat huiusmodi. Si amicitiæ dissolutio facta sit, inquit, non ob insignem aliquam palmaremque malitiam in amico deprehensam, sed ob communem improbitatem vsitatumque peccandi morem, retineri prior memoria debet, & habenda ratio veteris beneuolentiæ est: Sin autem ob inusitatum scelus, exuperantiamque malitiæ dirempta sit amicitia, & vetus consuetudo dimissa, obliteranda prorsus omnis eius memoria est.

EPILOGVS.

1. *Amicitia vtilitatis ac voluptatis, cum nec vtilis amplius, nec iucunda est, & ea, quæ putabatur esse virtutis, simulata deprehenditur, dirimi absque reprehensione possunt.*
2. *Ab eius amicitia, qui prauus ex bono sit factus, est discedendum, cum præsertim nulla spes emendandi moris affulget.*
3. *Itaque non omnis eiusmodi amicitia dimittenda confestim, sed tunc solum, cum amicus est insanabilis.*
4. *Vbi amicorum alter in eodem virtutis gradu perstiterit, alter profecerit plurimum, & inter eos magna virtutis est differentia, amicitia inter eos retineri non potest.*
5. *Etiam deposita, & deserta iam amicitia ob alterius improbitatem, pristinæ consuetudinis habenda ratio, & retinenda memoria est, nisi ob insignem amici malitiam deposita sit.*

QVÆSTIO VNICA.

IN CAPVT III. LIB. IX.

An qui simulat amicitiam, deterior sit quam qui monetam corrũpit ac falsam proponit.



Æc tantummodo quæstio tractanda videtur in hoc cap. cum cætera, quæ ad dirimendas amicitias pertinent, explicata iam supra sint, vbi quæsitum est; an amicitia sit immutabilis. Hic verò locus prætermitti non debet. vbi pronunciat Aristoteles, eos qui simulant in amicitia, seque amicos in speciem fingunt, cum verè non sint, aut non sint ii, quos esse se profitentur, plus aliquid peccare, quam qui nummos ac monetam adulterant. Videtur enim id abhorrens à vero; cum adulterinam cudere monetam tantum flagitium sit, vt habeatur.

habeatur inter prima atque palmaria. Corrumpit enim, ac de medio tollit id, quod ad summum Reipublicæ, totiusque generis humani commodum est repertum, hoc est numisma, vel nummum, sine quo transigi res, & haberi commercia non possunt. Præclare namque Aristot. ipse in Politicorum primo cap. 6. de nummi reperto sic disserit. Subsidio longinquiore facto importandis quibus egerent, & exportandis quibus abundarent, necessario nummi repertus est vsus. Nam res singulæ ad naturam necessariæ, non facile huc illuc comportari possent. quare ad permutationes tale quid inter se pacti sunt dare, & accipere, quod ipsum ea rerum vtilium numero vsum ad vitam habeat facilem, & commodum, vt est ferrum & argentum, & si quod aliud eius generis. Primo quidem simpliciter magnitudine, ac pondere definitum, tandem verò, & nota impressa à permutantibus, vt eos liberaret à pendendo: nota enim imposita fuit, ponderis index. Numo igitur iam reperto, ex necessaria permutatione alterum exstitit artis quærendæ pecuniæ genus, mercatura; quæ primo quidem simplex fortasse fuit; pòst denique vsu iam artificiosior, vnde & quomodo mutando plurimum afferat lucri &c. quibus verbis ostendit, inuentum & originem nummi ex facilitate & commoditate mercium exportandarum importandarumque profectam esse, cum satis sit earum loco pecuniam exportare, vel importare, vbi exportatio rerum & importatio difficilis est. Nam ante nummum inuentum re ipsa deportare merces oportebat, quæ permutarentur cum aliis. Itaque rectissime in lib. 5. similem exposuit causam huius inuenti, positam in æstimatione faciliori mercium. permutatio enim erat difficilior propter earum inæqualem æstimationem; nummus autem adæquat omnes. Habita est adeo minus prudens, & rei communi etiam perniciosa Lycurgi lex, qui pene sustulit vsum nummi. Est enim nummus mercaturæ parens, ac propemodum author, ipsaque ars quærendæ rei tota versatur in nummis, vt eodem loco docet his verbis Aristot. Quare videtur ars rei quærendæ maxime in nummo esse, & officium eius posse videre, vnde suppetat pecuniæ copia. Etenim diuitias sæpe numero homines appellant ipsam nummorum multitudinem, quod in hac sit ars quærendæ rei, & mercatura &c. Denique nummus, vt idem ait, elementum est, siue principium & terminus omnis permutationis: principium quidem, quia instrumentum est quo permutationes efficiuntur omnes; cum mensura rerum omnium permutabilium sit; finis autem, quia mercatura, quæ ars est parandę rei, non alias quærit opes quam nummarias, nec aliud illi prius est, magisque propositum, quàm pecuniæ copia.

Cum ergo tam magnæ capiantur vtilitates ex nummo, summam absque dubio fraudem infert humanæ societati qui nummo fucum facit, mensuramque corrumpit rerum omnium, quæ ad communis vitæ commodum distrahuntur & commutantur. Huiusmodi vero damnum, aut incommodum publicum nullum affert is, qui fucat amicitiam, & si quid incommodat, non publicè, sed priuatim incommodat. Huc accedit, quod eiusmodi delictum adulterandæ pecuniæ ita magnis afficitur, pœnis, vt maioribus plecti nihil omnino videatur ex iis, quę peccantur in vita. Quamuis enim ante condita iura Codicis haud tanta seueritate punirentur ii, qui monetam adulterinam cuderent, post illa tamen tanto ac tam graui traduntur supplicio, vt eorum bona proscribantur, addicanturque fisco, & ipsi clisis antè faucibus & obtorta gula iubeantur exuti, l. 2. C. de falsa moneta & lib. 9. tit. 7. par. 7. Ac non solum ii, qui pecuniam huiusmodi falsam per se cudunt, pœnæ tã atroci subijciuntur, verum etiam socii, aliive conscii, quique consilium, aut opem aut locum cudentibus exhibuerint; vt est in ead. l. 9. tit. 7. par. 7. Quin ipsa quoque domus, aut fundus vbi cuditur emenrita pecunia, adiudicatur fisco, tametsi dominus eiusdem domus ignoret in ea cudi, quia punitur incuria, & negligentia, vt est in lib. 1. C. eod. tit. de falsa moneta, & in l. vltima tit. 7. par. 7. Denique ponitur hoc, & censetur inter ea, quæ maiestatis læsæ crimina nominantur. in lib. 2. Cod. vbi Constantinus Aug. ita scribit ad Tertullianum. In monetis etenim tantum nostris cudendæ pecuniæ studium frequentari volumus: cuius obnoxii, maiestatis crimen committunt. quoniam ergo tam graue flagitium est, ac tam magnis vindicatur suppliciis id, quod peccatur ab iis, qui monetam adulterant, non modo dici non debet minus, ac leuius, quam amicitia simulata, sed videtur etiam eiusmodi esse, quod grauitate plurima vincat scelera. Nullam enim ad grauitatem alicuius criminis intelligendam inire viam possumus planiorem, & certiorem, quam si pœnæ magnitudinem, quę peccatoribus infligitur, intueamur. Pœna verò monetam adulterantibus, est proposita grauissima, laqueus & exustio. Iis autem personatis ac laruatis amicis, qui amicitiam in eo violant, quod simulent, ac fingant quod verum non est, nulla irrogatur legibus eiusmodi pœna, nec alia vindicta falsi amici plectuntur, quàm amicorum iactura, vbi detracta persona, vultus apparet. Itaque nec rectè, nec verè dici videtur ab Aristotele, plus & grauius delinquere qui simulant amicitiam quàm qui nummos, & monetam adulterant.

Sed dicendum nihilominus est, id verissime pronunciari, nec rationes oppositas aliquid contra conficere. Ad hoc tamen planius ostendendum, recolere memoria necesse est, quod norunt omnes, in iis, quæ comparantur, & conferuntur inter se, non oportere tantam esse similitudinem, vt singulis comparabiles in partibus sint. Satis est quippe, si comparari queant in aliqua, id quod omnino cernimus inter monetæ corruptores, & simulatos amicos: est enim in iis vnum, cuius causa qui simulant in amicitia; cum ipsis haud sunt comparabiles, nec verè dici possunt grauius, quàm illi peccare. Hoc autem est illud læsæ crimen maiestatis, quo se reddunt obnoxios, qui monetam corrumpunt. Nihil namque in iis,

qui fucum amicitię faciunt, eiusmodi est, quod cum maiestatis crimine conferri possit: sed tamen est aliud, cuius gratia maxime similes, & comparabiles vtrique inter se sint; hoc est damnum, quod communi hominum societati cernuntur inferre. Sicut enim qui falsam cudũt, publicantque pecuniam, officiunt mercaturæ ac permutationibus mercium, sine quibus exigi communis vita non potest, ita simulatores amicitiæ, societatem illam funditus euertunt, qua res hominum, & priuata, & publica continetur. quantum quippe in se ipsis est, amicitiam è medio tollunt. cum nemo fidem habere simulatoribus queat, nec aliud quidpiam sit, quod plus aduersetur amicitiæ, quàm simulatio, vt pluribus locis apud Ciceronem admonet Lælius. Nam vtilitates, inquit, etiam ab iis percipiuntur sæpe, qui simulatione amicitiæ coluntur, & obseruantur temporis causa. In amicitia autem nihil est fictum, nihil simulatum, & quicquid in ea est, id & verum, & voluntarium est. Et alibi in eodem libello. Hęc idem Lęlius de amicitia loquitur. Cum autem omnium rerum simulatio est vitiosa (tollit enim iudicium veri, idque adulterat) tum amicitię repugnat maxime. Debet enim veritatem; sine qua nomen amicitię valere non potest. Nam cum amicitię vis sit in eo, vt vnus quasi animus fiat ex pluribus, qui id fieri potest, si ne in vno quidem vnus animus erit, idemque semper, sed varius, commutabilis, multiplex? Id, inquam, ex hac Lęlii disputatione colligimus; amicitię sic esse contrariam simulationem, vt eam funditus perditum eat, ac prorsus extinguat. Tollere autem amicitiam, nihil aliud esse idem Lęlius ait, quam solem de mundo tollere. Nam quemadmodum sol omnia in hac rerum vniuersitate non solum illustrat, sed etiá procreat, animat, alit, tuetur, ac seruat, sic amicitia humani generis societatem non ornat modo, sed parit, nutrit, fouet, seruat, augetque, ac firmissimo vinculo semper adstringit. Est enim ciuilis illa triplex amicitia, vel in vnius dominatu qui Monarchia dicitur, vel in optimatum republica, vel in rectione populari, sine qua nec ciuitates, nec prouincię, nec regna consisterent, est herilis, est coniugalis, est paterna, & fraterna; sunt alię sodalium, tribulium, vicinorum, ac propinquorum, quę varios hominum ordines in eadem ciuitate sic colligant, vt in tanta varietate non multiplex esse dicatur populus, sed vnus & vniusmodi.

Iure igitur ii, qui tollunt amicitiam, tollere colligationem generis humani censendi sunt. Hoc autem ita magnum, ac tam graue malum est, vt vincat etiam illud: quod iidem hominibus afferunt ii qui falsos excudunt nummos, & vtendos in rebus coemendis, & vendendis exponunt. hi quippe tametsi commerciis, & pactis conuentisque plurimum creant incommodi, non tamen omnino communicationem adimunt humani generis; cum etiam sublata pecunia transigi, vendique, ac pręstinari inter mortales possit; vt facile potest intelligi ex commerciis, quę fuerunt etiam eo tempore, quo nondum ipsa erat excogitata pecunia. Homerus enim Iliad. 7. testatur, priscos illos Achiuos, non pecunia, nec ære signato, sed rudi massa ęris, aut ferri vinum mercari solitos, ac permutare mancipiis. Quo ductus exemplo Paolus Iurisconsult. in ff. de contrahend. empt. docere non dubitauit, etiam sine pecunia fieri emptionem posse. Ac, non apud Achiuos tantum, sed etiam apud alios, tam exteros, quàm Romanos, ęris, argentiue signati, vel pecuniæ longo tempore nullum prorsus vsum fuisse, sed merces mercibus, resque omnes rebus consueuisse permutari, notissimum in omni memoria veterum est. Id præsertim fecere Scythæ, Seres, Armenii, Sarmatę, qui vacua loca, & cultoribus infrequentia coluerunt, vt est apud Iustin. Strabonem, ac Marcellinum. Idem fecerunt Indi remotissimi, vt idem testatur Strabo. Idem in Britannia inhospitales populi, vt eos Solinus appellat. Idem fecere plerique omnes Barbari, & ipsi quoque, nondum moribus exculti Romani, quibus auri, argentique signati nullus, ac longissimo quidem tempore fuit vsus, vt scribit Plinius lib. tertio, cap. 3. Pecudibus enim, ac iumentis res permutare soliti sunt, nec aliam damnatis imponere mulctam, quam earumdem pecudum, & iumentorum. Hæc, inquam, exempla demonstrant, minus peccare, ac minus officere vitæ ciuili corruptores pecuniæ, quàm simulatos amicos. Illi namque delenda pecunia reddunt quidem difficiliores, sed non tollunt omnino permutationes, atque commercia: hi autem amicitia corrumpenda, quæ generis humani vinculum est, omnes prorsus euertunt, & communes & priuatas hominum societates; ex quo sequitur vltimus vitę ciuilis interitus.

Neque verò prætermittenda ratio est, qua probat Aristoteles, esse peccatum leuius eorum, qui vsu pecuniæ, quam qui amicitiæ consuetudine mentiuntur. Quæ quidem ratio in summa hæc est quod qui simulatione fucat amicitiam, rem corrumpit longe pretiosiorem, & præstantiorem, quàm quæ adulteratur à corruptore pecuniæ. Leuis enim sæpe nummi, ac pecuniæ materia est, cum ex antiquorum litteris compertum habeamus, in ipsis quoque boum coriis nummos percussos, & cusos fuisse, alterumque illum Romæ conditorem Numam Pompilium dedisse congiarium scorteos asses, hoc est minutam ex pelle pecuniam, vt tradit Plutarchus in vita Numæ. Quod perstringens Hieronymus in Rufinum: vt cum montes auri pollicitus fueris, inquit, ne scorteum quidem nummum de thesauris tuis profetas. E Stanno dehinc conflasse pecuniam fertur Dionysius, vt apud Aristotelem est in œconomicorum lib. 2. & apud Pollucem in libro 9 cap 6. ac postmodum Romanos ipsos ęre graui, & quidem appenso non numerato permutasse res omnes ex Liuio didicimus in lib. 2. Decad 4. Sed quantumuis æstimabilis, ac pretiosa monetę, nummique materia sit, numquam efficiet, vt plus peccet is, qui pecuniam falso corrumpit ęre, quàm qui simulatione beneuolentiæ conuellit, & destruit amicitiam. Est enim amicitia in animo posita, & ipsius est habitus animi laudabilis, & vel virtus, vel vir-

a

tuti similis, immo prorsus virtus, vt in eo loco diximus. Nullum autem argentum, aurumve, aut si quod aliud pretiosius & pulchrius vmquam ad pecuniam cudendam reperiri metallum possit, cum animi bonis, & cum virtute, de pretio atque ęstimatione contendet.

Vt ergo dicamus in summa: pecuniæ corruptores cum corruptoribus amicitię inter se non comparat Aristoteles in eo, quod peccatur in Principem: hoc enim nomine corruptores pecuniæ delinquunt grauius, cum maiestatis crimine teneantur; sed in eo, quod aduersus humanam societatem admittitur. In quo grauius peccant, qui simulatione corrumpunt amicitiam: tum quia rem præstabiliorem adulterant, vt docet Aristoteles, tum quod omnem rationem euertunt vitę ciuilis, quę sine amicitię vinculo non continetur.

CAPVT IV. LIB. IX.

DE OPERIBVS AMICITIÆ ERGA SE IPSVM.

SVMMA.

Amicitiæ opera ab amore sui ipsius originem ducere.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Amicitiæ opera quæ quotve sint.*
2. *Quo pacto virtute vir præditus in iisdem versetur operibus erga se ipsum.*
3. *Qua ratione in iisdem operibus se habeat improbus.*

PRIMA PARS CAP. IV. LIB. IX.

ΤΑ φιλικὰ δὲ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὁρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι. τιθέασι γὰρ φίλον τὸν βουλόμενον καὶ πράττοντα τ' ἀγαθά, ἢ τὰ φαινόμενα, ἐκείνου ἕνεκα, ἢ τὸν βουλόμενον εἶναι καὶ ζῆν τὸν φίλον αὐτοῦ χάριν. ὅπερ αἱ μητέρες πρὸς τὰ τέκνα πεπόνθασι, καὶ τῶν φίλων οἱ προσκεκρουκότες. οἱ δέ, τὸν συνδιάγοντα, καὶ τὰ αὐτὰ αἱρούμενον, ἢ τὸν συναλγοῦντα, καὶ συγχαίροντα τῷ φίλῳ. μάλιστα δὲ καὶ τοῦτο περὶ τὰς μητέρας συμβαίνει. τούτων δέ τινι καὶ τὴν φιλίαν ὁρίζονται.

QVæ vero ad amicos pertinent, & ea; quibus amicitiæ definiuntur, videntur ex iis, quæ erga se ipsum sunt, esse profecta. Ponunt namque amicum esse eum, qui vult, & facit bona, aut quæ apparent, illius causa: vel eum, qui vult esse, & viuere amicum ipsius gratia. Quo modo matres erga filios afficiuntur, & ex amicis ij, qui sunt offensi. Alij vero eum, qui simul degit, & eadem eligit, & qui condolet, & collætatur vna cum amico. Maximè vero etiam hoc matribus accidit. Horum autem aliquo amicitiam definiunt.

EXPLANATIO.



QVA ratione seruentur, aut dirimantur amicitiæ, in superiori capite docuit. Nunc id agit, vt ostendat quæ, quotve sint opera vel officia amicitiæ propria, ex quibus ipsa cognoscitur ac tenetur. Ponit verò primum tamquam exploratum, ac certum, omnia planè munera, quæ probi amici aduersus amicos obeunt, ex amore illo manasse, quo naturæ anticipatione vnusquisque affici-

tur erga se ipsum. Hunc ergo fontem primo constituit operum, & officiorum omnium, quæ cernuntur in amicitia, hoc est, insitum, innatumque amorem homini erga se ipsum. Ita enim aliquis verè amicus esse videtur, ac censetur alteri, si eadem faciat amici causa, quæ erga se ipsum faceret. Itaque opera, & officia amicitiæ omnia originem ducunt ab operibus, & officiis, quibus virtute vir præditus vtitur erga se. Non enim cuiuscumque hominis erga se ipsum opera & officia idonea esse possunt exempla eorum, quæ in amicitia vera perfectaque cernenda sunt, sed opera probi viri; sic prorsus, vt tunc aliquis esse verè dicatur amicus alteri, cum in eius gratiam agit ea, quæ vir probus, & virtutis amans ageret erga se. Sunt videlicet etiam ii, qui sibimet ipsis plurimum noceant, ipsamque etiam inferant mortem, adeóque suis erga se ipsos operibus haud possunt ostendere, quæ sint propria inter amicos officia. Hoc ergo reperto, apertóque amicitiæ fonte demonstrare aggreditur quænam, quotque sint opera peculiaria, quæ ex eodem fonte nascuntur: Ait enim esse numero prorsus tria, idque probat ex opinionibus ac definitionibus aliorum variis.

Quarum prima est eorum, qui definiunt, ac dicunt, eum verè amicum esse, qui amico vult, optatque bona, vel vera, & solida, vel quæ saltem apparent ac videntur bona, quique non solum vult, sed etiam re ipsa benefacit amico, & quidem ipsius amici gratia, nec alia prorsus ex causa. Ex qua definitione id intelligimus; primum opus amicitiæ positum esse in beneficentia, cum cernatur in eo, qui bona velit, & re ipsa, suaque sponte, ac voluntate benefaciat amico, quod est beneficentiæ proprium. beneficentiam enim hanc in eadem definitione volunt esse certis quibusdam quasi conditionibus instructam; hoc est, vt vir verè beneficus velit amico benefacere, re ipsa benefaciat, & ipsius amici gratia benefaciat. Si enim aliquis benefaciat inuitus, opus eiusmodi à vera beneficentia non oritur, cum à voluntate non proficiscatur. Si animo quidem, ac voluntate benefacere cupiat, sed re ipsa nihil in amicum boni vel beneficii confert, opus beneficentiæ non perficit. Si demum voluntate, ac re beneficium dat, non tamen amici causa, sed sua ipsius gratia, beneficentiam amicitiæ corrumpit, quæ nihil ad se, sed omnia prorsus ad amici refert vtilitatem. De primo igitur opere amicitiæ in beneficentia posito ex istorum definitione sic statuit Aristoteles. Explicat secundum ex aliorum item definitione, qui verum amicum eum faciebant, qui velit, amicum bene esse, & bene viuere, non aliqua sibi vtilitate inde proposita, sed tantummodo propter eiusdem amici commodum. Ac duo quidem hominum genera proponit, in quibus hic præclarus esse cernatur animus; quorum alterum earum est matrum, quæ tametsi filiis notæ sunt, vitam tamen iis beatam summa voluntate cupiunt, quamuis ex ea nihil ad se redundet vtilitatis, quia filiis suis cognitæ non sunt. alterum est quorumdam, qui cum in aliquo absque sua ipsorum culpa apud amicos offenderint, immeritóque cœperint illis esse suspecti, animum erga eos ipsi minimè mutant, sed retinent prorsus eumdem, adeóque omnia illis vitæ commoda, pecuniam, opes, felicitatem exoptant, & si nullum exinde fructum sint percepturi. Tertium denique opus amicitię perit ab opinione, ac definitione nonnullorum, qui decernebant, eum tantummodo vere dicendum amicum esse qui vnà cum amico ætatem ac vitam exigat, eadem sequatur studia, iisdem omnino rebus & doleat, & delectetur; id quod maxime quidem cernitur in matribus erga filios, sed tamen in cæteris quoque spectatur, quibuscum sumus amicitia, beneuolentiaque coniuncti. Quamobrem, inquit in Lælio Tullius, angor iste, qui pro amico sæpe capiendus est &c. & alibi. Quid dulcius, quam habere quo cum omnia audeas sic loqui vt tecum? Quis esset tantus fructus in rebus prosperis &c. Tria igitur hæc opera sunt amicitiæ, quorum primum ad beneficentiam, alterum ad beneuolentiam; tertium ad concordiam pertinet: ex quorum aliquo ipsam definiunt amicitiam.

PARS II. CAP. IV. LIBRI IX.

Πρὸς ἑαυτὸν δὲ τούτων ἕκαστον τῷ ἐπιεικεῖ ὑπάρχει. τοῖς δὲ λοιποῖς, ᾗ τοιοῦτοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι. ἔοικε γὰρ, καθάπερ εἴρηται, μέτρον ἑκά-

Erga semetipsum autem horum vnum quodque viro probo inest. Reliquis vero qua parte se tales arbitrantur esse. Videtur enim, vt dictum est, mensura

ναι ἡ ἀρετή, καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι. οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν ψυχήν. καὶ βούλεται δὴ ἑαυτῷ τ' ἀγαθὰ καὶ τὰ φαινόμενα καὶ πράττει. τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ τ' ἀγαθὸν διαπονεῖν καὶ ἑαυτοῦ ἕνεκα. τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ. καὶ ζῆν δὲ βούλεται ἑαυτὸν καὶ σώζεσθαι, καὶ μάλιστα τοῦτο, ᾧ φρονεῖ· ἀγαθὸν γὰρ τῷ σπουδαίῳ τὸ εἶναι. ἕκαστος δ' ἑαυτῷ βούλεται τ' ἀγαθά· γενόμενος δ' ἄλλος, οὐδεὶς αἱρεῖται πάντ' ἔχειν ἐκεῖνο τὸ γενόμενον. ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς τ' ἀγαθόν, ἀλλ' ὤν, ὅτι ποτ' ἐστί. δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα. συνδιάγειν τε ὁ τοιοῦτος ἑαυτῷ βούλεται. ἡδέως γὰρ αὐτὸ ποιεῖ· τῶν τε γὰρ πεπραγμένων, ἐπιτερπεῖς αἱ μνῆμαι, καὶ τῶν μελλόντων ἐλπίδες ἀγαθαί· αἱ τοιαῦται δέ, ἡδεῖαι. καὶ θεωρημάτων δ' εὐπορεῖ τῇ διανοίᾳ· συναλγεῖται καὶ συνήδεται μάλιστα αὐτὸς ἑαυτῷ. πάντῃ γάρ ἐστι τὸ αὐτὸ λυπηρόν τε καὶ ἡδύ. καὶ οὐκ ἄλλοτ' ἄλλο· ἀμεταμέλητος γάρ, ὡς εἰπεῖν. τῷ δὴ πρὸς αὐτὸν ἕκαστα τούτων ὑπάρχειν τῷ ἐπιεικεῖ. πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν, ὥσπερ πρὸς ἑαυτόν· ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός· καὶ ἡ φιλία τούτων εἶναί τι δοκεῖ, καὶ φίλοι οἷς ταῦθ' ὑπάρχει. πρὸς αὐτὸν δὲ πότερόν ἐστιν, ἢ οὐκ ἔστι φιλία, ἀφείσθω ἐπὶ τοῦ παρόντος. δόξειε δ' ἂν ταύτῃ εἶναι ἡ φιλία, ᾗ ἐστὶ δύο, ἢ πλείω, ἐκ τῶν εἰρημένων, καὶ ὅτι ἡ ὑπερβολὴ τῆς φιλίας τῇ πρὸς ἑαυτὸν ὁμοιοῦται.

vnicuique virtus, & probus vir esse. Hic namque consentit sibi ipsi, & eadem appetit ex toto animo. Vult igitur sibi ipsi & quæ bona sunt, & quæ apparent, atque etiam agit. Boni enim est bonum elaborare etiam sui ipsius causa. Nam intelligentis animæ gratia id quod quisque habet esse videtur. Et viuere vult se ipsum, ac saluum esse, maximéque id, quo sapit: bonum est enim viro bono, esse. Vnusquisque autem sibi ipsi vult bona. Sed nemo est, qui commutatus in alium, velit id, in quod est commutatus, habere bona omnia. Habet enim etiam nunc Deus summum bonum, cum sit ipse id quod est, quicquid tandem sit. Videtur autem id quod intelligit vnusquisque esse, vel maximè. Habitare autem qui talis est secum ipse vult. Iucunde namque id ipsum facit. Quippe factorum suaues sunt recordationes, & futurorum spes bonæ: tales autem sunt iucundæ. Et contemplationibus insuper abundat in animo; condolet & collætatur maximè secum. Omnino enim est idem molestum, & iucundum & non alias aliud Est quippe prorsus expers pænitentiæ, vt sic dicatur. Ex eo igitur, quod erga se ipsum singula horum insunt probo viro: erga amicum autem se habet quemadmodum erga se ipsum (est enim amicus alter ipse) etiam amicitia, horum esse quiddam videtur, & amici, quibus hæc insunt. Erga se ipsum vero vtrum sit, an non amicitia, dimittatur in præsentia. Videtur autem ea ratione esse amicitia, qua sunt duo, vel plura ex ijs quæ dicta sunt, & quia exuperantia amicitia ei, quæ habetur erga se ipsum similis est.

EXPLANATIO.



EXPOSVIT in prima capitis parte, tria illa amicitiæ opera propria in beneficentia, beneuolentia, concordia posita. Aggreditur hîc docere, qua ratione in iis bonus vir ac virtutis amans versetur erga se ipsum. Id enim est Aristoteli propositum in hoc capite, demonstrare, singula illa vel officia, vel opera amicitiæ erga alios, cerni etiam in homine erga se, potissimumque in eo, qui vir bonus, & virtute præditus sit. Statuit ergo ponitque primum, vnumquodque illorum operum in bono viro reperiri, & quidem ideo, quod verè probus, & virtute præditus sit; in improbis autem simpliciter, absolutè que non inue-

niri: sed inesse tamen etiam ipsis eatenus, quatenus se bonos, ac virtute præditos arbitrantur, aut fingunt. Vir autem probus, & virtutibus ornatus habet has singulas operum notas veras ac solidas, ex quibus intelligi spectarique possit, an cæteris insint. Quippe vir bonus veluti canon & norma quædam idonea explorandis virtutum operibus est. Nam sicut in rebus omnibus, quæ in suo genere est optima, ea censetur esse regula cæterorum, ita in quæstionibus de moribus & officiis, virtus ipsa, & vir bonus ad internoscenda virtutum opera debet esse veluti libella & mensura proposita. Differit ergo primum de viro bono; eique ostendit inesse erga se ipsum opera illa, notasque amicitiæ, quas in superiori parte amicorum erga alios amicos esse demonstrauit. Ac primo quidem ait, eum idem velle, semper, idemque nolle, ac sibi ipsi semper consentire suique similem esse. Vt enim in lib. 7. dixit, in viro bono cupiditates, & perturbationes animi rationi semper obtemperant. Quod in improbis contra fit. Eadem vir bonus probat, semper eadem expetit, aut repellit, quæque nunc illi sunt mala, vel bona, vel aspera, vel iucunda, talia semper, & omnino sunt. Itaque illa quæ sequitur aut fugit κατὰ πᾶσαν ψυχὴν, inquit, hoc est toto prorsus animo sequitur, ac fugit. Quæ quidem ad illud tertium virtutis opus, aut notam pertinent in concordia positam. Qui enim ita compositus animo est, vt nullis plane animi commotionibus rationi contrariis huc illuc impellatur, quique sibi ipsi sit qualibet ex parte consentiens, eademque semper velit, nolitque, secum haud dubiè concordat, iucundèque secum habitat haud minus, quàm amicus cum amico conuiuit. Id autem improbi numquam facient, cum a se ipsis omnino dissideant ob animi perturbationes effrænes, & peruicaces; nec eadem semper velint, nolintque, sed mutentur in horas.

Vult igitur sibi ipsi.) Alterum est hoc amicitiæ vel opus, vel nota, quam relegit in viro bono, affirmans, eum quæ bona sunt & velle, & facere. Id enim supra inter amicitiæ numeratum est opera. Sed ibi dictum est, probum virum, & velle bona, & facere amici causa, atque in gratiam amici. Hic autem, quoniam agitur de amicitia erga se, docet, eumdem & velle bona, & facere sibi ipsi; vt primum opinor indicet beneficentiæ fontem. Idcirco enim amico bona volumus & facimus, quia eadem prius volumus, & facimus nobis, qui mensura & norma beneficentiæ in cæteros sumus. Iubet nimirum amicitia, tales esse nos in amicos quales sumus in nos ipsos, eademque velle illis, ac facere quæ volumus, ac facimus nobis. Ait igitur, virum bonum sibi ipsi ea, quæ sunt bona, & velle & facere: eamque rationem adiungit, quòd boni viri sit bona velle & facere sua causa; cum vnusquisque, atque adeo etiam vir bonus bene sibi esse cupiat, & omnia feliciter euenire. Pulchrè quippe vereque Terentius in Andria: verum est, inquit, verbum illud, vulgo quod dici solet; omnes sibi melius esse velle, quàm alteri. Et in eadem fabula: Heus, proximus sum egomet mihi. Quin idem Aristoteles in Eudemiorum septimo libro: nonnullis, inquit, videtur, vnumquemque sibi potissimum amicum esse. Expressit idem in quinto de legibus his verbis Plato. Hoc est ergo quod aiunt, vnumquemque natura sibi amicum esse, idque rectè fieri. In Græcorum quoque sententiarum collectaneis est illud. Nemo se ipso diligit quemquam magis; & inter vulgata prouerbia: genu est sura propius. Vel tunica pallio propior, vt loquitur Plautus. Sed quia mirum alicui videri potest, quòd vir bonus bona velit & faciat sua causa, explicat quid illud sit; aitque, esse mentis suæ causa: ἕνεκα τοῦ διανοητικοῦ, hoc est gratia eius partis animæ, quæ cogitat, & contemplatur. Huic enim esse bene cupit vir bonus, atque in hac expolienda, & perficienda laborat, in qua vis pene omnis, ac natura posita hominis est. Homo quippe non tam corpore, quàm mente atque animo æstimari debet. Nam Aristoteles quidem magnam hominis partem censet animum, Plato vero totum prorsus hominem ponere videtur in mente, cum doceat in Alcibiade, hominem esse mentem, & animum, corpus autem ipsum, non hominem, sed vestem hominis esse. Hanc ergo partem animæ cogitantem, intelligentemque vir bonus sibi bonam, saluamque, & incolumem cupit esse, inquit, hoc est virtutibus, ac sapientia florentem, atque perfectam. Huiusque cupiditatis, quæ salutem, atque incolumitatem expetit propriam in viro etiam bono laudabilis rationem illam exponit, quòd esse, ac viuere bonum quoddam sit, probo potissimum homini summopere optandum. Quæ ratio demonstrat, salutem etiam, atque incolumitatem corporis ipsum bonum virum exoptare debere. cum hæc quoque cupiditas homini sit innata, vt Cicero multis disserit locis, maximéque in 5. de finibus ad hunc modum. Omne ani-

mal se ipsum diligit, & simul ac ortum est, id agit, vt se conseruet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus à natura datur, se vt conseruet, atque ita sit affectum, vt optime secundum naturam affectum esse possit. Hanc initio constitutionem confusam atque incertam habet, vt tantummodo se tueatur. &c. Et paulo post. Quamobrem, inquit, ordiamur ab eo, quod primum posui, quod ipsum reapse primum est, vt intelligamus, omne animal se ipsum diligere &c. Hunc igitur amorem erga se ipsum, fontem facit eius beneuolentiæ, ac beneficentiæ, qua vir probus bene vult, & benefacit sibi. Sed quod sequitur, obscurissimum esse putant interpretes, nec facile dictu esse quid sibi velit his verbis. Sed nemo est qui commutatus in alium, velit id, in quod est commutatus habere bona omnia: habet etiam nunc deus summum bonum &c. Videtur tamen Oberto Gifanio hic explicari distinctius ac planius quod est paulo ante iam dictum, atque hæc huius demum loci sententia esse; vnumquemque ea, quæ sunt bona, sibi velle, & cupere, sed velle tamen ea, quæ sibi propria, atque accommodata sint bona, cuiusmodi sunt quæ cuiusque naturæ conueniunt; quod declarare duobus videtur exemplis, ductis à contrario. Primum huiusmodi est. Si is, qui homo est, efficiatur alius qui homo non sit, atque in equum, aut aliud eiusmodi animal conuerratur, quod fieri per commigrationem illam comminiscebatur Pythagoras, sibi iam in equum conuerso ea bona non volet, secum cupiet omnia, quæ voluerat, & cupierat cum esset homo. Accommodata enim, & congruentia bona sibi quisque cupit, & expetit; alia verò homini, alia pecudi congruentia sunt. Quapropter homo, qui sibi vult bona, ea potissimum bona vult, quæ perficiunt intelligentiam, & cogitantem animi vim. Aliud exemplum à Deo petitur in hunc modum. Deus suum habet bonum, sibique accommodatum, quod summum, infinitum, diuinum est. Sed si mutetur, quod fieri non potest, non illud prius, sed aliud amabit & expetet bonum.

Habitare autem secum qui talis est &c.] Pergit hic etiam exponere amicitiæ notas, & opera, quæ cernuntur in homine bono, se ipsum amante, sed illud potissimum, quod est positum in amore societatis atque conuictus. Dixit enim supra, veros amicos hac internosci nota, quod cum amico conuiuere velint, vnáque esse, & habitare: ostendit nunc, id ipsum velle, ac sequi virum probum se diligentem, & erga se ipsum ijs fungentem officiis, quibus fungi soliti sumus aduersus amicos. Confirmat adeo, bonum virum secum habitare, secum viuere, secum libenter esse, huiusque studij rationem, & causam petit à voluptate, qua perfunditur in hoc recessu. Est enim illi iucundissimus. Vbi autem iucunditas & voluptas est, ibi facilis est conuictus & habitatio. Cur autem vita boni viri secum agentis, & habitantis suauis, iucundaque sit, ostendit ex eo, quòd in illa solitudine, otioque, rerum à se rectè gestarum eum memoria subeat, vnáque spes præmiorum, quæ propterea commeritus est. Huiusmodi verò memoria rectè factorum, præmiorumque spes non possunt illi non accidere iucundissimæ. quæ iucunditas in sapiente longe quoque maior, atque amplior est propter contemplationem illi familiarem, ac propriam, ex qua liquidæ puræque percipiuntur animo voluptates. Scipionis enim huc pertinet scitum illud, ac sapientissimum dictum, numquam se minus otiosum esse, quàm cum esset otiosus, nec minus solum, quàm cum esset solus & cuiusdam Philosophi vox illa. Non sum solus, habeo quî cum colloquar, & tempus fallam; mentem meam.

Condoletque & collætatur. Et hæc quoque nota est, atque opus amicitiæ erga se ipsum in bono viro, συναλγεῖ & συνήδεται, hoc est vnà secum dolet, ac secum vnà lætatur vir bonus, inquit: sed sicut angitur, doletque secum rebus iniucundis, ita lætatur gaudetque iucundis ac placitis, vt ijsdem semper doleat ac lætetur, semperque sibi constans ac similis sit. Non enim illi eadem nunc læta sunt, nunc tristia, aut delectatur aliquibus hoc tempore, ijsdemque postmodum tristatur, ac dolet, quæ inconstantia cernitur in improbo, qui sæpe mutatur, & quem identidem facti pœnitet quippe vir probus est ἀμεταμέλητος hoc est expers pœnitentię, quia non habet causam, cur improbet res à se susceptas gestasque, aut cur suscipiendas ac gerendas alias putet. Pertinet id, videlicet eo, vt intelligamus, ne hoc quidem amicitię signum, opusque desiderari in amicitia boni viri erga se ipsum. Amicitiam enim cum alio ea præsertim gratia expetendam putamus, vt habere possimus quî cum doleamus in rebus aduersis in secundis, ac prosperis gaudeamus.

Ex eo igitur, quod erga se ipsum &c.) Conclusio disputationis de bono viro videtur hæc esse; cuius summa & comprehensio sit, amicitiam, & amicum his tribus ami-

citiæ notis, & operibus oportere definiri, adeoque bonum virum, in quo tres illæ notæ, ac tria eadem amicitiæ opera erga se ipsum reperiantur, quamdam obtinere secum amicitiam, sibique quodammodo amicum esse. Nihilo tamen minus ait, dubitari, & quæri meritò posse, an vere vlla homini secum amicitia sit. Videtur enim hinc existere debere disputatio similis illi, qua supra in quinto libro quæsitum est: an sibi facere quis iniuriam possit: & quemadmodum ibi decretum est, neminem aduersum se iniustum, atque iniuriosum esse, quia iniuria non potest nisi inter duos, pluresue distinctos intercedere, sic dicendum videtur hîc esse, amicum sibi neminem esse posse, quia solum inter duos, pluresue distinctos amicitia est. quod traditur in Eudemijs lib. 7. cap. 6. Quæstionem hanc prætermittit quidem hoc loco, cum explicanda pluribus infra sit in cap. 8. perstringit tamen breuiter, soluitque duobus argumentis: quorum primum repetitur ex iis amicitiæ notis, & operibus quæ supra in bono viro esse demonstratum est. Sic enim ratiocinari videtur. Ex iis operibus amicitiæ, vel duo, vel plura cernuntur in amore illo, quo vir probus afficitur erga se ipsum. Igitur in homine probo erga se ipsum amicitia est, dicique potest vir bonus amicus sibi. Quæ plane sententia vera esse videtur & germana illorum verborum. (*Videbitur autem ex ratione esse amicitia, qua sunt duo vel plura ex iis, quæ dicta sunt.*) Non enim audiendus videtur Græcus Scholiastes, & Lambinus, qui duo vel plura referunt ad corpus, & animam; perinde ac si diceret Aristoteles, non in bono esse posse amicitiam erga se, quia tametsi amicitia est inter duos, pluresve, eiusmodi tamen in eodem homine propter corpus & animam variasque corporis & animæ facultates distinctio est, vt satis ac super esse possit amicitiæ eiusdem hominis erga se. Non inquam, audiendi sunt hi, quia refelluntur ijs verbis Aristotelis. (*Ex ijs, quæ dicta sunt.*) Dicta enim ab illo sunt, & exposita duo vel tria amicitiæ opera: de distinctione vero illa duarum partium in homine hoc quidem loco nihil est dictum. Alterum argumentum ducitur ex quotidiano sermone, ac more loquendi vulgato, atque communi. Soliti quippe sumus plerique omnes summam amicitiam comparare cum ea, quæ vnicuique hominum est erga se, cum vulgo dicimus perinde te diligo, ac meipsum, aut ita sum tibi amicus vt ipse mihi. Quod profectò non diceremus, nisi ea nobis inesset animis opinio, amicitiam vnicuique erga se ipsum esse summam, sibique singulos ita esse amicos, vt aliquid supra esse non possit. Id namque significat Aristoteles illis extremis verbis. (*Quia exuperantia amicitiæ ei quæ habetur erga se ipsum similis est.*)

PARS III. CAP. IV. LIB. IX.

Φαίνεται δὲ τὰ εἰρημένα καὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάρχειν, καίπερ οὖσι φαύλοις. ἆρ' οὖν ᾗ ἀρέσκουσιν ἑαυτοῖς καὶ ἀπολαμβάνουσιν ἐπιεικεῖς εἶναι, ταύτῃ μετέχουσιν αὐτῶν. ἐπεὶ τῶν γε κομιδῇ φαύλων καὶ ἀνοσιουργῶν, οὐδενὶ ταῦθ' ὑπάρχει, ἀλλ' οὐδὲ φαίνεται. σχεδὸν δὲ οὐδὲ τοῖς φαύλοις. διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς. καὶ ἑτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν, ἄλλα δὲ βούλονται, οἷον οἱ ἀκρατεῖς· αἱροῦνται γὰρ ἀντὶ τῶν δοκούντων ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι, τὰ ἡδέα, βλαβερὰ ὄντα. οἱ δ' αὖ διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν ἀφίστανται τοῦ πράττειν, ἃ οἴονται ἑαυτοῖς βέλτιστα εἶναι. οἷς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται, καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται, φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς. ζητοῦσί τε οἱ μοχθηροὶ μεθ' ὧν συνη-

Videntur autem dicta etiam plerisque inesse quamuis prauis. Num quatenus placent sibi ipsis, & existimant se probos esse, eatenus participes eorum sunt? Nam eorum, qui magnopere praui sunt, ac nefarij, nemini hæc insunt: ac ne videntur quidem inesse. Fere autem neque prauis. Dissident enim à se ipsis: & alia quidem cupiunt, alia vero volunt, velut incontinentes. Eligunt namque eorum loco, quæ videntur ipsis bona esse, iucunda, cum noxia sint. Alij autem ob formidinem, ac desidiam desistunt ab agendo quæ putant sibi ipsis optima esse. Ij vero, à quibus multa & grauia perpetrata sunt, atque ob prauitatem odio habentur, fugiunt vitam, & interficiunt semetipsos. Quæruntque improbi quibuscum diem traducant, se ip-

μερεύσουσιν· ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν· ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐλπίζουσι καθ' ἑαυτοὺς ὄντες· μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται, οὐθέν τε φιλητὸν ἔχοντες, οὐθὲν φιλικὸν πάσχουσι πρὸς ἑαυτούς. οὐδὲ δὴ συγχαίρουσιν, οὐδὲ συναλγοῦσιν οἱ τοιοῦτοι ἑαυτοῖς. στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχή, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενόν τινων, τὸ δὲ, ἥδεται· καὶ τὸ μὲν δεῦρο, τὸ δ' ἐκεῖσε ἕλκει ὥσπερ διασπῶντα. Εἰ δὲ μὴ οἷόν τε, ἅμα λυπεῖσθαι καὶ ἥδεσθαι, ἀλλὰ μετὰ μικρόν γε λυπεῖται ὅτι ἥσθη, καὶ οὐκ ἂν ἐβούλετο ἡδέα ταῦτα γενέσθαι αὐτῷ· μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν. οὐ δὴ φαίνεται ὁ φαῦλος, οὐδὲ πρὸς ἑαυτὸν φιλικῶς διακεῖσθαι, διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν φιλητόν. Εἰ δὴ τὸ οὕτως ἔχειν λίαν ἐστὶν ἄθλιον, φευκτέον τὴν μοχθηρίαν διατεταμένως, καὶ πειρατέον ἐπιεικῆ εἶναι· οὕτω γὰρ καὶ πρὸς αὑτὸν φιλικῶς ἂν ἔχοι, καὶ ἑτέρῳ φίλος γένοιτο.

sos autem fugiunt. Recordantur enim multorum, & odiosorum, atque huiusmodi alia expectant, cum secum sunt: cum aliis autem dum versantur, obliuiscuntur, nihilque amabile in se habentes nullo modo amice afficiuntur erga se ipsos. Non igitur collætantur, neque condolent secum hi. Seditionem enim patitur eorum animus: & pars quidem hæc ob prauitatem dolet abstinens ab aliquibus, hæc vero lætatur: & hæc quidem huc, hæc autem illuc trahit quasi se discerpentes. Si autem fieri non potest, vt simul quis doleat, & lætetur, at paulo post dolet quod lætatus fuit, & non vellet talia iucunda euenisse sibi. Pœnitentia namque improbi referti sunt. Ergo videtur improbus neque erga se ipsum amicè affici: propterea, quod nihil habet amabile. Si igitur ita se habere valde est miserum, fugienda est prauitas enixe, & enitendum est, bonum esse. Ita enim & erga se ipsum amice se habebit & aliorum amicus efficietur.

EXPLANATIO.



ACTENVS de bono viro iam dixit; quem esse, dicique sibi amicum posse ex amicitiæ propriis operibus, notisque, quæ in illo facile deprehenduntur, ostendit. Aggreditur hîc dicere de improbis; quos contra demonstrat, sibi ipsis amicos esse non posse, nec vllam erga se ipsos amicitiæ speciem obtinere, quod nulla in iisdem amicitiæ cernantur opera, notæque. Qua verò id via, & ratione demonstret, videamus. Principio rem distinguit, & improbos partitur in hunc modum. Aliqui sic sunt improbi, vt improbitate leuiter aspersi sint: aliqui sic sunt mali, vt malitia vitioque sint prorsus imbuti. si leuiter improbi sint, in iis amicitiam erga se ipsos aliquam esse posse concedit, non qua parte sunt improbi, sed qua se bonos, & virtute præditos arbitrantur. Sic enim cum iis, qui mediocriter, leuiterque sunt mali, comparatum est, vt se nec malos credant, & bonos existiment, adeóque eadem illa suscipiant, exerceantque erga se ipsos amicitiæ opera, quæ ipsi exercent, & in quibus erga se versantur homines vere probi, ac vera insigniti virtute. Nam & si in huiusmodi viris leuiter improbis illæ amicitiæ notæ, atque opera vera non sunt, specie tamen tenus videntur inesse. Sin autem omnino sint improbi, prauique, ac planè vitiosi, in his, negat vllas amicitiæ notas, & opera erga se reperiri. Itaque hæc Aristotelis extrema disputatio id in summa contendit; improbos, neque sibi ipsis, neque alij cuiquam amicos esse, ideóque vitam illorum esse miserrimam, cum omni orbata sit amicitia, expersque societatis & beneuolentiæ communis. singulas igitur relegit amicitiæ notas & opera, quæ supra sunt exposita, docetque, nullum ex iis, in improbis inueniri. Ac primo quidem explicat id de beneficentia erga se ipsum, quam in improbo non esse demonstrat, hoc prope modo. In eo qui sibi ipsi nocet in agendo, & versatur in operibus sibi ipsi perniciosis, non potest esse beneficentia erga se. opus enim beneficentiæ, bonum, & vtile, non malum, ac perni-

ciosum est ei, erga quem beneficentia exhibetur. Sed vir prauus agit quæ sibi noxia & perniciosa sunt. Sequitur enim delectationem & voluptatem corporis, quæ illi plerumque noxia, & perniciosa est; repudiatque quod est sibi bonum, & conducibile, sicut cernitur in incontinente, qui quamuis intelligat, videatque, se perperam agere, iudicioque rationis aduersari, praue tamen agit, vincique se patitur à voluptate. Atque id est quod de improbis huius tertiæ partis initio loquitur ijs verbis: διαφέρονται δ' ἑαυτοῖς. Differunt autem, hoc est dissentiunt à se ipsis improbi, nec eadem volunt, noluntve constantes, sed aliò recta voluntate, ac ratione, aliò cupiditate trahuntur, quod proprium incontinentium est, inquit; qui quamquam vident meliora, probantque, deteriora tamen, & peiora sequuntur. Pugnant ergo secum ipsi, atque à se ipsis diffident, contra quam probi faciunt, qui semper sibi ipsis, vt ait Aristoteles ὁμογνώμονες, hoc est consentientes sunt, atque in virtute constantes; ac propterea erga se ipsos amici, summéque benefici. Neque enim appetunt vnquam, eliguntque res sibi perniciosas, sed honestas & vtiles. Itaque pergit in eamdem sententiam disserere amplius argumento repetito à rebus honestis ac bonis, quas agere improbus omittens, beneficentiam negligit erga se. Sic enim disputat. Is, qui omittit agere ea, quæ secundum rectam rationem sibi iudicat optima, non est in se beneficus, nec in illo amicitiæ versatur opere, quod beneficentia dicitur. Sed vir prauus, & improbus res negligit honestas, omittitque agere ea, quæ sibi optima iudicat. Aliqui enim, inquit, ob timiditatem, aliqui ex ignauia quadam, atque desidia prætermittunt ea, quæ sibi esse intelligunt optima. Duplici ergo ratione conficit, opus amicitiæ præcipuum in beneficentia positum improbis erga se ipsos omnino deesse. Primum; quia facere non dubitant quæ sibi perniciosa sunt, deinde, quia facere omittunt; quæ si facerent, ipsis honesta & conducibilia essent. Itaque cum & noceant sibi dum agunt, & sibi non prosint cum omittunt agere, benefici, aut amici erga se dici non possunt.

Is vero, à quibus multa & grauia perpetrata sunt.] A beneficentia transitum hic habet ad beneuolentiam, quæ beneficentiæ caussa est, & eum in amicitia locum obtinet, vt amicitia ipsa nihil aliud quam beneuolentia sit. Ostendit igitur, ne beneuolentiam quidem erga seipsos improbis esse, ijs præsertim, qui multa & atrocia quædam scelera perpetrarint. Solent enim hi ex suorum recordatione facinorum sibi ipsis esse graues, & vitam odisse ac fugere, inquit, sibique ipsis interdum afferre manus, & mortem consciscere. Videtur igitur ita ratiocinari. Qui nolunt esse, ac viuere, sibi beneuoli non sunt, nec signum vllum erga se ipsos beneuolentiæ præseferunt, quod argumentum amicitiæ sit. Improbi autem huiusmodi, ac tam impense scelesti, nec esse volunt, nec viuere, cum etiam interficiant semetipsos. Igitur erga se beneuoli non sunt.

Quæruntque quibuscum diem traducant &c.) Pertinet hoc ad conuictum atque concordiam, quæ nota est etiam amicitiæ propria, cum sine conuictu, vitaque sociali, atque concordi, ne intelligi quidem amicitia possit. Hoc igitur opus amicitiæ, quod in conuictu & concordia cernitur, in ijs qui sint insignitè scelesti, non esse demonstrat ex eo, quod eiusmodi viri secum ipsi habitare nolint, & cum animo suo versari, amentque propterea colloquia, consuetudinemque cum alijs, ne soli sint, & scelerum suorum meminisse cogantur. Illorum enim obliuione ita capi se posse putant, si cum alijs versentur identidem, & colloquantur. Itaque morsum illum conscientiæ cum vitant, se ipsos quodammodo fugiunt, nec secum habere conuictum, aut societatem & concordiam queunt. Est hic adeo locus de vi conscientiæ præclarus eorum adiungendus dictis, atque sententijs qui conscientiam scelestorum faciunt tribunal, & carnificinam, aut etiam Orcum suis furijs habitatum. De Tribunali scitum, & decantatum est illud Iuuenalis.

Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi
Displicet authori. prima est hæc vltio, quod se
Iudice, nemo nocens absoluitur, improba quamuis
Gratia fallacis Prætoris vicerit vrnam.

De cruciatu & carnificina illud est à Plutar. scriptum in libro de animi tranquillitate. Facinorosa conscientia instar est vlceris in corpore, vt pote quæ pœnitentiam relinquat lancinantem iugiter, peruellentemque animam. Nam cum alias omnes tristitias tollere ratio solita sit, solam hanc pœnitentiam facit sua sponte incitabilem præ pudore, & quasi mordicus impetentem se se, atque excarnificantem. De furijs &

Orco Ciceronis est in manibus omnium illa comparatio nobilis in Orat. pro Roscio, Amer. Nolite putare, quemadmodum in fabulis sæpenumero videtis eos, qui aliquid impiè, sceleratéque commiserint, agitari, & perterrefieri furiarum tædis ardentibus. sua quemque fraus, & suus terror maximè vexat; suum quemque scelus agitat, amentiaque afficit, suæ malæ cogitationes, conscientiæque animi terrent. hæ sunt impiis assiduæ, domesticæque furiæ, quæ dies noctesque pœnas à sceleratis expetunt. &c. Huius exemplum vexationis in Oreste apud Euripid. illustre est. Cum igitur hi à se ipsis abhorreant, nec amabile quicquam in se habeant, nec secum habitare possunt, nec se ipsos amare, nec secum esse concordes, quod explicat amplius ijs verbis. (*Non collætantur neque condolent. Patitur enim eorum anima seditionem.*) Sententia est. Illi qui concordes in eodem conuictu sunt, solent ijsdem inter se collætari rebus, ijsdem condolere; improbi autem, & scelesti homines, nec secum collætantur, nec condolent; quia partes animæ quę sunt in ipsis in quadam seditione sunt, dum ratio cum appetitu sensuque concertat. Altera enim ex parte sensus, & appetitio tristantur, ac dolent, cum recedendum à delectationibus est, ex altera ob eum recessum à vitiis, quoniam honestus est, delectatur ratio. fit, adeo, vt in eadem anima non concordia, sed seditio sit, aduersus rationem cupiditatum & commotionum omnium turba pugnante. Itaque à se ipso dissentit animus, & huc distrahitur, & illuc, dum cupiditas improba, & libido tristatur, & angitur ob desiderium veneris, lætatur ratio propter honestatem quam intuetur in prięteritione voluptatis. Hanc animi concertationem, siue dissidium, atque, vt loquitur Aristoteles, seditionem, appellat in Phædone Plato ἀναρμονίαν, contrariam, aduersantemque concordiæ, quam idem nominat ἁρμονίαν. Philosophi enim omnes dicunt, in animo boni viri esse harmoniam, hoc est concordiam facultatum omnium, ac partium animę, obtemperantium, ac veluti succinentium rationi, quam tollit funditus earumdem tumultus, & seditio partium, siue dissensio animi à se ipso. Hanc enim in primis explicat, describitq; cum ait, improbum ijsdem rebus angi, ijsdem gaudere, ac delectari, non quidem eodē planè tempore, sed diuerso. Neq; enim fit, vt quis ijsdem rebus, eódemq; prorsus tempore tristetur & gaudeat; quemadmodum Aristoteles ipse dubitatione proposita, subiectaq; responsione rem ad extremum his verbis explanat. Quod si fieri non potest, inquit, vt doleat simul & lætetur, at paulo post dolet, quod lætatus fuerit, & nollet ea sibi voluptati fuisse. Posset quidem dici, propter diuersas animi partes & facultates, etiam eodem tempore, ijsdemque de rebus lætari improbos, & dolere, sed tamen, vt firmior veritas, & clarior sit, dat, conceditque, eodem tempore, eademque de re neminem angi posse simul & delectari, sumitque quod notius est, & in confesso, malos homines ijsdem ex rebus distinctis momentis temporum delectationem capere, ac dolorem, & posse, ac solitos esse. Vbi enim potiti aliqua re turpiori sunt, lætantur; sed paulo post hoc ipso dolent quod lætati fuerint, illorum animum admissi facinoris pœnitentia subeunte: pulcherrime quippe ait, improbos esse plenos μεταμελείας, seu μετανοίας hoc est pœnitentia malè improbéque factorum.

Non ergo videtur improbus &c.) Consecutio ex positis, ac disputatis hæc est: improbos, quia nihil habent amabile, aut amore dignum, nec vlla in ipsis est nota, vel signum, opusque reperiatur amicitiæ, sibi non modo non esse amicos, sed inimicissimos esse potius, & infensissimos: neque enim vir prauus cuiquam est magis inimicus quam sibi. Conuenit huc illud Ciceronis in lib. 10. Epistolarum ad Att. de Iulio Cæsare iam victorē, quem Tyrannum vocabat. Corruat, inquit, iste necesse est, aut per aduersarios, aut ipse per se, qui quidem sibi est aduersarius vnus acerrimus. Et alibi in ijsdem epistolis, ac de eodem Cæsare. Odium autem, inquit, rectè animaduertis significatum theatro. Duas legiones, etiam has quas in Italia assumpsit, alienissimas video, sed tamen nihil inimicius, quàm sibi ipse. summa igitur huiusce consecutionis, & clausula disputationis est, improbos ac scelestos viros amicitiam erga se ipsos habere non posse; cum neque beneuolentiam, neque beneficentiam erga se, neque concordiam intra se, quæ signa notæue, siue opera amicitię sunt, habere queant, & nihil in se, ne ipsi quidem inueniant amore dignum, aut summo non dignum odio reperiant.

Si ergo sic se habere miserum &c.) Epilogus hîc demum est, adhortatioque ad vehementer, atque, vt ipse loquitur, ἐντεταμένως hoc est acerrimo cursu defugiendam improbitatem, capessendamque virtutem; sic enim eius esse videtur oratio. Si igitur ita se habere, sicut se vir improbus habet, valde miserum, & calamitosum est, cum erga se

amice affectus esse non possit, acerrimo sane cursu vehementissimoque conatu malitiam defugere debemus, enitique summopere, vt boni, virtutisque compotes, ac participes simus. Ita quippe & amico in nos animo semper erimus, & alijs efficiemur amici, & ipsis demum fructibus amicitię perfruemur. Tota igitur ratio, cur declinandum à vitio, atque ad virtutem sit accedendum, in eo ab Aristotele posita est, quod vitium inimicitiæ, virtus amicitiæ; cum erga nos ipsos, tum etiam aduersus alios causa sit.

EPILOGVS.

1. *Quo pacto debeat erga amicos vnusquisque se gerere, cognoscet ex ijs, quæ gerit erga se ipsum.*
2. *Amori, quo se vir bonus diligit, congruunt omnia amicitiæ opera: dici adeo vir probus potest sibi ipsi amicus, ac secum amicitiam obtinere.*
3. *Improbi homines eadem amicitiæ opera non præ se ferunt erga se ipsos, ideoque sibi ipsis amici verè non sunt.*

QVÆSTIO PRIMA
IN CAPVT IV. LIBRI IX.

Vtrum homini erga se ipsum amicitia sit.



IRVM videri potest, quod hac de re dubitandum sit, cum probè sciamus, hominem nemini amiciorem esse, quàm sibi. Sed altera tamen ex parte amicitia saltem est inter duos. Est enim cum iustitia maximè comparabilis; cum, ut iam dixerit Aristoteles, in iisdem amicitiam, iustitiamque versari. Sed homini erga se ipsum iustitia prorsus est nulla. Ergo ne amicitia quidem eidem homini erga se potest esse. Deinde: amici proprium est, amico beneficia tribuere, ac retribuere. Nemo autem sibi ipsi beneficia tribuit, aut retribuit, si verum est illud Senecæ in quarto libro de benefic. Quemadmodum vendere inquit, sic date aliquid, à se dimittere est. Id autem aliquis à se non dimitteret quod sibi daret. Quin illud etiam aliqui subtilius disputant. Qui dat, habet profecto quod dat: nec vlli datur id, quod iam habet. At si vir idem sibi ipsi beneficium daret, daret illi, qui iam beneficium habet.

Animaduertendum primo est, hominis amorem erga se ipsum esse duplicem; quorum alter est animæ sentientis proprius, hoc est is, quo aliquis ex impetu singularum perturbationum rationis imperio non obtemperantium, omni studio persequitur, amplectiturque bonum vtile, ac iucundum, vel potius quod vtile, aut iucundum videatur. Qui sane amor, quoniam totus est sui, ac totus sibi, vbi plurimum excesserit, omnem prorsus erga alios amorem extinguit; ita prorsus vt erga neminem moueatur; nec quicquam expetat, nisi ob vtilitatem aut voluptatem; & quidem gratia sui: quod est omnem prorsus amicitiam exterminare, quæ bonum siue honestum, siue vtile, siue iucundum, amico vult, hoc est in ipsius gratiam amici. Corrigitur tamen hic amor, dirigiturque præcipuarum beneficio virtutum, inprimisque prudentiæ, iustitiæ, fortitudinis, temperantiæ, liberalitatis, aliarum, quæ vel sequuntur ex his, vel si ab his differunt, æque probis moribus omnes humanæ vitæ partes informant. Sic enim emendatus hic amor, ita erga se ipsum est, vt laudabilis honestusque sit. Nam quia hic amor in sensu est, appetit quidem sibi solum bona iucunda, vel vtilia; sed tamen à recta ratione non abhorrentia, quia quicquid erat in eo improbitatis, & vitij, moralium opera virtutum extersum est. Alius amor erga se ipsum est in voluntate, probus moderatusque diuturno rectæ rationis vsu. Quo nos amore volumus nobis, non id, quod iucundum esse appatet, aut vtile, sed bonum ipsum virtutis, quod verum est, nec solum apparens, & in speciem bonum. Huius videlicet amoris beneficio, & vi respuimus alienas ab honestate voluptates, quæ sensus attingunt corporis, labores pro vicinis, amicisque suscipimus, curamus rempublicam, omnique studio connitimur, vt animi bona, quæ sub aspectum non cadunt, nobis ipsis acquiramur. Hoc etiam amore prior emendatur & componitur amor sentientis appetitus, in quem voluntas communita virtutibus imperium obtinet. Non est autem hic amor peculiaris aliqua virtus, sed effectus quidam communis ex prudentia, cæterisque virtutibus consequens. Ex quo fit vt homini erga se ipsum non sit amicitia illa & peculiaris virtus, de qua disseruit Aristoteles in Octauo libro, ac differit in hoc nono, quia huiusmodi amicitia, redamationem postulat,

sat. Eiusdem autem hominis erga se ipsum, saltem secundum idem, non est amatio, & redamatio propriè. Neque enim alia est amatio, quâ homo se ipsum diligit, alia, qua diligitur à se, adeoque non est in eodem homine propriè amatio, ac redamatio secundum idem. Diximus autem secundum idem, & hoc nominatim excipimus, quia fortasse posset in viro probo poni, distinguique amatio, ac redamatio, habita ratione diuersarum partium animæ, quæ sunt in illo prorsus rectæ, atque ordine summo compositæ. Pars enim illa, quæ rationis est particeps sentientem amat, diligit, excolit tanquam probum seruum dominus optimus: sentiens autem redamat rationis participem, veluti seruus humanum, & beneficum dominum, eique præsto semper est, & obtemperat.

Animaduertendum secundo loco est, ex ea, quæ propriè dicitur, & est amicitia, existere quosdam effectus externos, ex quibus eadem amicitia planior fit, & suis veluti radiis elucescit apud alios. Huiusmodi potissimum sunt beneuolentia, beneficentia, & concordia. Nam de beneuolentia sic dicitur in octauo. Amico autem aiunt, oportere velle bona illius gratia: de beneficentia vero ita ibidem. Qui verò propter virtutem amici sunt, ad benefaciendum sibi mutuò parati sunt: de concordia denique in hunc modum. Nihil est tam proprium amicorum, quam conuiuere, simulque versari, iisdemque rebus gaudere, ac delectari; quod demonstratur etiam in hoc nonn iis verbis, vt supra vidimus. Ponunt autem, amicum esse eum; qui cum amico conuiuat, & eadem eligat, iisdemque condoleat, & collætetur.

Quibus ita positis, pronunciandum primo cum Aristotele est, tres illos effectus ex amore boni viri erga se ipsum consequi, & existere verissimos; quod ex eodem Aristotele declaratur ac demonstratur hoc modo per partes. Ille beneuolentiam erga se ipsum verè propriéque, ac maximè dicitur habere, qui verum sibi vult bonum, hoc est bonum virtutis. Vir autem bonus id sibi potissimum, ac maxime vult, vt bonus viuat, ac seruetur in vero bono virtutis. Non enim sibi vult ficta, & commentitia bona, nec bona corporis, ac fortunæ, nisi in eam gratiā, vt virtutis bono subseruiant. Quare dicetur infra idem vir bonus proiicere pecuniam, honoresque contemnere, sibique solum curare quod simpliciter, absolutéque sit bonum; idque sua ipsius causa, hoc est in gratiam intelligentiæ, ac rationis. Habet ergo vir bonus vere beneuolentiam erga se. Beneficentiam autem erga se ipsum habere bonum virum obscurum non est, cum singulis actionibus id contendat, vt maxima sibi tribuat bona, hoc est bona virtutis, in quibus posita prorsus est humana felicitas. Denique virum eundem probum, ac virtute perfectum esse sibi ipsi consentientem siue secum habere concordiam, ostenditur primum ex intimis perturbationibus animi, quæ sic in eo continentur, vt rationi modestè pareant, adeoque, & inter se, & cum viro bono concordent, atque consentiant. Itaque idem vir bonus sibi ipsi consentit, eademque semper appetit ex tota anima, siue secundum omnem animam, vt loquitur Aristoteles κατὰ πᾶσαν ψυχήν, hoc est tam secundum sentientem, quàm secundum intelligentem animæ partem. Nihil igitur in illo discordans, aut ab eo dissentiens est, sed omnia rationi consona, & congruentia sunt, nec para alia dolet, lætatur altera, sed vnà omnes, aut dolent, aut delectantur. Apparet praeterea eadem in bono viro concordia ex iucundo conuictu, quem ipse secum habet. Tunc enim homo sibi ipsi, vel secum conuiuere dicitur, cum suas ipsius actiones præteritas, præsentes, futuras animo, & cogitatione scrutatur, perpendit ac prouidet, quantum potest, singulas, & cum ea contemplatur, quæ concretionis, & corporis expertia sunt. Hæc autem in probo viro sunt omnia. Et quidem summa cum iucunditate coniuncta, quæ conuictum & consuetudinem perficit.

Contra vero dicendum est, in improbo viro eiusmodi effectus amicitiæ non reperiri, quia non sequuntur ex amore illo, quo se perperam, ac plus nimio diligit. Ac primo quidem, non est in eo beneuolentia erga se. Vult enim sibi quæ rationi contraria sunt, & cum ipsius bono virtutis haud se conciliant. quæ profectò simpliciter, absolutéque mala sunt, ac maximè mala. Vult præterea sibi vir prauus ea, quorum causa homines & negliguntur, & odio etiam habentur ab aliis; cuiusmodi sunt ea peccata, quæ bonis alienis incommodant. Quin & aliquos etiam esse interdum improbos ait Aristoteles eiusmodi, ac tam nefarios, vt non modo se nihil omnino diligant, verum etiam ex vitæ per omnia scelera traductæ tædio sibi manus afferant, ac se ipsos interimant. Igitur improbi, maleuoli, non beneuoli sunt erga se ipsos, ac propterea prorsus carent illo primo amicitiæ signo, effectuque, qui positus in beneuolentia est. Carent quoque beneficentia erga se ipsos: quia sibi ipsis non modo male volunt; sed etiam male faciunt, cum suæ ipsorum maximè noceant; & officiant animæ scelere ac vitio, quo nullum reperiri malum deterius, aut perniciosius potest. Quanto enim anima præstantior est corpore, tanto deterius in se agitis, qui non tam corpori nocet quàm animæ. Denique sibi ipsis concordes esse non possunt; quia eorum pars illa, quæ sentiens, appetensque dicitur anima, cum recta ratione concertat semper, illique repugnat; ideoque altera ex parte volunt, & cupiunt aliquid, ex altera nolunt idē, atque repudiant, vt ait Aristoteles. Itaque semper ipsi secum pugnant, ac perpetuo veluti dissidio & seditione digladiantur. Hinc adeo fit, vt neque secum habitare, vel conuictum secum habere possint; qui maxime nascitur ex concordia. Non enim possunt cum iucunditate secum soli esse, ac secum viuere: quia in eo recessu, ac solitudine, vt supra dixit, recordari coguntur suorum scelerum: quæ recordatio est odiosa. Itaque solitudinem fugiunt, colloquiaque cum aliis, & consuetudinem quærunt, vt à facinorum suorum memoria cogitationem auertant. quod cum faciunt, se ipsos fugiunt; qui autem se fugiunt, secum viuere atque habitare non possunt. Nisi sapienti sua non placent, inquit Seneca; omnis stultitia laborat fastidio sui,

Quin alibi, hoc est in epist. 10. lib. 1. præterea docet, nihil hominibus improbis perniciosius esse, quàm secum habitare, vel secum habere conuictum, ac solos esse. Tunc enim mala consilia agitant, inquit, tunc, aut aliis, aut sibi ipsis futura pericula struunt; tunc cupiditates improbas ordinant, tunc quicquid aut metu, aut pudore celabat animus, exponit, tunc audaciam acuit, libidinem irritat, iracundiam instigat. Denique quod vnum habet solitudo commodum, nihil vlli committere, non timere iudicem, perit stulto: ipse se prodit.

Sed dixerit aliquis, huiusmodi discordiam esse quidem in incontinentibus, quorum est imperfecta malitia, nec ratio victa prorsus, & obruta, sed adhuc obsistens, ac reluctans improbitati; in vitiosis verò, vsuque diuturniore scelestis omnino non esse, quia prostrata iam, & vitiositate demersa prorsus est ratio, nec repugnat amplius aduersus animi commotiones perduelles, ac peruicaces. In his enim appetitio sentiens animæ, omnia ad se traxit ex parte intelligentem animam, corrupitque adeo in ea iudicium rationis, nihil vt agendum proponat, nisi quò vergit sentiens, & in quod appetitio voluptatis, vel vtilitatis inclinat. Huiusmodi ergo, talisque vir secum ipse concordat, idemq; secundum omnem animam semper appetit, nec vnquam pœnitentia capitur, atque ideo, quod ad concordiam pertinet, bono viro simillimus est. Respondendum tamen his primo est, haud posse fieri, vt in eo, qui compos adhuc alicuius est rationis, extincta prorsus omnia sint elementa iudicii, ac propterea necesse esse, etiam hominem impensè malum interdum animaduertere malitiam suam, & aliquantulum pœnitere, & contristari: quod absque discordia dissidioque inter rationem, sensumque non potest esse. Tristitia quippe nascitur ex rationis pugna cum sensu. Responderi secundo potest, praua, & rationi dissentanea sic inter se discordare, quemadmodum falsa discrepant item ac dissonant inter se. Ardet, exempli gratia, vir prauus pecuniarum, honorum, voluptatum, aliarumque cupiditatibus rerum, quarum altera est alteri contraria, nec vlla conuenientia inter se conciliantur vnquam atque consentiunt. Tum profecto alterationem, seditionemque inter eas oriri necesse est, quæ faciet, vt appetitus improbi viri à se ipso dissentiat, & huc distrahatur & illuc, dum obtinere inter se contraria, & repugnantia non potest. Respondendum tertio est, voluptates, ac delectationes improborum ob nimiam consuetudinem vsumque perpetuum, citò deficere, atque in pœnitentiam, tristitiamque conuerti. Helluo namque si cibo delicatiori, & multo careat, dolet, afficiturque tristitia, quòd vacuus sit; vbi expleuerit ingluuiem iterum tristatur ac dolet, quòd amplius edere, ac plusculum vini sumere non queat, cogaturque sua delectatione carere. Huc accedunt stomachi dolores, & ventris tormina, grauedinesque, ac cætera, quæ sequuntur ex intemperantia, vsuque ciborum immoderato; quæ profectò dolorem, ac tristitiam habent. Igitur illi ipsi, qui semper in voluptate versari videntur, æque cum dolore, tristitiaque versari coguntur. Dissentiunt igitur à se ipsis, & secum concordiam obtinere etiam in perpetua, æquabilique voluptatum vsurpatione non possunt.

Ex his demum apparet, quid de quæstione decernendum videatur. Constat enim, veram, ac propriam amicitiam, quæ peculiaris quædam est virtus, & non amore solum, siue amatione, sed etiam redamatione definita, & circumscripta ab Aristotele est, hominem erga se ipsum esse non posse, cum redamatio erga se ipsum nulla propriè sit: esse tamen eidem homini, probo præsertim, ac bono erga se ipsum amorem plane perfectum, quo sibi vult, expetitque bonum, honestum in gratiam sui, sicut expetit amicus amico bonum virtutis amici gratia. qui quidem amor dici propter similitudinem amicitia potest, quia ex eo nascuntur effectus illi tres, qui solent inter eos apparere, qui propriè sunt amici, & inter quos, quoniam distincti sunt, amatio vera, & redamatio cernitur. Effectus autem ipsi tam veri sunt, vt veriores expressioresque in hoc amore videantur esse, quàm in amicitia propria. Maiorem enim vnusquisque beneuolentiam, beneficentiam, coniunctionem, & concordiam erga se ipsum quàm aduersus alios habet. quin & distinctio quoque reperitur in homine aliqua, ob varias facultates, & partes animæ, sicut vidimus. Id quod efficit, vt eo magis amicitia quodammodo esse videatur hic amor. Itaque rationes illæ initio quæstionis expositæ confutari facile possunt, cum nihil aliud demum vincere queant, quàm homini erga se ipsum amicitiam veram, propriamque non esse; amorem autem hunc, qui possit ob similitudinem, & ob effectus illos amicitia dici, homini erga se ipsum non esse, nullo modo conficiunt.

Itaque quod ad primam rationem attinet, dandum quidem, & concedendum est, hominem erga se ipsum amicitiam propriam non habere; sed non tamen est dandum, amicitiam nullam habere. habet enim vir bonus amorem erga se ipsum laudabilem, qui effectus illos amicitiæ tres beneuolentiam, beneficentiam, conuictum, atque concordiam pariat ita perfectos, vt ne amicitia quidem ipsa vera, & propria perfectiores eos gignat, & meliores. Nemo enim tantam habet beneuolentiam, ac beneficentiam erga alium quantumuis amicum, quantam erga se ipsum: falsum verò quod subiungitur, est, hominem sibi ipsi beneficia dare non posse, cum re ipsa det, ac tribuat sibi maxima, hoc est virtutes, ac virtutum opera, quibus excolit, ac beatam efficit animam. Neque verò rectè dicitur vniuersim, dare nihil esse aliud, quam aliquid à se dimittere, vt loquitur Seneca. Deus enim hominibus, & rerum vniuersitati tribuit omnia, idem tamen habet nihilominus omnia, & quæ tribuit, non dimittit. Doctor etiam tribuit auditori scientiam, quam tamen haud dimittit à se, nec amittit. Non autem eum qui dat aliquid re ipsa, atque vt dicunt, formaliter, oportet habere quod dat, cum satis sit, eam habere virtute, ac potestate, quemadmodum suos in se continent effectus agentes causæ.

QVÆSTIO II. CAP. IV LIBRI .IX.

An vnusquisque sic habere in amore se debeat aduersus amicum, vt erga se ipsum.

QVoniam amicitia quoque propriè dicta inter duos, aut plures intercedens est, quidam amor iure comparabilis cum impropria, de qua diximus, hoc est cum amore, quo quisque se diligit, videamus, an verum sit, quòd in hoc cap. confirmat Aristoteles, vnumquemque in amando ita se erga amicum gerere, itáque affici oportere, sicut erga se ipsum; cum vnicuique, amicus sit alter ipse, vt ab Hesiodo canitur.

Pugnat aduersus hoc Aristotelis dictum summopere M. Tullius in Lælio, confutatque voces ac sententias omnium, qui vario verborum ambitu id demum significare voluerunt, amicum diligere nos oportere sicut nos ipsos. Sic enim ipse disserit. Constituendi autem sunt qui sint in amicitia fines, & quasi termini diligendi. De quibus tres video ferri sententias, quarum nullam probo; vnam, vt eodem modo erga amicum affecti simus, quo erga nosmet ipsos: alteram, vt nostra in amicos beneuolentia, illorum erga nos beneuolentiæ pariter, æqualiterque respondeat: tertiam; vt quanti quisque se ipse facit, tanti fiat ab amicis. His expositis aliorum sententiis, aggreditur singulas improbare per partes: & primam quidem hoc modo. Nec enim prima vera est; vt quemadmodum in se quisque, sic in amicum sit animatus. Quam multa enim sunt, quæ nostra causa numquam faceremus, facimus causa amicorum? precari ab indigno, supplicare, tum acerbius in aliquem inuehi, insectarique vehementius quæ in nostris rebus non satis honestè, in amicorum fiunt honestissimè. multæ quoque res sunt, in quibus de suis commodis viri boni multa detrahunt, detrahique patiuntur, vt iis amici potius, quam ipsi fruantur. Hæ sunt ergo Ciceroni causæ huius confutationis idoneæ; quòd in amicorum gratiam faciamus plurima, quæ nostra ipsorum causa non faceremus, quòd multas nobis eripiamus opportunitates, & commoda, vt amicis ea habenda & perfruenda tradamus. Quibus addas exornationes amplissimas, & præconia, quæ amicis honestè rectéque tribuimus nobis ipsis absque impudentia, & temeritate tribuere non possumus. Non igitur amicitiæ beneuolentia concludi potest his finibus, vt ii nos in amicos simus, quales sumus, erga nos ipsos, eademque amicorum causa faciamus, quæ nostra ipsorum causa facere soliti simus; cum amicorum causa longè plura, quàm nostra honestissimè faciamus. Secundæ opinionis altera confutatio apud eumdem Ciceronem huiusmodi est. Altera inquit sententia est, quæ definit amicitiam paribus officiis, & voluntatibus. hoc quidem est nimis exiguè, & exiliter ad calculos reuocare amicitiam, vt par sit ratio acceptorum, & datorum. ditior mihi, & affluentior videtur esse vera amicitia; nec obseruare strictè, ne plus reddat, quam acceperit. neque enim verendum est, ne quid excidat, aut ne quid in terram defluat, aut ne plus æquo quid in amicitia congeratur. Quibus verbis contendit in summa Tullius id, quod est apud Aristotelem pluribus locis, in primisque in hoc ipso libro nono; hoc est, probum amicum plura tribuere amico, quam acceperit. id quod etiam in quarto adscribit homini liberali. liberalitas autem in amicitia maxime cernitur. Non igitur amicus tantumdem prorsus amico reddit, quantum ei datum ab amico sit, sed retribuit maiori mensura, vt iubet Hesiodus. Tertiam demum explodens ita loquitur. Tertius verò ille finis deterrimus; vt quanti quisque se ipse faciat, tanti fiat ab amicis. sæpe enim in quibusdam aut animus abiectior est, aut spes amplificandæ fortunæ fractior. Non est igitur amici, talem esse in eum, qualis ille in se est, sed potius eniti, & efficere, vt amici iacentem animum excitet, inducatque in spem, cogitationemque meliorem. Quid sibi velit hæc tertia sententia, eiusque confutatio non ita liquet. obscurior vtraque est. sed nisi fallor id ea opinio significat; oportere nos amicum tanti facere, quanti se prorsus ipse facit, & æstimat amicus. Quam Cicero arguens opinionem contendit, id satis omnino non esse, sed debere nos amicum facere pluris, quam ipse se faciat; cum multi sint humiliores animo, sibique, ac rebus suis, quam par sit, diffidentiores, nec se ipsos, aut sua bona satis intelligentes, quos à nobis æstimari pluris oportet, quàm ipsi æstiment se, & quos erigere, ac subleuare quasi iacentes necesse sit.

Cæterum hæc sententia, eiusque confutatio nihil fortasse videatur ad ea, quæ inquirimus, attinere. quærimus enim an erga amicum tales nos esse debeamus, quales sumus erga nos ipsos. qui autem huius sententiæ sunt, volunt nos erga amicos tales esse, quales ipsi sunt erga se. Veruntamen etiam rectè nostra cum disputatione hæc opinio, eiusdemque confutatio coniungitur. quia si debemus pluris amicum æstimare ac facere, quam se faciat, & æstimet ipse, debemus etiam longè pluris eum, quàm nos ipsos interdum æstimare, vt hinc quoque demum intelligatur, haud bene amicitiæ officia omnia definita esse ea lege, vt aduersus amicum ii simus, qui sumus erga nos ipsos. Huc enim singulæ confutationes expositæ pertinent, vt ostendant, non esse fines illos idoneos officiis amicitiæ concludendis, ac terminandis omnibus, si tantum nos diligamus amicos, vt nosmetipsos, aut eodem modo erga ipsos affecti simus, quo erga nos.

Hæc, inquam, sunt, quæ pugnant aduersus Aristotelem à Cicerone petita; sed sunt alia grauiora ex amore illo ducta, quem nobis erga nos, & natura, & author indidit naturæ, Deus. Hic enim est tantus, vt cæteros amores facile vincat, ideóque non videtur vlla lex amicitiæ posse cogere nos ad diligendum amicum æque, ac nos ipsos, aut ad benefaciendum amico æquè ac nobis. Sed hæc tractanda, & constituenda sunt infra in cap. 8. vbi quæritur id nominatum;

an vnusquisq; diligere se ipsum præ omnibus debeat, & omnium maxime. Itaque nunc satis habebimus infirmate quæ sunt à Cicerone disputata. Iis enim reiectis, verum esse intelligemus quod affirmatur ab Aristotele, hoc est ita gerere nos oportere aduersus amicos, vt erga nos ipsos.

Confutatio autem eorum, quę à differente Cicerone dicuntur, ita erit idonea, si ponamus quod verum videtur esse, opiniones eorum, quos ipse confutat, aliorsum detorsisse, quam quò illi collimant. Nam perinde eos interpretatur, ac si dicere vel docere voluissent sic oportere nos amici causa velle, ac facere, quod volumus ac facimus nostra; vt neque in amicorum gratiam facere plus aliquid, quam in nostram possimus, nec nostra causa plusquam amicorum gratia facere debeamus. Enimverò non tam angustam illi faciunt amicitiam, vt vetent aliquid nos amicorum gratia facere, quod nostra non faceremus, aut iubeant nos, nihil vnquam plus nostra, quam amicorum causa facere. Nam & fas est nobis in amicos esse liberaliores, quam in nos ipsos, & incidunt interdum tempora, quibus oporteat amicis anteponere nos ipsos, nisi velimus ipsam violare naturam, quæ nobis summum erga nos amorem & charitatem inseuit. Hoc ergo sibi voluerunt earum authores opinionum, cum ea dixerunt, oportere nos amico velle & cupere bonum idem, quod cupimus, ac volumus nobis, non quidem mensura idem, sed genere, nobis autem volumus bonum honestum. Velle igitur amico debemus bonum honestum tametsi nobis ex illo genere cupiamus maius: siue tamen maius, siue minus sit, eiusdem omnino generis est. Quod verò de voluntate, & cupiditate diximus, de ipsis quoque dicendum operibus est. Cum enim dicunt, amici causa faciendum esse quod nostra causa faceremus, non id sibi volunt, vt nihil prætereà faciamus aliud nostra causa: licet quippe interdum plus etiam nostra, quàm amici causa facere: interdum plus amicorum causa facere, quam nostra. Nam ex honesto bono plus nobis sumimus, ex vtili, & iucundo plus sæpe tribuimus amicis. Denique videtur hîc ipsum naturæ præceptum attingi, quo iubemur facere alijs, quod nobis ipsis factum vellemus.

CAPVT V. LIB. IX.

DE BENEVOLENTIA.

SVMMA.

Beneuolentiam ab amicitia differre.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Beneuolentia non est amicitia, nec amatio.*
2. *Beneuolentia est principium amicitiæ.*
3. *Non tamen est cuiuscumque amicitiæ principium, sed eius nominatim, quæ secundum virtutem est.*

PRIMA PARS CAP. V. LIB. IX.

Ἡ Δὲ εὔνοια, φιλίᾳ μὲν ἔοικεν, οὐ μὴν ἔστι γε φιλία· γίνεται γὰρ εὔνοια καὶ πρὸς ἀγνῶτας, καὶ λανθάνουσα, φιλία δ' οὔ. καὶ πρότερον δὴ ταῦτ' εἴρηται. ἀλλ' οὐδὲ φίλησίς ἐστιν, οὐ γὰρ ἔχει διάτασιν, οὐδ' ὄρεξιν, τῇ φιλήσει δὲ ταῦτ' ἀκολουθεῖ. καὶ ἡ μὲν φίλησις, μετὰ συνηθείας. ἡ δ' εὔνοια, καὶ ἐκ προσπαίου, οἷον καὶ πε-

Beneuolentia verò amicitiæ quidem similis est, non tamen est amicitia. Existit enim beneuolentia etiam erga ignotos & latens; amicitia autem minime. Etiam prius dicta sunt. Sed neque amatio est. Non enim habet contentionem, nec appetitionem; amationem autem hæc sequuntur. Et quidem amatio cum consuetudine est; beneuolentia vero etiam ex impro-

ἐπὶ τοὺς ἀγωνιστὰς συμβαίνει. εὖνοι γὰρ αὐτοῖς γίνονται καὶ συνθέλουσι· συμπράξαιεν δ' ἂν οὐθέν. ὅπερ γὰρ εἴπομεν προσπαίως εὖνοι γίνονται καὶ ἐπιπολαίως στέργουσιν.

uiso, quemadmodum inter Agonistas accidit. Beneuoli namque ipsis fiunt, coniunctique voluntate sunt; agerent tamen cum ipsis nihil. Quod enim diximus, repentinò beneuoli fiunt, & leuiter diligunt.

EXPLANATIO.



HVIVS Capitis cum proxime superiori coniunctio repetenda est ab operibus illis amicitiæ, quæ in eo commemorauit, & recensuit pluribus, quorum primum, quia beneuolentia est, agendum sibi putauit hîc de huiusmodi primo amicitiæ, vel actu vel effectu; vt res quæ in amicitia principatum obtinet, peculiari tractetur opera, meliorique in lumine collocetur. Inquirit igitur in hoc capite quid sit beneuolentia, & quid non sit. Atque in hac quidem parte docet, eam nec amicitiam proprie, nec amationem esse. Non amicitiam, quia hæc est inter notos tantùm homines, & inter eos, quibuscum familiariter, continenterque versamur. Est enim amicitia non beneuolentia solum, sed beneuolentia non latens, hoc est inter cognitos cognita, vt positum in definitione ab Aristotele est. Beneuolentia vero esse potest etiam aduersus eos, quos nunquam de facie nouimus, & quibus ignotum sit erga ipsos nos esse beneuolos. Non esse autem amationem, duplici ratione demonstrat. Quarum prima hæc est. Beneuolentia non habet διάτασιν, hoc est contentionem illam, quam dicunt intensionem, neque ὄρεξιν hoc est acrem impetum animi, & desiderium vehemens. Sed hæc in amatione sunt, quippe quæ commotio sit, vel ratio commotionis, & modus. Ergo beneuolentia non est amatio. Diximus autem Latine διάτασιν non extensionem, vt Victorius; qui putauit hîc ab Aristotele significari beneuolentiam non porrigi in prolixum tempus, vt ipse loquitur, sed esse breuem, breuique durare; sed maluimus contentionem dicere cum Turnebo ac Lambino. Loquitur enim Aristoteles de incremento illo, quod capiunt animi perturbationes, cum per gradus auctiores fiunt. Quod incrementum, & magnitudinem vulgo nunc intensionem appellant: de breuitate vero beneuolentiæ, siue de extensione ad tempus relata, in altera quæ subiungitur ratione dicturus est. Quamuis enim διάτασις vocabulum est ductum à verbo διατείνεσθαι quod æquè valet ac dilatari, distendi, vel contendi, hoc tamen loco huiusmodi significationes ad extensionem temporis referendæ non sunt, sed ad eam quam diximus intentionem. Id ergo sibi vult Aristoteles, in beneuolentia contentionem, quæ dicitur intensio, non inesse, quia qui in alterum beneuolo tantum est animo, nihil se commouet ad eum adiuuandum: in amatione esse impetum simul, & operam adiuuantem. Quod postmodum in altera ratione declarat planius. Secundam enim rationem, cur beneuolentia non sit amatio, eam ait esse, quòd amatio non sit simplex voluntatis aliqua commotio subita, & veluti præteruolans, sed fixus impetus, assuetudine confirmatus, & tempore. Nam animus haud solet statim ad aliquid vehementer impelli, sed necesse habet paulatim, ac veluti per partes incitari, atque ad summum per incrementa perduci. Beneuolentia verò quoniam simplex voluntatis est motus, nec impetum habet, nec vsum vllum, nec diuturnitatem temporis, qua confirmetur, sed repente nascitur, repente se proripit. Idque cerni potissimum ait in spectatoribus Agonistarum, quod nomen est commune ac generale omnium, qui spe alicuius præmij concertant, cuiusmodi præsertim pugiles, & gladiatores erant. Quamuis enim Aristotelis æuo nondum essent gladiatores in Græcia, similes tamen ijs alij fortasse fuerunt, qui in ludo arenave dimicarent. Ab horum, inquam, spectatoribus exemplum petit, ad explicandum beneuolentiæ motum simplicem, eneruem, ac velut elumbem. Ait enim eos, qui spectant pugiles illos concertantes, affici solere erga certos aliquos, fierique paulatim illis beneuolos, & ex ea beneuolentia velle ijs quidem, & cupere victoriam, sed nolle tamen illius victoriæ causa dimicantes ipsos adiuuare, & cum ijs συμπράττειν, hoc est simul agere, & dimicare. Quia motus ille beneuolentiæ leuis est, nec eiusmodi, vt possit spectatores illos ad agendum, atque ad iuuandos pugiles, quibus alioqui animo & beneuolentia fauent, impellere. Faceret autem hoc amatio, quæ vehementior est, &

firmior ob consuetudinem, atque robustior. Neque enim sola voluntate contenta, cupit amico bonum, sed ad bonum ipsum amico parandum erumpit in opus.

Tria iubet hîc nos obseruare Gualter. Buil. Primum: beneuolentiæ nomen interdum quidem beneuolentiæ habitum, interdum ex habitu manantem actum significare. Sed hoc tamen loco ad exprimendum nominatim ipsum actum, esse ab Aristotele positum. Hic autem actus voluntatis valde imbecillus est, maximeque remissus, ideoque repente, ac raptim existit in animo, nec paulatim, sensimque prouenit, & excrescit. Quamquam enim beneuolentia, quæ habitus est, gignitur, augeturque per partes, beneuolentia tamen, quæ secundus est actus, subita est, & extemplo dilabitur. Amatio autem actus est voluntatis absolutus vndique, atque perfectus. Non enim solum bene velle est amare, sed bene velle vehementi cum appetitione, ac voluntate. Ideoque non confestim, sed paulatim subit in animum, suscipitque incrementa per gradus. Secundum, quod nobis animaduertendum proponit, est, beneuolentiam, quæ actus est, & amationem, eiusdem prorsus esse speciei, nec alio nomine inter se differre, quàm quo differunt ea, quæ in eodem genere minus, magisve perfecta sunt. Cuiusmodi esse dicuntur alba magis, aut minus alba. Tertium quod præcipit, obseruandum est; beneuolentiam, quæ est habitus, duplicem habere notionem posse, vnam, quæ significat habitum imperfectum voluntatis, propendentem tantum ad actum beneuolentiæ intimum, & hærentem solùm in animo, non autem ad opus aliquod externum; velut ad succurrendum, & adiuuandum; alteram plane communem, & quæ ab omnibus esse beneuolentia intelligitur, cum beneuolentia nominatur, dicique potest vniuersa & generalis. Prior ille peculiaris habitus propensionem tantum ad actum intimum habens, ab habitu amicitiæ longè differt: quia hæc non solum ad intimum voluntatis actum inclinat animum, sed ad opus etiam externum, ac re ipsa opitulandum & succurrendum amico. Posterior autem est amicitiæ genus, nec vlla species est amicitiæ, quæ huiusmodi beneuolentiam non contineat. Aristoteles ergo cum hoc loco ait, beneuolentiam non esse amicitiam, eam intelligi vult, cui prior illa notio subiecta est. Neque enim is, qui tantummodo propensus est ad beneuolendum, sed non ad benefaciendum, vere dicendus amicus est. Cum autem in octauo libro amicitiam ipsam definiens, ait esse beneuolentiam mutuam, posterioris beneuolentiam notionis commemorat, hoc est eam, quæ in singulis amicitiis genus est, ita prorsus, vt omnis amicitia dici beneuolentia debeat, beneuolentia autem omnis amicitia dici non possit.

PARS II. CAP. V. LIBRI IX.

Ἔοικε δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὥσπερ τοῦ ἐρᾶν ἡ διὰ τῆς ὄψεως ἡδονή· μὴ γὰρ προησθεὶς τῇ ἰδέᾳ, οὐθεὶς ἐρᾷ. ὁ δὲ χαίρων τῷ εἴδει οὐδὲν μᾶλλον ἐρᾷ· ἀλλ᾽ ὅταν καὶ ἀπόντος ποθεῖ, καὶ τῆς παρουσίας ἐπιθυμεῖ. οὕτω δὴ καὶ φίλους οὐκ οἷόν τε εἶναι, μὴ εὔνους γενομένους· οἱ δ᾽ εὖνοι οὐθὲν μᾶλλον φιλοῦσι. βούλονται γὰρ μόνον τ᾽ ἀγαθὰ, οἷς εἰσιν εὖνοι, συμπράξαιεν δ᾽ οὐθὲν ἂν, οὐδ᾽ ὀχληθεῖεν ὑπὲρ αὐτῶν. διὸ μεταφέρων φαίη τις ἂν αὐτὴν ἀργὴν εἶναι φιλίαν. χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν.

Videtur ergo principium amicitiæ esse, sicut amandi quæ per aspectum voluptas existit. Nisi enim ante delectatus forma fuerit, nemo amat: qui vero delectatur forma, nihilo magis amat; sed cum & absentem desiderat, & præsentiam concupiscit. Jta ergo & amicos esse non contingit nisi beneuolos iam effectos. Beneuoli verò non continuo amant. Volunt namque solum bona ijs, quibus sunt beneuoli: agerent autem vnà, cum ipsis nihil, neque conturbarentur pro ipsis. Quare translatione vtens dixerit aliquis, ipsam desidem esse amicitiam. Inueteratam autem, & in consuetudinem iam progressam fieri amicitiam.

EXPLANATIO.



DECREVIT iam supra, beneuolentiam non esse amicitiam: quid tamen sit, quidve cum amicitia cui videtur affinis, habeat coniunctionis, ac nexus, haud ibi docuit, sed aggreditur hic explicare. Ait ergo beneuolentiam non esse quidem amicitiam, sed amicitiæ quamdam inchoationem, atque principium: quod illustri similitudine declarat, exemploque ab ijs petito, qui amare incipiunt. Quemadmodum enim amandi principium, siue amoris initium dicimus esse visum, aspectumque formæ alicuius elegantis, ac liberalis, sic dicere nos oportet, initium amicitiæ beneuolentiam esse. originem quippe ducit amatio, siue amor ab oculorum aspectu, amicitia verò à beneuolentia. Ita locum hunc interpretandum iure contendit Lambinus aduersus Perionium, qui eum latinè sic vertit: vt amoris, sic & amicitiæ principium est voluptas ea, quæ ex aspectu percipitur; ratus, Aristotelem significare, aspectum esse principium amoris, & amicitiæ; cum tamen alia omnia sibi velit, expliceetque similitudine illa principium amoris, & amicitiæ varium. Sic enim videtur differere. Qualis est amationi, vel amori aspectus pulcherrimæ formæ, talis est amicitiæ ipsa beneuolentia antecedens. sed aspectus est amoris, aut amationis initium. Ergo beneuolentia est origo ac principium amicitiæ. Assumptionem expolit, & demonstrat ex eo, quod nemo prorsus incipiat alicuius amare formam, cuius aspectu non fuerit ante delectatus. Quæ tamen delectatio sic est, & ita se habet, vt non statim, neque hoc ipso, quòd ille delectatur aspectu formæ, amet eam, ac re vera ipsam diligat: antegreditur enim aspectus, & delectatio; exinde sequitur amor, aut amatio. Cuius rei, vel illud argumentum ac signum ait esse, quod tùm maxime appareat amoris sensus cum forma, cuius ex aspectu capta delectatio est, fit absens, longéque summouetur. Tunc enim potissimum qui iam delectatus aspectu est, absentiam grauiter animo fert, præsentiam vehementissimè concupiscit, quia iam amat, atque à delectatione gradum ad amationem fecit. Atque ex hoc eadem similitudo longe clarior, & conspectior est: quia eodem planè modo è beneuolentia velut ex inchoatione, atque principio nascitur amicitia. Neque fieri potest, inquit, vt aliqui sint amici, si non fuerint ante beneuoli, ipsaque beneuolentia non antecessit amicitiam. Non enim ideo solum, quòd beneuoli sunt, sunt etiam amici; quia beneuolentia nihil præterea postulat aliud, nisi vt bona velimus iis, erga quos beneuoli sumus, etiam si eorum causa nihil agere, aut vllam suscipere molestiam, laboremque velimus. Id circo laudat eorum metaphoram, qui dicere soliti sunt, beneuolentiam esse amicitiam ἀργὴν hoc est ignauam, desidem aut otiosam. Sic enim in libris emendatioribus est. In aliquibus autem, quibus vsi sunt Eustratius olim, ac pòst Argyropilus, & Perionius scriptum erat, ἀρχὴν φιλίας perinde ac si qui metaphoricè beneuolentiam definirent, dicerent, esse principium amicitiæ. sed hoc dictum ante iam est, neque est necesse iterum id huncin locum veluti per vim inculcare. Aptior igitur hæc lectio visa est antiquo interpreti quem secutus est D. Thom. Victorioque ac Lambino, quia rem planius explicat; quam extremis verbis attigit Aristoteles, quibus significat, eos qui tantum erga aliquem beneuoli sunt, atque in sola beneuolentia consistunt, omnia quidem illi secunda velle & exoptare, sed eius tamen causa nullum sumere laborem, nullam suscipere molestiam, nullum adire periculum velle: ex quo demum intelligi possit, rectè fecisse eum, qui μεταφέρων hoc est metaphora & translatione verborum vtens appellauit amicitiam ἀργὴν φιλίαν amicitiam ignauam & otiosam. Cæterum hanc ipsam beneuolentiam, quæ sic ab amicitia differt, fieri demum, & euadere amicitiam ait, vbi ad eam accesserit conuictus, & diuturna consuetudo.

Quærunt hîc aliqui abutentes otio, qua ratione beneuolentia fieri possit amicitia, cum nulla res fieri possit alia, sicut in sexto naturalium Auicenna demonstrat. Sed ne nos eadem temporis abusione peccemus, breuissime respondebimus, id tam consuetudine sermonis, ac modo loquendi receptum esse, vt quotiescumque res vna additamento vel accessione aliqua sic perficitur, nouam nanciscatur appellationem & nomen, dicatur alia fieri, nec videatur amplius eadem. Beneuolentia verò cum fit alia, accedente ad eam amicitia perfectior fit, mutatoque nomine, amicitia dicitur. Itaque beneuolentia tum etiam cum mutatur, est eadem, sed perfectior est, ideóq; non videtur nec dicitur eadem esse.

PARS III. CAP. V. LIB. IX.

ΟΥ τὴν διὰ τὸ χρήσιμον, οὐδὲ τὴν διὰ τὸ ἡδύ. οὐδὲ γὰρ ἡ εὔνοια ἐπὶ τούτοις γίνεται. ὁ μὲν γὰρ εὐεργετηθεὶς, ἀνθ' ὧν πέπονθεν, ἀπονέμει τὴν εὔνοιαν, τὰ δίκαια δρῶν· ὁ δὲ βουλόμενός τινα εὐπραγεῖν, ἐλπίδα ἔχων εὐπορίας δι' ἐκείνου, οὐκ ἔοικεν εὔνους ἐκείνῳ εἶναι· ἀλλὰ μᾶλλον ἑαυτῷ, καθάπερ οὐδὲ φίλος, εἰ θεραπεύει αὐτὸν διά τινα χρῆσιν. ὅλως δ' ἡ εὔνοια δι' ἀρετὴν, καὶ ἐπιείκειάν τινα γίνεται. ὅταν τῳ φανῇ καλός τις ἢ ἀνδρεῖος, ἢ τι τοιοῦτον καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀγωνιστῶν εἴπομεν.

NOn eam quidem, quæ ob vtilitatem, neque eam, quæ propter iucunditatem est. Non enim beneuolentia ex his rebus exsistit. Nam qui beneficio affectus est, pro acceptis reddit beneuolentiam, æqua faciens. Qui autem vult aliquem bene rem gerere, spem habens vtilitatis per eum consequenda, non videtur beneuolus illi esse, sed sibi potius ipsi, quemadmodum neque amicus, si obseruet ipsum ob aliquem vsum. Omnino autem beneuolentia propter virtutem, & probitatem aliquam gignitur. Quando alicui visus fuerit bonus quispiam, aut fortis, aut horum aliquid, quemadmodum & de Agonistis diximus.

EXPLANATIO.

POSTREMA verba superioris partis huc reuocanda, & reponenda sunt, vt continuatio sermonis intelligatur. Dixit extremo loco, ex beneuolentia confici amicitiam tamquam id, quod absolutum & perfectum est ex inchoato & imperfecto. Non tamen docuit in quodnam genus amicitiæ ipsa beneuolentia transitum faciat, & absolutionem adipiscatur. Id ergo nunc exequitur his penè verbis, cum extremis superioribus ita coniunctis. Rectè dixerit aliquis, inquit, beneuolentiam esse desidem, & otiosam amicitiam, sed temporis accessione, adiunctaque consuetudine ex beneuolentia amicitiam fieri: non eam quidem, quæ vtilitatis, aut voluptatis, sed quæ honestatis gratia constituitur. Itaque cuius amicitiæ beneuolentia principium non sit, & cuius sit, aggreditur hic demonstrare. Docet ergo primum, beneuolentiam, cum in amicitiam conuertitur, non in eam conuerti, quæ vtilitatis, aut voluptatis amicitia, dicitur: idque probatum hoc modo vult. Qui est alicui beneuolus, non vult sibi ipsi tantummodo bonum; verum etiam ei, erga quem beneuolus est. Sed qui amat ob vtilitatem, aut voluptatem, sibi tantum ipsi iucundum, vel vtile bonum vult, tametsi perniciosum quoque sit ei, quem ob vtilitatem, aut voluptatem amat. Igitur is qui verè beneuolus est, non amat ob vtilitatem ac voluptatem, adeoque beneuolentia non est principium amicitiæ, quæ propter vtilitatem, aut voluptatem conciliata sit. Confirmari facile id potest ex eo, quòd in proximè superiori parte de beneuolentiæ in amicitiam conuersione dictum extremo loco ab Aristotele est. Disserere enim ac ratiocinari sic licet. Beneuolentia per diuturnitatem, & incrementũ accedere demum ad amicitiam potest, & amicitia fieri, cuius est principium, vt ibi dicitur. Sed per diuturnitatem & incrementum, numquam beneuolentia perueniet ad amicitiam illam, quæ vtilitatis est, aut voluptatis. In his enim amicitijs beneuolentia locum non habet; cum qui verè beneuolus est, bonum velit ei, erga quem est beneuolus; amicus autem vtilitatis, ac voluptatis sibi solum ipsi bonum vtile vel iucundum velit. Non igitur beneuolentia migrabit vmquam in amicitiam vtilitatis, aut voluptatis, adeoque huius amicitiæ principium esse non potest. Sed dicet aliquis, in amicitia quoque vtili spectari beneuolentiam posse; cum is, qui beneficio affectus ab aliquo est, ad retribuendam gratiam reddat ei quod æquum est, beneuolentiam animi. Beneuolentiam autem ei rependit ideo, quòd amicus sit vtilis. Respondet, beneuolentiam illam eiusmodi esse vt dici prin-

cipium vtilis amicitiæ non possit. quia percepta iam vtilitate beneficii redditur. Vt enim beneuolentia verè principium, & fons vtilis amicitiæ sit, antecedere, non subsequi vtilitatem, ac beneficium debet. Denique quicquid beneuolentiæ reddit is, qui beneficium iam, atque vtilitatem accepit, in sui gratiam reddit. Vult enim homini de se benemerito bonum, quia fructum inde se percepturum existimat ampliorem. beneuolus vero vult bonum alteri non sibi solum, vt diximus.

Omnino autem beneuolentia ob virtutem &c.) Cum iam exposuerit satis cuius amicitiæ beneuolentia principium non sit, id superesse videt extremo loco, vt explicet demum, cuius amicitiæ principium sit. Statuit ergo, beneuolentiam esse tantummodo principium eius amicitiæ, quæ propter honestum, ac virtutem est. idque duplici via demonstrat. quarum vna in ijs quæ sunt iam dicta, posita est, altera in similitudine, vel exemplo. Ac prior quidem huiusmodi est. Beneuolentia est principium, & inchoatio quædam amicitiæ, sed non est principium eius amicitiæ, quæ voluptate, nec eius, quæ vtilitate ducitur. Relinquitur ergo, vt sit principium eius, quæ colitur ob virtutem, & honestatem. Posterior autem ab exemplo, ac similitudine repetita hæc est. Cum aliquem nos aspicimus, aut bonum, aut fortem, aut alijs instructum animi vel corporis ornamentis, quorum causa laudari solent homines, ac publicè, priuatimque commendari, efficimur erga eos beneuoli; quemadmodum cernitur in spectaculis eorum, qui pugilatu, vel pancratio, vel alio ludorum genere concertant. Afficimur enim illico beneuolentia erga eos, qui maiorem fortitudinem animi, corporisque præ se ferunt, quæ profectò beneuolentia propria & vera est, quia volumus illis victoriam eorum gratia, cum nihil ad nos vtilitatis ex illa perueniat. Quæ igitur verè, propriéque beneuolentia est, principium tantùm eius est amicitiæ quæ virtutem sequitur, & honestum.

EPILOGVS.

1. *Beneuolentia amicitiæ persimilis est, non amicitia; quia beneuolentia est etiam in ignotos.*
2. *Beneuolentia non est amatio. quia vehementem impetum appetitionemque non habet sicut amatio.*
3. *Beneuolentia est amicitiæ principium, sicut aspectus est initium amoris.*
4. *Non tamen est eius principium amicitiæ, quæ spectat vtilitatem, aut voluptatem, sed eius tantum, quæ diligens appetensque virtutis est.*

ADMONITIO.

Nullæ in hoc Cap. Quinto Quæstiones instituuntur; quia quicquid in eo dubij ad animum potest accidere, ab ipso satis explanatum Aristotele est.

CAPVT VI. LIB. IX.

DE CONCORDIA.

SVMMA.

Concordiam ad amicitiam politicam pertinere.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Quid sit id, in quo non versatur, & quod non spectat concordia.*
2. *Quid sit in quo versatur, & quod intuetur, ac sequitur.*
3. *Quam habeat cum amicitia politica coniunctionem.*
4. *Quibus in hominibus concordia sit.*

PARS I. CAP. VI. LIB. IX.

Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται· διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία. τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλοις ὑπάρξειεν ἄν. οὐδὲ τοὺς περὶ ὁποιουν ὁμογνωμονοῦντας ὁμονοεῖν φασιν, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων. οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμονοεῖν.

AD amicitiam vero quiddam pertinens etiam concordia esse perspicitur; quapropter non est consensus opinionũ. hoc enim & in ijs quoq; qui inter se sunt ignoti, inesse potest. Nec eos qui de quacumque re consentiunt, concordare dicunt, veluti de rebus cælestibus. Non enim ad amicitiam est pertinens his de rebus consentire.

EXPLANATIO.



SICVT in proximè superiori Capite de beneuolentia idcirco disseruit, quod eam inter amicitiæ opera posuisset primam, ita nunc de concordia disputat, quod hanc in illa eorumdem operum enumeratione fecerit tertiam. Quærit igitur & inuenit primum in hoc cap. concordiæ materiam, & id, in quo ipsa versatur, ac posita est. Deinde ostendit, qua ratione modoue concordia se habeat, si cum amicitia politica conferatur. Tertio demum loco docet, in quibusnam eadem concordia cernatur, & sit. Primum ergo, quod ad materiam concordiæ pertinet, in hac parte incipit exponere, in quonam ipsa posita concordia non sit, & quid sit illud, quod eiusdem concordiæ non sit materia. Ait adeo, concordiam videri esse quiddam φιλικόν, hoc est aliquid ad amicitiam pertinens, siue cum amicitia necessario coniunctum, aut ex amicitia subnascens. Vetus interpres nouo vocabulo dicere non dubitauit amicabile. Ex hoc id consequens esse vult Aristoteles, vt concordia non sit eadem, atque ὁμοδοξία, hoc est opinionum consensio. sunt enim apud Græcos hæc nomina, ὁμολογία, ὁμοδοξία, ὁμογνωμοσύνη, ὁμόνοια, quæ videntur idem significare, quia maxime inter se sunt affinia, sicut apud latinos, concordia, consensus, siue consensio, aut conspiratio, cum in bonam partem accipitur. magis autem propriè concordia dicitur ὁμόνοια, sicut apud Aristotelem hîc. Cum igitur inter hæc nomina tanta sit affinitas, vt videantur ὁμώνυμα, docet initio ὁμόνοιαν hoc est concordiam non eamdem esse, ac ὁμοδοξίαν, quæ significat propriè ἰσονομίαν, hoc est eamdem opinionem, vt est apud Platonem, verti turque ab Aretino in hoc Aristotelis loco, coopinatio. Quare ὁμόδοξος apud Nazian. diceturis, qui est eiusdem opinionis, ὁμοδόξων apud alios est eiusdem esse opinionis, Itaque ὁμοδοξία rectè dici videtur opinionum consensio, & eorum esse propria, qui aliqua de re eadem prorsus opinione consentiunt. Cur autem concordia non sit opinionum illa consensio, nec in iis propriè poni debeat, qui idem qualiber de re sentiant, & opinentur, duplex esse dicitur ab Aristot. ratio. Prima est, quod concordia sit quiddam φιλικόν hoc est quiddam ad amicitiam pertinens, siue aliquid amicitiæ, aut cum amicitia plane coniunctum. Amicitia verò non est inter ignotos, vt diximus. At eiusdem opinionis consensio esse potest etiam inter eos, qui se minime norint inter se: possunt enim aliqua de re idem sentire qui sibi inter se mutuo cogniti non sunt: non possunt tamen esse concordes: quia concordia est aliquid amicitiæ, certè sine amicitia non est, amicitia verò solum est inter cognitos. ergo etiam concordia, quæ cum amicitia est coniuncta, inter cognitos tantum est. Concordia igitur non est ὁμοδοξία, siue opinionum consensio, nec illi qui propriè concordes appel-

lantur, sunt qui in eadem opinione consentiunt, quique Græcè dicuntur ὁμόδοξοι. Secunda ratio ex vsu vulgi ac sermone repetitur. Vulgo namque, ac sermone omnium communi qui de rebus quibusdam idem omnino sentiunt, velut de rebus cœlestibus, ac Physicis, propriè concordes haud appellantur: Summa igitur huiusce rationis est; de rebus intelligentiæ subiectis, atque vt Græci dicunt, τῶν θεωρητῶν, cuiusmodi sunt eæ, quæ in disciplinis, & artibus modo ac doctrina tractantur, idem sentire, non esse proprie concordare, quia hoc nihil ad amicitiam pertinet: concordare autem opus, effectusque amicitiæ est. Quapropter inter Peripateticos, & Stoicos exempli gratia idem aliqua de re ὁμοδοξία esse hoc est eadem opinionum consensio siue sententia potest, non tamen rectè dicetur ὁμόνοια, hoc est propria, & vera concordia. Agit enim hîc Aristoteles de vera, vsitataque huius vocabuli notione, non de translata, atque impropria, quæ sæpe solet etiam ad eos, qui in ijsdem consentiunt artibus, ac disciplinis accommodari. Hos enim haud raro concordes dicimus. Maneat ergo, concordiam, quæ ad amicitiam pertinet, & aliquid amicitiæ est, non in ijs versari, quæ cogitationi tantum subiecta sunt, & disciplinis, quæ theoricæ nominantur; adeóque fieri posse, vt aliqui inter se inimicissimi, in doctrina tamen, & cogitationis artibus summè consentiant; nec propterea tamen dicendi concordes propriè sint, quia concordia necessariam cum amicitia coniunctionem obtinet.

PARS II. CAP. VI. LIBRI IX.

Ἀλλὰ τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασιν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι, καὶ ταὐτὰ προαιρῶνται, καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα. περὶ τὰ πρακτὰ δὴ ὁμονοοῦσι, καὶ τούτων περὶ τὰ ἐν μεγέθει καὶ ἐνδεχόμενα ἀμφοῖν ὑπάρχειν, ἢ πᾶσιν· οἷον αἱ πόλεις ὅταν πᾶσι δοκῇ, τὰς ἀρχὰς αἱρετὰς εἶναι, ἢ συμμαχεῖν Λακεδαιμονίοις, ἢ ἄρχειν Πιττακόν, ὅτε καὶ αὐτὸς ἤθελεν. ὅταν δ' ἑκάτερος ἑαυτὸν βούληται, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς Φοινίσσαις, στασιάζουσιν. οὐ γάρ ἐσθ' ὁμονοεῖν, τὸ αὐτὸ ἑκάτερον ἐννοεῖν, ὁδήποτε, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ αὐτῷ. οἷον ὅταν καὶ ὁ δῆμος καὶ οἱ ἐπιεικεῖς τοὺς ἀρίστους ἄρχειν. οὕτω γὰρ πᾶσι γίνεται οὗ ἐφίενται.

Sed ciuitates concordare dicunt, cum de conducibilibus consentiunt, & eadem eligunt, & agunt illa, quæ publicè visa fuerint. In agendis ergo rebus concordant, & harum in ijs, quæ magnitudinem habent, & in ijs, quæ possunt vtrisque inesse, vel omnibus: veluti ciuitates, cum omnibus visum fuerit, Magistratus eligendos esse, vel simul præliari cum Lacedæmonijs, vel imperare Pittacū, cum & ipse voluerit. Cum autem vterque se ipsum voluerit, quemadmodum in Phœnissis, in seditione sunt. Non enim est concordare idem vtrumque intelligere, quicquid id sit; sed idem in eodem: veluti cum & populus & boni volunt optimos imperare. Ita quippe omnibus fit quod exoptant.

EXPLANATIO.



Vm demonstratum sit satis, quid non sit concordia, & quibus in rebus ipsa minime versetur; sequitur, vt quid sit, & quibus occupetur in rebus ostendat. Quod sane præstat hoc loco, significans, tum vniuersè, tum nominatim, & proprie, quænam res materiam concordiæ suppeditent, quæve sint, in quibus ipsa cernatur, ac per se posita sit. Ait enim primum, versari concordiam in rebus, quæ cadunt sub actionem, siue quæ dicuntur agendæ, Idque pronuntiat generatim, atque in hunc modum ostendit. In ijs rebus est posita, versaturque concordia, in quibus ipsæ consentientes ciuitates proprie concordare dicuntur, vel esse concordes. Ciuitates autem seu ciues verè propriéque tum

concordare dicuntur, cum de republica & communi vtilitate vnà consentiunt, atque, vt loquitur Aristoteles, ὁμογνωμονοῦσι hoc est eiusdem opinionis ac sententiæ sunt. Itaque qui vere concordes sunt ciues, vtilia solum, & conducibilia spectant; & in ijsdem versantur, ac positi sunt, cum verè concordant. Res autem vtiles, & conducibiles ciuitatibus agendæ res sunt, & quæ in hominis actionem cadunt. Ergo concordia generatim, & vniuersè posita est in rebus agendis, hoc est in ijs, quæ non tam intelligentiam postulant, quam hominis actionem. His vniuersim expositis, res agendas inuestigat peculiares, ac proprias, in quibus verè versari concordia dicenda sit. Pergit ergo docere, non in quibuscumque rebus agendis versari concordiam, sed in ijs nominatim, quæ magnitudinem obtineant aliquam. Non enim amicorum concordia tollitur ex eo, quòd in rebus discordent, ac dissentiant minimis, cum parua ita re dissensio concordiam inter ciues, vt cernimus, non labefactet. Ac ne in omnibus quidem rebus agendis magnis est posita concordia, sed in ijs propriè, quæ possunt vel concordantium vtrique congruere & euenire, vel omnibus hominibus, vel ciuibus eiusdem ciuitatis. Itaque concordia spectatur in ijs rebus, quæ fieri queunt, quasque possint assequi, vel duo, inter quos est concordia, vel omnes homines, vel aliqui, saltem, qui vnius eiusdem ciuitatis legibus viuant. Ridiculum enim sit; concordare aliquos, vnáque omnes consentire in ijs rebus, quæ fieri non possunt, & quas eorum nemo queat obtinere, cum deliberatio, quæ rerum agendarum est propria, de ijs tantummodo fit, quæ fieri possunt. Quare non satis est concordiæ, res agendas esse magnas, nisi ex earum genere sint, quæ concordantibus apprimè congruant. Exemplum sumit à ciuitatibus, siue à ciuibus vnà consentientibus. Tunc enim in ciuitatibus dicitur esse concordia, cum omnibus vnum, idemque faciendum videtur, quod vtilitate pertineat ad rempublicam, & ad singulos, veluti cum suffragijs deligendus est Princeps, aut Magistratus ciuitatis, aut cum agitur de mittendis auxiliaribus copijs alicui, vel de belli societate contrahenda cum alio, vel de exercitus imperio alicui ciuium demandando. Quibus in rebus explicandis vtitur exemplo Atheniensium, qui deliberarunt, an ineunda belli societas cum Lacedæmonijs esset, & an Pittaco permittendus esset ad decennium Magistratus. In vtroque enim fuerunt vere proprieque concordes, quia res agenda erat magna & ea, quæ fieri poterat, & pertinebat tum ad singulos, tum ad vniuersam ciuitatem. De Pittaco Mytilenæo optimo & spectatissimo viro, vnoque de septem, nihil est quod dicamus nisi vnum; hoc est delatum illi quidem fuisse Magistratum, quem decennio administraret, sed absoluto decennio, cum eum ciuitas amplius imperare vellet, eique Magistratum prorogare, ipsum constantissimè recusasse. Quæ causa est, cur Aristoteles hic dicat in delectu Principis, aut Magistratus tunc esse concordiam, cum non solum omnes ciues in eo concordant, sed ipse quoque, cui Magistratus demandatur, vnà cum ijs consentit, &, vt ait Aristoteles, ὅτε καὶ αὐτὸς ἤθελεν, cum ipse quoque vult ac probat creationem suam. Nam cum Pittacus recusauit imperium, omnium suffragio sibi delatum, vera in illo delectu concordia non fuit, quia desiderata est voluntas & consensio Pittaci.

Cum autem vterque seipsum vult.) Quoniam paulo ante dixerat, tum esse ac dici vere concordiam posse, cum alicui communi ciuium consensione Magistratus aut imperium tribuitur, ne quisquam existimet, inter pauciores, aut etiam inter duos concordiam esse non posse; admonet his verbis, inter duos quoque homines esse vere concordiam, si vterque consentiat in eo, vt idem bonum velit, aut reipublicæ, aut alicui tertio. Sin autem vterque velit idem quidem bonum, sed vnusquisque sibi, velut imperium, aut Magistratum, consentiunt quidem in eo, quod idem vnusquisque velit, & petat, sed quia vnusquisque vult sibi, in illa ipsa consensione discordant. Est igitur inter eos non vere concordia, vel consensio, sed seditio potius atque dissensio. Ex Phœnissis Euripidis, Eteoclis, & Polynicis exemplum profert, vbi vterque sibi, hoc est vnusquisque sibi regnum petit; ex quo bellum fraternum oritur, & ex bello infelix exitus, ac Tragœdia. Fabula nobilis est: enarrari necesse non habet. Concludit ad extremum eleganter hanc partem illo cum dicto: duorum concordiam hominum, non in eo sitam esse, quod vterque idem sentiat; sed quod ambo consentiant in eodem, hoc est, non quod vterque eamdem rem faciendam, aut petendam sentiat, sed quod in ea de re facienda sic vnà animo & assensu concurrant, vt eam vel alicui tertio, vel alteri saltem ex ipsis velint, aut petant.

PARS

PARS III. CAP. VI. LIB. IX.

Πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται. περὶ τὰ συμφέροντα γάρ ἐστι, καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἀνήκοντα.

Politica vero amicitia perspicitur esse concordia, sicut & dicitur: circa conducibilia quippe versatur, & circa ea, quæ ad vitam pertinent.

EXPLANATIO.



QVID demum concordia sit, hoc docet & explicat loco, disertè confirmans, concordiam nihil aliud, quàm politicam amicitiam esse: in quo sane à magistro Platone dissentit, qui in Alcibiade priori videtur omnem prorsus amicitiam appellare concordiam, ideóque censere, concordiam omnem vniuersim amicitiam esse. Dissentit, inquam, Aristoteles, quia concordiam non quamlibet amicitiam facit, sed nominatim; quæ ciuilis appellatur, diuiditurque in tria genera pro diuisione partium, siue generum quibus tota Reipublicæ ratio continetur. Porrò ciuilis appellatur, quia inter eos est, qui sunt eiusdem rectionis, & ciuitatis. de qua dictum supra est in lib. 8. cap. 9. & sequentib. Cur autem concordia videatur eadem esse, ac ciuilis amicitia, rationem illam esse confirmat, quòd, veluti materiam suam, tractat communia commoda, & ea, quæ ad ciuilem vitam bene, beatéque traducendam conferentia sunt, sicut amicitia ciuilis cui publica etiam vtilitas est proposita, propter quam solum colit obseruatque quos diligit, nec aliud intuetur, & agit, quàm, vt ciues amicitiæ vinculo colligentur. Dicent fortasse aliqui, non in sola ciuili amicitia concordiam esse, verum etiam in illa maximè propria, quæ inter amicos virtute præditos est. Sed his respondendum est in amicitia propria perfectaque, ac vera inter honestos, ac probos virtute viros, esse quidem studiorum, voluntatum, animorum summam quandam consensionem: sed eam non esse concordiam illam, de qua disserit hic Aristoteles. Omnes enim amici, ait ipse in Eudemijs, ὁμονοεῖν, hoc est, vnà consentiunt; idemque volunt, & idem nolunt, sed ea consensio in rebus priuatis, ac proprijs amicorum est. Consensio verò, quæ concordiæ sibi nomen propriè vindicat, non ad priuata, sed ad publica pertinet. Rectè igitur hic affirmat Aristoteles, concordiam esse nominatim amicitiam illam, quam alibi supra politicam appellauit, additque, vulgo sic etiam dici, καθάπερ λέγεται idque non absque summo consilio & ratione. Quia vt ciuilis amicitia, sic & concordia in rebus vtilibus, atque ad vitam rectè degendam pertinentibus cernitur, & vtriusque materia eadem, & finis est idem.

PARS IV. CAP. VI. LIB. IX.

Ἔστι δ' ἡ τοιαύτη ὁμόνοια ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν· οὗτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσι καὶ ἀλλήλοις, ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες, ὡς εἰπεῖν. τῶν τοιούτων γὰρ μένει τὰ βουλήματα, καὶ οὐ μεταρρεῖ ὥσπερ Εὔριπος, βούλονταί τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα· τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται. τοὺς δὲ φαύλους οὐχ οἷόν τε ὁμονοεῖν, πλὴν ἐπὶ μικρόν. καθάπερ καὶ φίλους εἶναι πλεονεξίας ἐφιεμένους, ἐν τοῖς ὠφελίμοις, ἐν δὲ τοῖς

Est autem huiusmodi concordia in bonis. hi enim, & sibi ipsis concordant, & inter se, cum in ijsdem sint, vt ita dicatur. Talium quippe permanent voluntates, neque refluunt, velut Euripus, voluntque iusta, & conducibilia. hæc vero etiam communiter appetunt. Prauos autem non est possibile concordare, nisi ad breue tempus, quemadmodum & amicos esse, cum sua plus parte appetant in rebus vtilibus, in laboribus autem, ac ministerijs deficiant.

queimprobis fit. Pronuntiat ergo, concordiam, quæ cum amicitia est coniuncta, & ciuilis esse videtur amicitia, in improbis, & vitio corruptis hominibus aut non esse, vel modicè, ac perparum esse; quod ita demonstrat. Quemadmodum amicitia inest, aut non in est in aliquo, ita quoque concordia, quæ ad amicitiam intime pertinet. Amicitia verò vel non inest, vel parum inest in improbis. Igitur etiam concordia. Præterea. In illis, qui bonorum vtilium esse participes præ cæteris & cum exuperantia volunt, laborum autem, ministeriorum, & onerum volunt vel expertes esse, vel eorum minimam sibi partem desumere: in his, inquam, aut non inest concordia, aut parum inest. Quia qui volunt ex bonis vtilibus amplius aliquid obtinere, de laboribus atque incommodis minus, id curant, & faciunt, vt qui proximus est, alijque laborem illum incommodumque nanciscantur, quod ipsi defugiunt, ei que sunt impedimento, quominus aliquid commodi bonique vtilis adipiscantur. ex quo suboriri confestim contentiones oportet, quibus omnis concordia prorsus euertitur. Igitur in iis, qui bonorum vtilium esse præ cæteris participes volunt, & minus, quàm cæteri laboris, atque incommodi sumere, concordiæ vel nihil, vel parum inest. Improbi vero, & iniqui id volunt, & agunt, vt sibi plusquam cæteri de bonis vtilibus commodisque Reipublicæ sumant, de laboribus, atque incommodis attingant minus. Igitur in improbis concordia, vel non inest, vel modicè ac parum inest: inest enim interdum, vt ait hic Aristoteles, ἐπὶ μικρὸν ad breue spatium temporis. In eorum enim consensione, si aliquando accidat, diuturnitas esse non potest, quia quisque commune bonum ad se rapit, ab eoque detrudit alios, adeóque respublica negligitur, in qua tuenda maxime concordia cernitur. Itaque huiusmodi consensio concordiæ nomine videtur indigna, nec debere concordia nominari, sed authore Cicerone conspiratio potius, & coniuratio, cum non incolumitatem, sed perniciem Reipublicæ velit, bonumque commune proprium faciat ac priuatum. Cadit in hunc locum illa M. Tullii in Lælio sermonis præclara conclusio. Quare talis improborum consensio, inquit, non modo excusatione amicitiæ tegenda non est, sed potius omni supplicio vindicanda. Rectè igitur hanc disputationem suo fine concludens, illud ait in summa; interire τὸ κοινὸν hoc est id, quod ipsi quoque latini dicunt pro republica, commune, dum suæ quisque studet vtilitati, nec consulit in medium, atque in rem vniuersæ ciuitatis.

EPILOGVS.

1. *Concordia non est opinionum consensio; cum hæc etiam esse posit inter ignotos: concordia verò non posit.*
2. *Non omnes qui sunt eiusdem opinionis, dicendi propriè concordes sunt. veluti qui de rebus cælestibus idem sentiunt.*
3. *Concordia in rebus agendis est posita: ciuitatesque tum verè concordes appellantur, cum in deliberationibus de re communi ciues consentiunt.*
4. *Aliquos idem velle non est esse concordes, si eorum vnusquisque sibi ipsi, non alteri aut reipublicæ vult.*
5. *Concordia est ipsa ciuilis amicitia, quæ ciuium commoda diligit, sicut concordia curat eadem, & in ijsdem deliberando, & decernendo consistit.*
6. *In bonis, & virtute præditis hominibus est concordia, non in improbis.*

centia eadem virtus est, ac amicitia, & liberalitas, aliarumve virtutum aliqua, vel propria virtus, atque à singulis omnino distincta. Sed virtus à cæteris differens ac distincta non est; quia benefacere, vel singularum virtutum est, vt vidimus ex virtutis definitione tradita in primo Rhet. vel est proprium fortitudinis, ac iustitiæ, vt ab Aristot. dicitur in eodem libro. Nec dici potest esse virtutum aliqua, quia non esset potius hæc dicenda, quam alia; cum sit omnium, benefacere. Cum ergo beneficentia nec ab aliis distincta virtus, nec aliqua virtutum sit, nullo modo censenda est virtus.

Ad hæc, quæ in vtramque partem differuntur, concilianda, admonet Buridanus, vocabulum quoddam latinũ esse, quod vere in lingua latina nullum est: sed si tamen esset, aut excogitatum ingenio vocaretur in vsũ, id quod ipse contendit aptissimè significaret. Vocabulum autem est, beneficentia, & beneuolentia, repertum ex similitudine beneficentiæ & beneuolentiæ quæ vera & vsitata nomina sunt in lingua latina. Excogitauit autem eiusmodi vocabula Buridanus, quia videbat aliud esse bene velle alicui, aliud bonum alicui velle. Possumus enim alicui bonum velle malo consilio, & bonum præterea quod ei bonum verè non sit, vt si diuitias illi, vel bona corporis exoptemus, quibus abutatur, & ipsi aliisque perniciem afferat. sed non possumus alicui bene velle, malo consilio, nec ei cupere, quod eidem exitio sit. Neque enim id esset beneuelle sed male. Hinc adeo duxit ea nomina beneuolentiæ ac beneficentiæ, ad significandum beneuolentiam ac beneficentiam interdum dici eam, quæ potius appellanda beneuolentia, ac beneficentia esset; quia bonum quidem alteri vult, & facit, sed non illud, quod rationi consentaneum sit, nec eo modo, atque legibus, quibus alteri velle, ac facere bonum fas est. sed hac distinctione vocabuli prætermissa, quæ alioqui vsum fortassis aliquem afferre potest, quid de quæstione constituendum sit, certis positionibus videamus. sit ergo prima Positio: beneuolentiæ, ac beneficentiæ nomina vsurpari quandoque pro actibus ipsis, quibus alicui bene volumus, aut benefacimus; interdum pro habitibus, quorum vi ad beneuolendũ, ac benefaciendum alicui propendemus. Si capiantur, vsurpenturque pro actibus, haud dubiè dicendum est, beneuolentiam ac beneficentiam non esse virtutes, cum virtus omnis sit habitus, & quidem permanens ac difficile mobilis. Actus autem illi non sunt habitus, & cito pertranseunt; nec necesse habent à virtutis habitu prodire: quia voluntas etiam infecta vitiositate, ob eam, qua prædita libertate est, potest bene velle, ac bene agere per actum ab habitu non proficiscentem; & si raro. Verum nihilominus est, eosdem actus, qui existunt interdum, atque in effectum prodeunt absque virtutis habitu, ex vitiositate tamen, ac malitia proficisci numquam posse. sicut enim secundum virtutem non potest aliquis nisi bene velle, & benefacere, ita secundum vitiositatem, ac malitiam non potest quisquam nisi male velle, ac malefacere. Itaque si vir malus bene vult, ac benefacit, non secundum malitiam id vult, ac facit, sed secundum libertatem voluntatis, cui fas est etiam absque habitus adiumento interdum beneuelle ac benefacere. Sin autem eadem beneuolentiæ ac beneficentiæ nomina sic intelligantur, & capiantur, vt ipsos significent habitus, hærentes iam, firmatosque, atque ad beneuolendum, ac benefaciendum animi facultatem inclinantes, dicendum primo videtur, eiusmodi habitus in viris improbis, ac vitiosis non reperiri; quia ipsos gigni, augeri, confirmarique necesse est ex operibus, actibusque creberrimis, & ex depulsione contrariorum ac malorum, qui cum bonis esse, ac se conciliare non possunt In hominibus autem improbis, vitioque corruptis nulla frequentia, vel crebritate firmati sunt actus beneuolendi ac benefaciendi, sed hi potius contrarii eorum animis pertinaciter inhæserunt. Quin iidem improbi non aliis modo, sed ne sibi quidem ipsis beneuolunt, ac benefaciunt.

Secunda positio est, beneuolentiam ac beneficentiam pro habitibus, vt diximus, acceptas, si quemlibet significent habitum, quo propendentes efficimur ad beneuolendum, ac benefaciendum, hoc est ad volendum, & faciendum id, quod bonum, honestumque sit in quocumque rerum genere, vel materia, beneuolentiam, inquam, & beneficentiam huiusmodi appellari posse omnes morum virtutes. quia singulæ in sua ipsarum, quam tractant, & in qua versantur materia, & volunt, & faciunt quod bonum, & honestum est. Iustitia quippe, & vult & facit æqualitatem, adeóque beneuolentia quædam ac beneficentia dici posset; quia velle æqualitatem, est bene velle, & æqualitatem efficere est bene facere, cum æqualitas ipsa bona sit, & honesta. Idem dici de temperantia cæterisque virtutibus animi potest idcirco videlicet Aristoteles in loco supra laudato ex primo libro Rhetoricorum virtutem vniuersè generatimque definiens, dixit, esse facultatem multa, & magna in alios beneficia conferendi, quæque possit omnibus adiumento in omnibus esse. Sed hæc beneuolentiæ ac beneficentiæ notio, & remotior est, & impropria.

Erit ergo Positio tertia: beneuolentiam, ac beneficentiam, quæ maximè propriè sic appellantur, esse contractiores, vsurparique solum earum nomina ad actus illos significandos, & habitus, qui erga aliquem sic adhibentur, vt in illius tantummodo gratiam adhibeantur. Itaque non quodcumque bene velle beneuolentia est, neque quodcumque benefacere est beneficentia, sed alteri bene velle, ac benefacere, nec solum beneuelle ac benefacere alteri, sed etiam eius tantummodo gratia beneuelle, ac benefacere. Quibus limitibus ipsæ demum inclusæ in amicitiæ perfectæ materia versari dicendæ sunt. cuius est proprium bene velle, ac benefacere amico amici gratia: si enim id est amicitiæ perfectæ proprium, vt ex amore beneuelit, ac benefaciat alteri, ipsius gratia, quilibet actus, habitusque versans in eo, & hoc agens, vt bene velit ac benefaciat alteri ipsius gratia, in materia versabitur amicitię, ac propterea dicendus amicitia erit; ita tamen, vt omnis amicitia quidẽ perfecta beneuolentia, & beneficentia sit, non tamẽ omnis beneuolentia & beneficentia sit amicitia,

quia bene volumus, & benefacimus etiam ignotis, vt cum extraneis inopia laborantibus optamus idoneas opes, & pecuniam aut aliud eiusmodi largimur, quibuscum tamen nobis amicitia propria non intercedit.

Quod de beneuolentia, deque beneficentia diximus, id omnino dicendum, ac centendum de concordia est. Sicut enim actus beneuolendi ac benefaciendi, potest in prauis, ac malis hominibus interdum reperiri, tametsi rarò, ita potest in eodem actus reperiri concordiæ ad opus alioqui bonum, honestumque conficiendum. Quin & in improbo quoque opere poterit malorum hominum ad breue aliquod tempus esse concordiæ actus, vt in huius explicatione capitis sexti ex Aristotele vidimus. Sed habitus tamen eiusdem concordiæ perfectus solum est inter bonos. Boni quippe homines virtutum inter se consentientium beneficio concordant, nihil appetentes, ac sibi propriè vsurpantes eorum, propter quę dissidium, ac discordia nascitur. Expetunt enim ipsi vnum bonum virtutis; quod eripi ab aduersario non potest, adeóque non fit, vt probi discordent, inter quos dissensio, vel altercatio de virtutis bono præcipiendo non est. Contra verò de prauis hominibus, & improbis pronunciat Aristoteles. Ait enim fieri non posse, vt verè concordent, quia eorum vnusquisque de rebus vtilibus, ac de commodis amplius vult, quam tribuatur aliis, de incommodis autem, ac de laboribus minus: ex quo nasci dissensiones inter eos, & contentiones oportet. Denique de concordia extrema positio hæc sit. si vocabulum hoc eiusque nomen latissime pateat, quælibet virtus poterit dici concordia, cum in singulis summa consensio sit, ac veluti partium omnium harmonia, vel symmetria. Sin autem ita contrahantur, vt ea solum illo nomine concordia intelligatur, quę in amicitiæ posita materia est, ab amicitia non differet, dicique amicitia poterit, cuius est proprium, in concordi conuictu cum amico vitam diutius exigere.

Quod attinet ad argumenta proposita; primo quidem aliqua beneuolentia est amicitia, sicut diximus; sed non omnis beneuolentia est amicitia propriè. Deinde concordia quoque est virtus, sed eatenus, quatenus amicitia, & in probis hominibus est. Idemque dicendum de beneuolentia & beneficentia videtur, cum ipsæ quoque virtutes sint, vbi intra fines amicitiæ fuerint. Non tamen est verum, omnem laudabilem habitum esse virtutem. Est enim, vel virtus, vel vestigium aliquod præparatioque virtutis. Quod verò de Aristotele dicitur, affirmante, beneuolentiam non esse amicitiam, dandum id, & concedendum est, quia non omnis beneuolentia est amicitia, vt explicauimus. Idque sibi voluit Aristoteles, cum hoc demonstrauit ex eo, quod beneuolentia sit etiam aduersus ignotos, nec postulet vsum conuictumque diuturnum, sed repente possit existere. Nihil enim contendit aliud, quàm, non omnem beneuolentiam amicitiam esse. De concordia verò iam illud à nobis est positum hîc, & supra in huius explanatione capitis sexti, inter improbos, ac malos homines habitum nullum esse concordiæ, sed discordiæ potius, atque dissidii. Denique verè dicitur vltimo loco, posse virtutem omnem beneficentiam, aut beneuolentiam appellari, modo nomina illa sint amplissimæ notionis, ac significent actum omnem benefaciendi, ac beneuolendi. Nemo enim virtute vtitur aliqua, quin bene velit, & bene faciat, non tamen id tantum est, quod est beneuolentiæ, ac beneficentiæ proprium. Est enim bene velle, ac benefacere alteri, & quidem alterius gratia. Quod quia cadit in amicitiam, & id amicitia postulat tanquam suum, beneuolentia & beneficentia cum virtutes sunt, amicitiæ nominatim sunt.



CAPVT VII. LIB. IX.

DE BENEFICENTIA, SIVE DE conferentibus, deque accipientibus beneficium.

SVMMA.

Beneficos plus diligere eos, quibus benefecerunt, quàm ab iis ipsi mutuò diligantur.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Querela omnium communis, quòd qui benefaciunt, plus ament eos, quibus benefecerunt, quàm ab ipsis amentur. Huius rei quid causæ dicatur esse.*
2. *Exploduntur causæ, rationesque commentitiæ.*
3. *Veræ proponuntur, & explicantur.*

PARS I. CAP. VII. LIB. IX.

Οἱ δ' εὐεργέται, τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν, ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δράσαντας, καὶ ὡς παρὰ λόγον γινόμενον, ἐπιζητεῖται. τοῖς μὲν οὖν πλείστοις φαίνεται, ὅτι οἱ μὲν, ὀφείλουσι, τοῖς δὲ, ὀφείλεται. καθάπερ οὖν ἐπὶ τῶν δανείων, οἱ μὲν, ὀφείλοντες, βούλονται μὴ εἶναι, οἷς ὀφείλουσιν, οἱ δὲ δανείσαντες, καὶ ἐπιμέλονται τῆς τῶν ὀφειλόντων σωτηρίας, οὕτω καὶ τοὺς εὐεργετήσαντας βούλεσθαι εἶναι τοὺς παθόντας, ὡς κομιουμένους τὰς χάριτας, τοῖς δ' οὐκ εἶναι ἐπιμελὲς τὸ ἀνταποδοῦναι. Ἐπίχαρμος μὲν οὖν τάχ' ἂν φαίη ταῦτα λέγειν αὐτοὺς, ἐκ πονηροῦ θεωμένους. ἔοικε δ' ἀνθρωπικῷ. ἀμνήμονες γὰρ οἱ πολλοί, καὶ μᾶλλον εὖ πάσχειν ἢ ποιεῖν ἐφίενται.

Sed benefici beneficijs affectos videntur magis amare, quàm affecti eos, qui affecerunt, & tamquam præter rationem id factum disquiritur. Certe igitur plerisque videtur id esse, quòd hi quidem debent, illis autem debetur. Sicut ergo in mutuis debitores cupiunt non esse quibus debent, ij verò, qui mutuo dederunt, etiam curam suscipiunt de debitorum salute, sic eos qui beneficium dederunt, aiunt optare illos esse, qui beneficio sunt affecti, veluti recepturos gratias, illis autem non esse curæ retribuere. Epicharmus quidem fortaßis affirmauerit hæc dicere illos, rem ex improbitate spectantes. Videtur autem hoc humanum esse. Immemores enim plerique sunt, magisque beneficio affici, quàm afficere cupiunt.

EXPLANATIO.

VETEREM in hoc capite quæstionem proponit diu, multumque ante ipsius æuum Aristotelis inter Philosophos agitatam. Quæstio autem ex admiratione rei nascitur, quæ inter mortales quotidie cernitor euenire longè aliter, ac euenire deberet. Fit enim plerumque, vt qui benefecerit alteri, eum ipse plus diligat, quàm ab eodem contra diligatur. Monstrj nimirum simile videri hoc potest, vt qui alios officio, pecunia, opera iuuerint, summisque malis, ac periculis suo labore, studio, sumptuque liberauerint, plus illos ament, quàm ab ipsis amentur. Hoc namque, & absurdum inquit, ac sine consilio, & ratione videtur fieri, cum primarij, potentesque authoritate, atque opibus homines reddantur idcirco ad opitulandum miseris restrictiores, & tardiores. Iure igitur ait hoc in quæstionem vocari, ad consuetudinis à ratione tam alienæ causas exquirendas.

Quæstione hunc in modum exposita, de causis illis tam absurdi moris aggreditur aliorum proferre sententiam. Ait quippe, mortalium antiquissimos, quorum fuit olim hæc disputatio, existimasse, id propterea fieri, quod qui beneficium acceperunt, sint veluti debitores, & obærati; qui autem idem dedere beneficium, sint veluti creditores, & qui pecuniam dederint alicui mutuam, aut fœnori quoad ille viuat. Euenire igitur inter hoc dicunt quod inter debitores euenit, & creditores; idque contingere, quod contingit in mutuo, vel aliquo fœnore. Contingit autem, vt qui debent, conspectum fugiant creditorum, cupiantque ipsos in vita non esse; creditores autem, quique ipsis mutuo, vel fœnori dedere pecuniam, saluos illos esse volunt, & diu viuere, faciuntque, & curant omnia, quæ ad eorum tuendam vitam aliquid habere momenti possunt. Vbi enim debitores obierint, haud sperant amplius, suam se pecuniam recepturos. Hanc istorum sententiam potius explicat, quam improbat. sed dum se ad eam explicandam accingit, Epicharmus illi venit in mentem qui rem penitus introspexit, eiusque causam quæsiuit, excogitauitque remotiorem. Hunc ergo videt sibi confutandum prius esse, quam expositam opinionem antiquorum interpretetur. Illo enim exploso, erit horũ confutatio planior. Fuit autem Epicharmus ortu Siculus ex Suida, Poëta Comicus,

ita vetus, vt ei nonnulli etiam inuectum Comœdiæ non dubitarint adſcribere. Philoſophiam quoque profeſſus eſt, auditor Pythagoræ, ſcripſitque de natura rerum, ac de medendi arte commentarios aliquot. Eius de morte ſententiam Cicero laudat in prima quæſtionum Tuſculanarum. Is igitur Epicharmus, cum probe cognitum haberet humanum ingenium, videretque à beneficis hominibus amari magis eos, quibus ipſi benefecerint, quam ijdem benefici ab affectis beneficio diligantur, exiſtimauit, ac dixit, id ita fieri ex improbitate hominum, hoc eſt ex eo, quod plerique mortalium ſint ingrati. Si ergo ea de re, ac de illorum opinione conſulatur, & rogetur Epicharmus, haud dubie reſpondebit, morem illum rationi diſſentaneum ab improbitate, potiſſimumque ab ingrati animi vitio, quo tenentur homines, originem ducere; idque ſibi voluiſſe qui ad quæſtionem expediendam ſimilitudinem à debitoribus, creditoribuſque repetierunt. Hoc autem Ariſtoteles haud bene cenſeri, dicique demonſtrat ideo, quod Epicharmus ex deteriori hominum parte, atque, vt loquitur idem Ariſtoteles, ἐκ πονηροῦ iudicium de omnibus fecerit hominibus. Neque enim ingratus animus eſt in omnibus hominibus ſed in deterioribus. Illa verò amoris quaſi parſimonia & reſtrictio, quam affecti beneficio in ipſum authorem beneficij regerunt, in omnibus omnino cernitur. Adeoque non eſt improbitas aliquorum propria, ſed quiddam ἀνθρωπικὸν, inquit, hoc eſt humanum, atque ad totum pertinens hominum genus. Putat ergo, veteres illos non tam improbitatem, quam proprietatem quamdam ſpectaſſe hominis, quæ non in aliquibus, vt improbitas, ſed vt quoddam commune cernatur in omnibus. Proprietatem autem ponit in eo, quod homines immemores accepti beneficii ſint, velintque omnes accipere, potius, quam dare. Itaque Ariſtoteles hoc loco non plane refellit antiquorum dicta: id enim facturus eſt infra, ſed explicat, atque ad commodam, idoneamque conatur pertrahere ſententiam.

PARS II. CAP. VII. LIBRI IX.

ΔΟξειε δ' ἂν φυσικώτερον εἶ) τὸ αἴτιον, καὶ οὐχ ὅμοιον τῷ περὶ τοὺς δανείσαντας. οὐ γάρ ἐστι φίλησις περὶ ἐκείνους, ἀλλὰ τοῦ σώζεσθαι βούλησις, τῆς κομιδῆς ἕνεκα. οἱ δ' εὖ πεποιηκότες, φιλοῦσι καὶ ἀγαπῶσι τοὺς εὖ πεπονθότας, κἂν μηδὲν ὦσι χρήσιμοι, μηδ' εἰς ὕστερον γένοιντ' ἄν.

Videri autem poſſet magis naturalis eſſe cauſa, & non ſimilis ei quæ de creditoribus eſt. Non enim in illis eſt amatio, ſed vt ſalui ſint voluntas, recuperationis cauſa. Qui vero benefecerunt, diligunt, & amant eos, qui beneficio affecti ſunt, tametſi nulla in re ſint vtiles, neque in poſterum futuri ſint.

EXPLANATIO.



VANQVAM non omnino, nec plane improbauit eorum opinionem, quos ſupra commemorauit, exiſtimat tamen huius mali cauſam veram, ac certam, eſſe magis naturalem quàm quæ ab iis excogitata eſt. Magis autem naturalem appellat; quia etiam ea, quam illi protulerunt, non prorſus aliena eſt à natura. nam Ariſtoteles ipſe aduerſus Epicharmum, vt vidimus, dixit, id quod ij tamquam cauſam afferebant eſſe ἀνθρωπικὸν, hoc eſt videri eſſe aliquid pertinens ad naturam hominis, vel ſimile ijs, quæ ſunt homini naturalia. ἔοικε ἀνθρωπικῷ. Nunc igitur aduerſus eos accuratè diſputaturus, fundamentum primo aggreditur in ſimilitudine poſitum illa creditorum, ac debitorum oſtenditadeo id quod ipſi veluti ſimile propoſuerunt, cum re qua de agitur, nihil ſimilitudinis obtinere. Iuijs enim, qui crediderunt, mutuoque, vel fœnori dederunt pecuniam, nullum ait eſſe amorem erga illos, quibus eam crediderunt: quod autem ijdem creditores cupiant, curentque ſaluos illos eſſe, ac viuere, id eos facere dicit ideo, quod ſibi velint ab ijs reddi quod ipſi debent. ſed qui alijs opera, ſtudio, præſidioque, vel opibus, & tradita gratis pecunia profuerunt, eorumdemque calamitatem, atque inopiam ſubleuarunt, diligunt ipſos, & caros in primis habent, & ſi nullam ex iis vtilitatem ſint percepturi. Docet igitur in ſumma,

simile, in quo tota vis eius rationis erat posita, non esse accommodatum, cum creditor, ac debitor danti, accipientique beneficium non sint similes. dissimilitudo autem est in eo, quod creditor debitorem quidem incolumem velit, sed μισθοῦ ἕνεκα, hoc est sui commodi vel recuperationis gratia. saluum enim sibi vult mutuum, siue creditam fœnori pecuniam. dator verò beneficii earum habet, cupitque saluum, ac sospitem eum, cui largitus est sua, nullius commodi causa, sed solum ideo, quod ei bene vult, & eum diligit. Similes ergo in eo sunt vtrique, quòd saluos cupiant eos, quibus sua dederunt, in eo tamen dissimiles sunt, quod alter sui commodi, alter nullius vtilitatis gratia, sed ex amore tantum beneuolentiaque id cupiat. ex quo id esse consequens debet, hanc veterum rationem locum tantum habere posse in amicitia vtilitatis, non in ea, quæ virtutis est, & honestatis. Amicus enim vtilitatis, si beneficium vmquam amico præstet, gerit se sicut creditor, amatque, & incolumem vult eum, cui beneficium præstitit, non eius quidem gratia, sed propterea quod ab eo compensationem expectat.

PARS III. CAP. VII. LIB. IX.

Ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνιτῶν συμβέβηκε· πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ μᾶλλον, ἢ ἀγαπηθείη ἂν ὑπὸ τοῦ ἔργου, ἐμψύχου γενομένου. μάλιστα δ' ἴσως τοῦτο περὶ τοὺς ποιητὰς συμβαίνει· ὑπεραγαπῶσι γὰρ οὗτοι τὰ οἰκεῖα ποιήματα, στέργοντες ὥσπερ τέκνα. τοιούτῳ δὴ ἔοικε καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν· τὸ γὰρ εὖ πεπονθὸς, ἔργον ἐστὶν αὐτῶν. τοῦτο δὴ ἀγαπῶσι μᾶλλον, ἢ τὸ ἔργον, τὸν ποιήσαντα. τούτου δ' αἴτιον, ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἱρετὸν καὶ φιλητόν. ἐσμὲν δ' ἐνεργείᾳ· τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν. ἐνεργείᾳ δὴ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον, ἔστι πως. στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι, τοῦτο δὲ φυσικόν. ὃ γάρ ἐστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μηνύει. ἅμα δὲ καὶ τῷ μὲν εὐεργέτῃ καλὸν τὸ κατὰ τὴν πρᾶξιν· ὥστε χαίρειν ἐν ᾧ τοῦτο. τῷ δὲ παθόντι, οὐδὲν καλὸν ἐν τῷ δράσαντι. ἀλλ' εἴπερ συμφέρον. τοῦτο δ' ἧττον καὶ ἡδὺ καὶ φιλητόν. ἡδεῖα δ' ἐστὶ, τοῦ μὲν παρόντος, ἡ ἐνέργεια· τοῦ δὲ μέλλοντος, ἡ ἐλπίς· τοῦ δὲ γεγενημένου, ἡ μνήμη. ἥδιστον δὲ τὸ κατὰ τὴν ἐνέργειαν καὶ φιλητὸν ὁμοίως. τῷ μὲν οὖν πεποιηκότι, μένει τὸ ἔργον· τὸ καλὸν γὰρ πολυχρόνιον. τῷ δὲ παθόντι, τὸ χρήσιμον παροίχεται, ἥ τε μνήμη, τῶν μὲν καλῶν ἡδεῖα· τῶν δὲ χρησίμων, οὐ πάνυ ἢ ἧττον. ἡ προσδοκία δ' ἀνά-

Quod quidem etiam in opificibus euenit. Vnusquisque enim proprium opus amat magis, quàm amaretur ab opere, si animatum euaderet. Maxime vero fortaßis hoc in poëtis accidit. Supra modum amant enim hi sua poëmata, ea diligentes quasi filios. Huiuscemodi ergo rei similis est res benemeritorum. Id namque quod affectum beneficio est, opus est ipsorum. Hoc igitur amant magis, quàm opus eum qui effecit. Huius autem rei causa est, quod esse, omnibus expetendum est, & amabile. Sumus vero actu; viuendo quippe & agendo. Actu itaque qui fecit opus quodammodo est. Diligit igitur opus ideo, quod diligit esse; hoc autem naturale est. Quod enim est potestate, id opus indicat. Similiter autem & ei, qui beneficium contulit, honestum est id quod secundum actionem est. Quare delectatur eo, in quo hoc inest. Ei vero, qui affectus beneficio est, nihil pulcrum in illo, qui affecit. Sed si quid est, vtile est. hoc autem minus iucundum, atque amabile est. Iucunda vero est rei præsentis actio, & futuri spes, & facti memoria. iucundißimum vero est quod est actu, & amabile similiter. Ei igitur, qui beneficio affecit, permanet opus. honestum namque diuturnum est. ei vero qui est affectus, vtile dilabitur. memoria vero rerum honestarum iucunda: vtilium vero non admodum, aut

πάλιν ἔχειν ἔοικε· καὶ ἡ μὲν φίλησις, ποιήσει ἔοικε· τὸ δὲ φιλεῖσθαι, τῷ πάσχειν. τοῖς ὑπερέχουσι δὴ περὶ τὴν πρᾶξιν ἕπεται τὸ φιλεῖν καὶ τὰ φιλικά. ἔτι δὲ τὰ ἐπιπόνως γενόμενα, πάντες μᾶλλον στέργουσιν, οἷον καὶ τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων. δοκεῖ δὴ τὸ εὖ μὲν πάσχειν ἄπονον εἶναι· τὸ δ' εὖ ποιεῖν ἐργῶδες. διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονωτέρα γὰρ ἡ γέννησις, καὶ μᾶλλον ἴσασιν ὅτι αὐτῶν. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ τοῖς εὐεργέταις οἰκεῖον εἶναι.

minus. expectatio autem contra se habere videtur. Atque amatio quidem effectioni similis est: amari vero passioni. Excellentibus igitur in actione comitatur amare, & ea, quæ ad amicitiam pertinent. Præterea quæ laboriosè sunt facta omnes magis diligunt, veluti & qui pecunias acquisiuerunt, quam qui partas acceperunt. Videtur autem affici beneficio quiddam labore vacans esse, benefacere vero operosum. Propterea nimirum etiam matres amantiores filiorum sunt. Laboriosior namque procreatio est, magisque sciunt esse suos ipsarum. Videbitur autem hoc etiam beneficis proprium esse.

EXPLANATIO.



MPROBATA iam similitudine, à creditoribus ac debitoribus accepta, accedit nunc ad suas exponendas rationes, quibus ostendat, quid causæ sit, cur ii, qui beneficium acceperint, minus ament eiusdem authorem beneficij, quam ipsi ab eo diligantur. Et causas quidem affert omnino quinque, quas huius rei esse veriores existimat. Prima est etiam naturalis, sicut ea, quàm supra indicauit, cum dixit, aduersus veteres velle se inquirere genus causæ φυσικώτερον. Quibus alioqui rationibus rarius vtitur in his libris, sicut ne in politicis quidem adhibendas esse res physicas idem ipse docuit in lib. de demonstr. Physicam autem hanc rationem ponit in eo, quòd naturaliter vnusquisque diligit opus suum, magisque naturaliter illud diligit, quam ab ipso diligeretur opere, si esset animatum, & cognitione polleret. Domus enim architectum, & molitorem non amat, quia sensu, & cognitione caret, sed si prædita sensu & cognitione esset, minus amaret molitorem, quàm ametur ab eo. Rectè igitur id, quod contendit, exemplo declarat opificum omnium, quibus insitum est, impensè diligere opus, quod suis ipsi artibus effecerunt; additque id cerni planius in poëtis, qui sua ipsorum opera soliti sunt quasi filiolas exosculari, vt de iurisconsultis suam amantibus iurisprudentiam loquitur Cicero in Orat. pro Mar. Hac eadem similitudine paulo aliter in lib. 1 Politicæ vsus est Plato. Dixit enim parentes amare liberos, vt poëtas opera, & versus suos. Sed in Symposio non poëtarum modo id esse proprium, sed rerum omnium, quæ aliquid ex se protulerunt, & quodamodo genuerunt. Oratorem etiam hac in re socium poëtis adiungit in quadam ad Attic. Epist. Marc. Tullius. Nemo vmquam, inquit, neque poëta, neque Orator fuit, qui quemquam meliorem quàm se arbitraretur: hoc etiam malis contigit. Sed è scriptoribus vniuersis esse neminem qui æque sibi placeat ac poëtam pulcherrimè consignatum reliquit in prima quæstionum Tusculanarum, vbi de Dionysio Siculorum Tyranno loquitur his verbis. Musicorum verò perstudiosum accepimus: poëtam etiam Tragicum: quam bonum, nihil ad rem. In hoc enim genere nescio quo pacto magis, quàm in aliis, suum cuique pulchrum. Adhuc neminem cognoui poëtam (& mihi fuit cum Aquinio amicitia) qui sibi non optimus videretur. Sic se res habet. Te tua, me delectant mea. Habet eadem Cic. in lib. 2. ad Q. Frat. & confirmant alij cum de gloriosa poëtarum natione commemorant. Hactenus autem quod ad nos attinet hæc. Quibus haud significare volumus aliud, nisi quod hîc apud Aristotelem est, vnumquemque vnicè diligere suum opus, idque homini à natura inditum esse; vt omnes demonstrant, qui aliquid efficiunt, non opifices modo, sed ipsi quoque poëtæ, quorum est in suos ipsorum versus tamquam fœtus amor, & beneuolentia vehemens. Quoniam verò ex hoc pronunciato conficere demum vult Aristoteles id, quod erat aggressus ostende-

re, pergit exponere quod est totius argumentationis assumptum, hoc est, illum, qui beneficio sit affectus, esse velut opus eius, qui beneficio ipsum affecerit. Qui enim alteri benefacit, alicuius esse videtur effector boni, quo illum imbuit ornatque, cui benefacit. Itaque is illo beneficio, bonoque tamquam instructus, ornatusque, censetur eius effectoris opus à quo beneficium prodiit. Non enim in hanc sententiam antiquorum illud prouerbium male deducitur: ἄνθρωπος ἀνθρώπου δαιμόνιον: Homo homini Deus. Videbatur enim priscis illis, Dei benignitatem ad viuum exprimere qui alteri opitularetur, ac benefaceret; perinde ac si aliquis illorum esset, qui quoniam primi opus effecissent aliquod, quo ipsi iuuarentur in vita, illo beneficio veluti refecti, eorum opera se putabant, quos tamquam conditores, & effectores suos faciebant, & appellabant Deos. Cum igitur is, qui beneficio est affectus, opus, effectusque quodammodo sit eius, qui beneficio illum affecit, conficit Aristoteles, haud mirum esse quod author beneficij plus amet eum, cui benefecit, quam ab illo, vt postulare videtur ratio, diligatur. Ipsa quippe natura, quæ singulis effectoribus erga sua ipsorum opera tantum amoris inseuit, facit, vt maior hominis benefici, ac de altero benemeriti beneuolentia sit erga illum, quem pro meritis exornauit, quàm eius, qui exornatus est, amoris & beneuolentiæ responsio erga muneris, ac beneficij largitorem. Iure adeo, ait Aristoteles, hoc rationis & causæ genus esse φυσικώτερον, hoc est magis naturale, quàm quod illi veteres excogitauerant.

Cur autem vnusquisque tantopere diligat opus suum (id namq; huius ratiocinationis est firmamentum) eam causam esse subiungit, quod vnusquisque inductione naturæ, & ex amore penitus innato diligit vnicè suum illud τὸ εἶναι hoc est suum esse, suamque vitam, ac statum suum. ex hoc enim consequens esse vult, vnicuique charam esse suam ἐνέργειαν hoc est suum actum, suamue ipsius actionem: id enim ἐνέργεια est actus, actio, siue vis, & efficacitas in agendo, ἰσχύς. Consecutionis eiusmodi ratio est, quod vniuscuiusque status & esse cognoscitur in actu, qui dicitur ἐνέργεια. Non enim verè apparet aliquid esse, ac viuere, nisi cum agit quod ei proprium est agere. Nam quemadmodum serra in secando est serra, vt ait Aristoteles, & manus tractatione & vsu est manus: à brachio recisa non est amplius manus, quia ἐνέργειαν, hoc est actum, vsumque non habet, sic homo viuendo, & agendo est homo. Neque enim alia potest excogitari hominis ἐνέργεια, quam eiusdem vita, & actio. Id videlicet est, quod significat obscurius Aristot. illis verbis. Huius rei causa est, quod esse, omnibus expetendum, & amabile sit. Sumus autem actu, hoc est viuendo & agendo. Rectè igitur hanc huius loci sententiam putat esse Lambinus, artificem, qui aliquod opus effecit, tunc reuera & functione artificem esse, cum effecit, antequam verò opus effecerit, potestate duntaxat esse artificem. Verbi gratia: pictor qui Alexandrum expinxit, re, & functione operis pictor est: antequam pingeret, potestate solum erat pictor. poëta postquam opus aliquod, & poëma iam fecit, re & functione muneris poëta est: antequam faceret, potestate tantum poëta erat, denique vir sapiens cum sapientiæ munere fungitur, re vsuque sapiens verè dici potest: prius autem erat potestate sapiens. Animaduertit hic vnum gualt. Burl. hoc est, actum, quem significari diximus energiæ nomine, non esse tantum actum primum, sed etiam secundum, sic, inquam, vt cum Aristoteles, vnumquemque ex eo quod diligit suum esse, conficit etiam diligere suum actum, diligere velit etiam actum secundum. Qui enim diligit suum esse, diligit vitam, quæ actus est primus, sed quia vita non cernitur, nec est iucunda, nisi cum prodit in actum secundum, hoc est in actiones & opera vitæ: diligit etiam actus vitæ, cum diligit vitam. Idem de opificibus est censendum. Diligit enim vnusquisque artem, ac scientiam suam quasi potestatem & actum primum, sed diligit multo magis actum secundum, quo ipse perficitur: actus enim secundus est index primi. Itaque si retexenda per analysim tota hæc argumentatio sit, erit huiusmodi. Vnicuique id insitum est à natura, vt diligat suum esse. Igitur eidem est insitum à natura, vt diligat suum actum, actionem ve vel opus quo ipsum esse perficitur, & perspicuum fit. Tum amplius, vnusquisque diligit inductione naturæ suum opus. Ergo qui alteri beneficium dat, cum diligit velut actum suum, siue tanquam opus beneficentiæ suæ. constat igitur hinc quid causæ sit, cur vnusquisque tam impensè suum diligat opus, vt ab opere ipso si animatum etiam sit, vinci in amore non possit, quod Aristoteli demonstrandum erat, vt consequens esset beneficum hominem, & bene de aliquo meritum plus eum diligere cui benefecit, quam ab eo ipse diligatur.

Similiter autem &c.) Secunda exponitur hîc ratio, & causa, cur author, datorque beneficij plus diligat accipientem, quam ab accipiente redametur. Petitur autem hæc ratio à iucunditate, quæ ad authorem, largitoremque beneficij refunditur longè maior amplіorque quàm quæ ab accipiente percipitur. Videtur enim hac argumentatione disserere; largitoris, & benefacientis opus est beneficium dare, eius verò, cui beneficium datur, actus, & opus est accipere. Sed iucundius est beneficium dare quam accipere. iucundius igitur est benefacientis opus, quàm beneficium accipientis. Esse verò iucundius dare beneficium, quam accipere, ostendit, & confirmat ex eo, quod vir beneficus intuens animo eum, cui beneficium dedit, idque memoria recolens, quod in eum benignè, ac liberaliter egit, intuetur, & memoria recolit actionem omnino probam, & opus à se perpetratum honestè; cum dare beneficium, honestum, ac rationi consentaneum sit. sed qui beneficium accepit, cum de illo recogitat, ac recordatur, à quo affectus auctusque beneficio est, recogitat solum, & recordatur bonum vtile. Accipere quippe beneficium est bonum quidem, sed non amplius nec maius, quàm conducibile. Quoniam verò bonum honestum iucundius est, & amabilius, quàm bonum vtile, fit, vt qui beneficium dedit, opus effecerit, ex quo maiorem ipse, quàm qui beneficium habuit, iucunditatem percipiat. Id autem, quod iucundius est, & amabilius, plus diligitur. Plus igitur amat author, datorque beneficij eum, qui beneficium accepit, quàm ab eo contra diligatur.

Iucunda vero est rei præsentis &c.) Tertia hæc est ratio, siue confirmatio superioris: Petitur enim etiam hæc à iucunditate, iterumque quod de memoria beneficii perstrictum fuit, amplius, & enucleatius hic explicatur. Explicatio autem, & expositio est huiusmodi. Bonum iucundum, & quicquid homini delectationem afferre potest, si ratio temporis habeatur, est triplex, præsens, præteritum, ac futurum iucundum quod temporis dici potest præsentis, est actus præsens, siue opus, & actio in vsu consistens. Iucundum verò exacti temporis ipsa præteriti memoria est. Iucundum verò futuri temporis, est spes. Inter hæc tria rerum iucundarum genera, actus in vsu positus, qui temporis est præsentis, omnium iucundissimus est, ideóque maximè omnium amabilis, & quod inde necessario sequitur, longè, quam spes amabilior, quæ futurum tempus opperitur, & multo iucundior, quam memoria præteriti temporis, cum quo ipsæ quoque res iucundæ, quæ commemorantur, elapsę iam sunt. Quibus positis, ita disserit. Homini benefico, hoc est ei, qui beneficium contulit, intuendum obijcitur aliquid, quod pręsentis temporis habet iucunditatem: permanet enim honestas operis quo benefaciens est perfunctus. Neque enim honestum illud bonum illico pręterlabitur, sed constans est, diuturnum, & in illo permanens, qui eo bono, beneficioque affectus est. Igitur qui beneficium dedit, oblectationem capit ex eo, cui dedit tamquam ex præsente ac permanente bono. Contra verò: qui beneficium accepit, nulla ex alia re potest delectationem capere, quam ex vtilitate præteriti temporis inde percepta. Sed hæc vtilitas celerrimè præterit, ac pręterlapsa iam est: ergo nihil eius est reliqui, nisi fugientis, & iam exacti memoria temporis. sed dicere posset aliquis, fieri sæpe, vt qui beneficium accepit, præsens non sit, sed pręterierit, & obierit; cum quo ipsum etiam dilapsum est opus eius, qui beneficium dedit. Non ergo tunc is, qui dedit, delectari poterit opere, bonoque præsenti, quod nullum iam est. Respondet, etiam si ponamus, amplius eum non esse qui beneficium cepit, & benefacientis opus iam esse pręteritum, adhuc tamen ipsam honesti boni quantumuis pręteriti recordationem esse iucundiorem, amabilioremque, quam commodi boni memoriam, & recordationem vtilitatis, adeóque illum, qui beneficium dedit, maiore perfundi iucunditate ex memoria honesti boni, & si præteriti, quam qui beneficium accepit ex recordatione boni vtilis etiam præteriti. Non sunt enim hîc paria omnia, cum in tempore quidem paria sint, sed propter honestatem, & vtilitatē imparia. Ita igitur ex præsenti & præterito tempore ostensum est, beneficij datorem maiorem ex opere suo voluptatem haurire, quam accipientem ex suo. Superest intuendū, an etiam hauriat ampliorem, habita ratione futuri, de quo sic decernit Aristoteles: Expectatio, inquit, siue spes contra videtur se habere. Quæ sane cum pronunciat, de futuro pronunciat. expectatio enim, & spes futurorum sunt. Itaque de rerum futurarum iucunditate longè aliter esse censendum, ac differendum arbitratur. Putat namque, spem expectationemque rerum vtilium esse iucundiorem, quam earumdem præsentium vsum, vel memoriam præteritarum: contra verò rerum honestarum esse dulciorem præsentium vsum, vel

præteritarum

præteritarum memoriam. Cum enim quæ vtilitatis expetuntur gratia, sint plerumque, ac sæpius inania, vbi sunt habita, vilescere confestim incipiunt, atque vbi defluxerint; nullo prorsus habentur in pretio. sed cum in spe posita sunt & expectantur, fucum faciunt, quia non probe cognoscuntur, & dulciores iucundioresque videntur esse, quàm re ipsa; & verè sint. Res autem honestæ, vbi vsu percipiuntur, multò magis delectant, quam eum in spe sunt: quia eo magis cognoscuntur, quo magis vsu tenentur. post vsum autem ipsum, dulcissima est etiam earum recordatio, quia cum solidæ sint, ac firmæ, relinquunt opus, quo veluti præsente, semper is, qui honestè fecit, mirificè delectatur.

Atque amatio quidem &c.) Quatta ratio est, vincens item & conficiens, beneficum hominem, & bene de aliquo meritum plus eum diligere, quàm ab eo diligatur. Ducitur hæc ratio ex ijs, quæ de actione, ac perpessione dicta alibi, & exposita sunt. Nemo quippe non nouit, actionem esse perpessione præstantiorem, ac meliorem, & excellentius quiddam esse agere, quàm pati: Ei verò qui benefacit alteri, debetur actio, ei qui à benefaciente beneficium accepit, perpessio. Igitur ille est quàm hic excellentior, atque præstantior. Atqui dictum est in octauo libro qui præstantiores, & meliores sunt, eos esse quoque ad amandum proniores. Fit adeo, vt qui beneficium dedit, plus amet eum cui dederit, quam ab eo qui acceperit, diligatur, & redametur.

Præterea quæ laboriose &c.) Quinta ratio ex labore petita, qui susceptus à nobis, & exantlatus, amorem inijcit ardentiorem aduersus ea, quæ difficilius operosiusque parauimus. Cariora videlicet sunt quæ magno, quàm quæ paruo labore quæruntur, & difficilia in maiore pretio, quam facilia sunt. id quod ostendit exemplum eorum, qui sua sibi opera, studioque, diuitias, & vitæ commoda pepererunt. solent enim hi multo magis opes, ac res suas amare, quàm qui eas acceperunt translatitias, ac per manus à maioribus suis. quòd est etiam supra commemoratum in lib. 4. cap. 1. vbi liberaliores esse dixit qui non suo, sed alieno labore partas diuitias possident. Sed date beneficium difficilius ac laboriosius est quam accipere. Quin accipi beneficium nullo labore potest, dari sine magno incommodo, ac difficultate sæpe non potest. Is ergo, qui dat, magis amat eum cui dat, quam ab eo, qui accipit, redametur. Colligit hinc quod supra in Octauo libro cap. 12. disputatum est pluribus, matres amantiores liberorum esse, quàm patres, quia procreatio matribus difficilior, & laboriosior, quam patribus est. Huc accedit, quòd matres magis, quam patres cognoscunt ac sciunt eos verè liberos esse suos: cognitio vero amabilis boni, videtur in eo, qui dedit, quam in eo, qui accepit beneficium, esse maior. Qui enim dedit, beneficij pretium magis intelligit, quam qui nullo labore, nullisque difficultatibus amoliendis accepit.

EPILOGVS.

1. *Qui beneficia contulerunt, eos magis amare videntur, in quos contulerunt, quàm ab eis redamentur.*
2. *Causam vulgo putant, quod qui acceperunt beneficium debitoribus sint similes, qui dederunt creditoribus, debitores autem odio habent creditores, illosque nollent esse ac viuere.*
3. *Causa verior, est magis naturalis, quòd vnusquisque opus suum amat impendio; is verò qui beneficium accepit, opus esse videtur eius, qui beneficium dedit.*
4. *Deinde honesta plus diligi debent, quam vtilia dare beneficium honestum est, accipere vtile.*
5. *Denique id quod laboriosius est factum, magis diligitur, quàm quod nullo, vel paruo labore factum est. Beneficium dare difficilius, & laboriosius est, quam accipere.*

QVÆSTIO VNICA.

IN CAPVT VII. LIBRI IX.

An is, qui benefacit alteri, magis eum diligere quàm ab eo diligi videatur.



VID hac de quæstione decreuerit Aristoteles, vidimus. Fieri quippe dixit, & vsu venire, vt qui beneficium dedit, magis eum diligat, cui dedit, quàm ab eo contra diligatur. Quid etiam huius rei tam admirabilis, ac præter hominum communem opinionem accidentis caussæ sit, pluribus exposuit rationibus, à natura petitis, quas iterum proferre non libet. Relegendæ sunt ergo in explanatione huius septimi capitis, vbi singillatim enumerauimus, & explicauimus singulas. Alias potius proponamus, quæ Aristotelicas illas firmiores efficiant & auctiores. Prima est. Qui magis benefecit haud dubiè magis amat. Est enim amicitiæ proprium benefacere, adeoque beneficium, siue beneficentia est argumentum amoris, ac propterea ex magnitudine vel paruitate beneficij beneficentiæque rectè maiorem, minoremve intelligere possumus amorem. Sed qui beneficio aliquem afficit, magis ei benefacit, quàm affectus beneficio benefaciat eidem, à quo beneficium accepit. Igitur ille magis hunc amat, quàm hic illum. Secunda. Is qui beneficium dat, in hoc opere officioque dandi, atque accipiendi meliorem magisque præditum virtute se probat, quàm qui beneficium accipit. Illud enim opus plus postulat probitatis, ac virtutis ab eo qui dat, quàm ab eo, qui accipit; cum dare difficile sit, accipere facillimum. Sed qui melior est, magisque virtute præditus, magis amat; quia ex virtute amat, cum amet ex amicitia vera, quæ virtus est, aut virtute nititur. Qui autem ex virtute amat, magis amat. Tertia. Amor eius, qui beneficium confert, est amor ille perfectus, qui propriè dicitur amor amicitiæ. Amor eius qui beneficium accipit, cupiditatis est amor, longè deterior, ac prorsus imperfectus. Amor autem amicitiæ non modo potior ac melior, sed maior etiam est, quàm amor cupiditatis, qui leuis est, & facile diffluit.

Altera tamen ex parte rationes aliæ sunt quæ pugnent aduersum has. Nam primo quidem, pecuniam, ac rem suam, vel absumere, vel imminutum ire nemini potest amabile ac iucundum videri, sed eas potius acquirere, vel quæsitas tenere, atque ampliores facere maximè amabile, ac iucundissimum est. Qui verò beneficus in alium est, in eo beneficentiæ munere minuit pecuniam, consumitque rem suam, quã affectus beneficio recipit, ac ditior fit, quod est amabile. Igitur hic habet quod magis amet quam ille. Deinde, qui melior est, & excellentior, est etiam amabilior; ideoque magis amatur; cum ampliori dignior amore sit: supra enim dixit Aristoteles in lib. Octauo, amationem oportere analogam esse, sic, inquam, vt melior magis ametur, quam ipse amet. Is autem qui beneficium alteri dat, excellentior, ac melior est ob ipsam saltem beneficentiæ virtutem, qua vincit alium. Magis igitur ab hoc amari debet, quam ipse amet eumdem. Præterea. Appetitio animæ sentientis, nisi ob indigentiam non mouetur, vt dicitur in primo Physicorum, Amor autem est appetitionis actus. Consequens igitur est, vt qui sit indigentior, magis eum amet, qui minus indigeat, aut qui locuples etiam sit, si præsertim ab eo beneficium acceperit, quo suam expleat indigentiam, huiusmodi est is, à quo affectus beneficio est. Denique: Magis amare dicendus est, qui maiora bona tribuit amico, quam qui minora. Maiora vero, ac meliora bona tribuit amico qui accipit, quàm qui tribuit beneficium. Tribuit enim illi cultum, obseruantiam, honorem, quo inter externa bona nullum est maius, vt docuit Aristoteles in lib. 4. Qui autem beneficium dat, dat longè minora, pecuniam, vestes, victum, alia vitæ præsidia, quæ vel externa, vel fortunæ demum bona vulgo dicuntur.

His soluendis argumentationibus, & rationibus euertendis adhibent aliqui bipartitam amicitiæ distinctionem eiusmodi; vt dicant, aliam esse naturalem, politicam alteram. Naturalis ex coniunctionis varia ratione spectatur. Quo enim sanguinis, propinquitatis, societatis, est coniunctio maior, hoc etiam arctior, & coniunctior amicitia est. Politica vero intuetur, ac sequitur vnius rationem honesti, amatque solum quod rationi, virtutique consentaneum sit. Dicunt ergo, amicitia quidem naturali, authorem, datoremque beneficii plus eum diligere cui beneficium dedit, quam ab eo diligatur. Sed amicitia politica, eum, qui beneficium cepit, amare magis authorem beneficii quam ametur ab eo; quia in datore beneficii est ratio quædam amplior honestatis. Vbi vero maior honesti ratio est, ratio etiam est maior amabilis, ideoque quod est honestius, magis ampliusque diligitur. Cæterum hanc explicationem, ac partitionem amicitiæ futilem ac nihili putat Buridanus: quia natura nunquam repugnat quod est honestum, cum honestum ipsum oriatur a natura. nec bonum opponitur bono, sicuti nec verum vero. Naturalis autem amicitia bona est, & amicitia politica etiam bona; cum nihil quod sit secundum naturam, malum sit. Absurdum igitur est & rationi dissentaneum, existimare, ac dicere, amicitiam naturalem, & politicam inter se contrarias esse.

Duplex igitur est quæstionis huius constituendæ ratio verior, & via. quarum altera sic se ha-

bet. Diligere ex amore illo perfecto, qui amicitiæ dicitur amor, ad eum pertinet, qui melior, & excellentior sit; cuiusmodi vir beneficus est, & qui re ipsa beneficium contulit. Diligere autem ex amore cupiditatis, eius videtur esse proprium, & illi congruere, qui deterior sit, & imperfectior; qualis est, qui beneficium accepit à viro benefico. Quoniam verò ex amore amicitiæ diligere, est diligere verius quàm sit diligere ex amore cupiditatis, pronunciamus simpliciter, absolutéque, virum beneficum magis, hoc est præstantius, ac verius eum amare, quem affecit beneficio, quam ab eo diligatur. Diligitur enim minus, hoc est imperfectius, ex amore cupiditatis. Altera quæstionis expediendæ via huiusmodi est. Vir beneficus, hoc est is, qui beneficium alteri dedit, ex sua ipsius bonitate, præstantiaque animi libere mouetur, ac pene compellitur ad eum, quem beneficio iuuit, diligendum amplius, quàm ab eo diligatur. Ita quippe Deus etiam ipse magis diligit nos, quam eum ipsi nos diligamus. Is autem qui afficitur, augeturque beneficio, amorem absque dubio debet ei, à quo sic diligitur: sed non ampliorem, maioremque quam eum quo ab authore, ac datore beneficii diligitur. Fas nimirum est in hoc etiam aliquam à Deo similitudinem petere, cui debemus quidem amorem retribuere, sed non maiorem; quia non possumus. Quis enim amorem æquare possit, quo Deus diligit nos? Atque hæc soluendi ratio pulchrè coniungi potest cum ea, quam protulit Aristoteles, à natura petitam, cum dixit, authorem alicuius operis ex vi quadam atque inductione naturæ sic opus illud diligere, quod effecit, vt opus ipsum etiãsi præditum anima & cognitione sit, haud possit vnquam eius amorem redamando vincere, vel æquare. Eum autem, apud quem collocatum beneficium est, esse ait, velut opus illius, qui beneficium contulit. Itaque is, qui beneficium accepit, haud plus potest amoris ei reddere, quàm redderet opus effectori suo, si animatum esset. opus autem non posset æque illum redamare. Ita quippe absoluitur ab ingrati animi vitio qui non plus amat eum quem videtur alioqui debere plus diligere. Neque enim id potest: quia beneficii author vinci se non patitur ob exuperantiam amoris, quo ex insita naturæ vi prosequitur veluti suum opus eum, cui beneficium dedit. Absoluitur, inquam, qui affectus beneficio est ab ingrati animi culpa, si authorem accepti beneficii pari vel maiori non prosequitur amore; non tamen absoluitur, si non amat quantum potest, ac debet, nec partes impler illas, quas ei grati animi virtus imposita lege præscribit. Sapienter enim Aristoteles, vt in explanatione diximus, opinionem illam antiquorum haud plane probauit, qui causam omnem cur affecti beneficio minus ament, quã amentur, conferebant in ingrati vitium animi, cum dicerent eos, qui beneficium acceperunt similes esse debitoribus, qui creditores odio potius habent, quàm ament. Rectè, inquam, hanc istorum vocem minus attendendam putauit, quia plurimi sunt, qui aduersus hominem, à quo exornati beneficio fuerant, genus omne præstiterunt officii; & tamen illius amorem nec æquare, nec vincere potuerunt. Quod autem ipsi contendunt per similitudinem à debitoribus petitam, conuenit solum in ingratos, tanquam in malæ fidei debitores, & creditorum conspectum refugientes, eosque velut odio quodam habentes. Quos ingratos quia prætermittit Aristoteles, prætermittamus etiam nos, & exagitandos Senecæ permittamus, in eos sic declamanti. epist. 82. Torquet ingratus se & macerat: odit quæ accepit, quia redditurus est. Sed huius odii aliam esse causam putat Dio Cassius in lib. 46. vbi ait, ingratos dedignari, se beneficio affectos, tanquam minores. Aliam quoque proponit, explicatque distinctius idem Seneca in 2. de benefic. cap. 26. Nemo non benignus est sui iudex, inquit, inde est, vt omnia meruisse se existimet, & in solutum accipiat, nec satis suo pretio se æstimatum putet. Hoc mihi dedit sed quam serò, sed post quot labores! Quanto consequi plura potuissem, si illum, aut illum, aut me colere maluissem? Non hoc speraueram. In turbam coniectus sum. Tam exiguo dignum me iudicauit? Honestius præteriri fuit. Alias præterea multas inquirit, ac monstrat causas in eodem libro secundo de Benefic. cap. 27. & in libro 7. cap. 26. Nos autem, vt dixi, non causas inquirimus, cur aliquis sit ingratus, sed cur plerique mortalium, etiam ii, qui grati alioqui sunt, & beneficium agendis gratiis, laudatione, memoria, beneuolentia, compensatione rependunt, minus tamen ament eum, à quo beneficium ipsum acceperunt, quàm ab eo contra diligantur.

Rationes ergo potius illas euertamus, quibus ostendebatur, ne verum quidem id esse, quod Aristoteles pro comperto ponit, exploratoque, hoc est eum, qui sit affectus beneficio, minus amare; amare autem plus qui beneficio alterum affecit. Prima vim constituebat in eo, quòd qui beneficium dat, rem imminuit, & consumit suam; quod expetendum, & amabile non est, adeoque non magis amat, cum nihil ei faciendum proponatur amabile. Sed respondetur, eum propriè non absumere, hoc est conterere, vel amittere, seu perditum ire pecuniam & rem suam, sed ea benefaciendo prudenter vti in illam videlicet gratiam, in quam, instituta, partaque & comparata est. Id vero iucunditatem habet, & amabile est. In secunda contendebatur, eum qui beneficium contulit, quia beneficus in alterum fuit, esse quam alterum amabiliorem, ac maiori dignum amore. Quod quidem est verum, sed nihil vincit aliud, quam eum, qui beneficium acceperit, debitione quadam, & obligatione teneri ad eum magis amãdum; ex quo tamen haud sequitur re ipsa magis amare. Est enim proprium perfectionis, & melioris diligere magis, ac perfectius, tametsi nulla ad amandum debitione compellatur. Ita namque nos agimus etiam erga Deum, quem magis amare deberemus, quàm amet nos, cum amabilis infinitè sit; nec tamen hinc sequitur, ita re ipsa nos eum amare, quia id fieri ab homine suis finibus circumscripto non potest. In tertia ponebatur, amorem, quia est appetitionis actus, appetitio vero ex indigentia nascitur, esse oportere maiorem in eo, qui est indigẽtior;

qui autem beneficio subleuatur, indigentior est, quàm qui subleuat. Ex hoc verò nihil omnino conficitur: quia inter amicos imperfectos verè ille magis amat, qui magis indiget, cum ea sit amicitia solum vtilitatis: in amicis autem perfectis, cuiusmodi sunt qui benefaciunt, alterius gratia non sui, longè aliter euenit. Quo enim quis est perfectior, & excellentior, & copiosior, hoc est, quo minus indiget, ac magis abundat, eo diligit magis, auctque cum altero communicare copias suas. De postrema, quæ maiorem adscribit amorem ei, qui maiora largitur bona: largiri autem maiora bona contendit eum, qui ornatus beneficio reddit honorem illi à quo beneficium cepit. De hac, inquam, extrema ratione dicendum videtur, honorem non esse per se bonorum omnium maximum, cum vna sit virtus, quæ bona mortalium vincit omnia. Quod si maximum bonum interdum esse dicitur honor, dicitur ideo, quod honor ipse virtutem semper sibi subesse significat, cum honor debeatur solum animi bonis, hoc est virtuti.

CAPVT VIII. LIB. IX.

DE SVO IPSIVS AMORE.

SVMMA.

Amorem erga se ipsum non semper vituperabilem esse.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Videtur vnusquisque debere se ipsum maximè diligere.*
2. *Aliquis erga se ipsum amor accusabilis est.*
3. *Aliquis contra laudandus, & probabilis est.*
4. *Ingens inter vtrumque discrimen.*

PARS I. CAP. VIII. LIB. IX.

Ἀπορεῖται δὲ, πότερον δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλιστα, ἢ ἄλλον τινά· ἐπιτιμῶσι γὰρ τοῖς ἑαυτοὺς μάλιστα ἀγαπῶσι, καὶ ὡς ἐν αἰσχρῷ φιλαύτους ἀποκαλοῦσι· δοκεῖ τε ὁ μὲν φαῦλος, ἑαυτοῦ χάριν πάντα πράττειν, καὶ ὅσῳ ἂν μοχθηρότερος ᾖ, τοσούτῳ μᾶλλον. ἐγκαλοῦσι δὴ αὐτῷ οἷον, ὅτι οὐθὲν ἀπ' αὐτοῦ πράττει. ὁ δὲ ἐπιεικὴς, διὰ τὸ καλόν. καὶ ὅσῳ ἂν βελτίων ᾖ, μᾶλλον διὰ τὸ καλὸν καὶ φίλου ἕνεκα, τὸ δ' αὑτοῦ παρίησι. τοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα διαφωνεῖ, οὐκ ἀλόγως. φασὶ γὰρ δεῖν φιλεῖν μάλιστα, τὸν μάλιστα φίλον. φίλος δὲ μάλιστα ὁ βουλόμενος, ᾧ βούλεται τἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα καὶ εἰ μηδεὶς εἴσεται. ταῦτα δ' ὑπάρχει μάλιστα αὐτῷ πρὸς αὑτόν. καὶ τὰ λοιπὰ δὴ πάντα, οἷς ὁ φίλος ὁρίζεται. εἴρηται γὰρ ὅτι

Dvbitatur autem vtrùm oporteat amare se ipsum maximè, an alium quempiam. Increpant enim eos, qui se ipsos maximè diligunt, & tamquam aliquid turpe sui amatores appellant. Videturque prauus in sui ipsius gratiam omnia facere; & quanto improbior fuerit, tanto magis. Criminantur igitur ipsum, veluti quod nihil nisi ipsi sibi agat. Probus autem ob honestatem, & quanto melior fuerit, magis ob honestatem, & amici causa, sui verò causa prætermittit. Verbis autem his opera discrepant, nec sine ratione. Dicunt enim, oportere diligere maximè eum, qui maximè sit amicus. Amicus verò est maximè qui vult cui vult bona illius causa, & si nemo id scierit. Hæc autem insunt maximè cuique erga se ipsum, ac cætera etiam omnia, quibus amicus definitur. Dictum namque est,

ἀπ' αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικά, καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους διήκει. καὶ αἱ παροιμίαι δὲ πᾶσαι ὁμογνωμονοῦσιν. οἷον τὸ, μία ψυχή· καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων· καὶ ἰσότης φιλότης· καὶ γόνυ κνήμης ἔγγιον. πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς αὐτὸν μάλιστ' ὑπάρχει. μάλιστα γὰρ φίλος ἑαυτῷ, καὶ φιλητέον δὴ μάλιστα ἑαυτόν.

ab ipso ea omnia, quæ ad amicitiam attinent, & ad cæteros peruenire. Et prouerbia item omnia consentiunt. Velut, Vnus animus; & communia amicorum; & æqualitas amicitia, & genu crure propius. Omnia enim hæc erga se ipsum maximè insunt. Maxime namque amicus sibi ipsi est; Amare oportet igitur maxime se ipsum.

EXPLANATIO.



INTER ea, quæ de amicitia in superioribus disputata capitibus sunt, id etiam fuit, amicitiam quoque posse aliquam esse hominis erga se ipsum, si minus propriam, ac veram, certe minus propriam, atque imperfectam. Quærere nunc adeo libet Aristoteli, quam ampli fines huius amicitiæ sint, & vtrùm tanta esse, ac tam magna possit, vt omnes erga cæteros amores vincat. Hæc ergo dubitatio, & quæstio huius octaui capitis initium est. Vtrùm debeat quisque se ipsum maximè diligere, an diligere magis aliquem, quam se ipsum. Quæstione proposita quasi Platonem carpere velit, qui in libro quinto de leg. omnem sui amorem grauiter, vt vulgus solet, accusat, & viro bono fugiendum censet veluti πάντων ἁμαρτημάτων αἴτιον, hoc est tanquam peccatorum omnium causam, incipit velut operi proludens, & velitans rationem exponere, qua videtur ostendi, nefas homini esse omnium maxime se ipsum diligere. Ratio autem huiusmodi est. Nemo debet aliquem tanto, ac tam ingenti amore diligere, vt ob eum amorem, tamquam malus, accusabilis ac vituperabilis sit. At plerique omnes accusant, ac vituperant eos, qui se ipsos præter cæteros, ac maxime diligunt. Amatores enim sui ab omnibus inter improbos haud dubiè recensentur. Idque confirmatur ex eo, quod vir prauus omnia propter suam ipsius vtilitatem agit, quantoque deterior, atque improbior est, hoc magis ob suam vtilitatem agit omnia: probus autem, ac virtute præditus non agit solum propter se ipsum, atque ob suam tantùm vtilitatem, sed magis ob honestum, ac propter amicos, quorum causa negligit etiam commoda sua. Sed ille propterea vituperatur, & accusatur ab omnibus, vt improbus, hic vt bonus, iustusque laudatur. Igitur haud debet quisquam amare se ipsum omnium maxime, nisi iure accusari, vituperarique velit ab omnibus. Ita, inquam, ait videri ratione aliqua demonstrari hominem haud debere se ipsum omnium maximè diligere, vel se ipsum magis amare, quam cæteros.

Sed quoniam, id veluti problema proposuit in vtramque partem disputandum, rationes etiam explicat alias, quibus confici ac vinci videatur, hominem debere se maxime, ac supra cæteros amare. Antequam autem id præstare aggrediatur, ait, ab his verbis, siue sermonibus, hoc est, à rationibus, quæ supra sunt expositæ, discrepare plurimum res, & opera hominum cõmunia; ex quibus videlicet est perspicuum, neminem esse, qui se omnium maximè non diligat, nec amet magis, quàm alios. Disputationem ergo superiorem ait pugnare cum vsu, vitaque cõmuni. In Ethicis autem ac Politicis quæ ab vsu, vitaque communi discrepant, admittenda non sunt. Quæ namque in his traduntur disciplinis, non disputandi solum causa dicuntur, sed ad vitam instituendam, moresque formandos. Rectè quippe Horatius Stoicorum pronunciata putat exibilanda, quæ disputabantur ab iis subtiliter, sed cum vsu, vitaque communi, & cum hominum opinione non consentiebant:

Cum ventum ad verum est, mores, sensusque repugnant.

Sensum itaque communem omnium, non disputationem argutiorem attendendam existimat Aristoteles. omnium autem vocem ac sententiam esse illam, vt putent, hominem sibi ipsi maxime amicum esse debere, seque præter cæteros omnino diligere; idque non iniuria, inquit, neque præter rationem, atque consilium. Tres igitur ait esse rationes, quæ id rectè, congruenterque fieri demonstrent, quarum prima hæc est. Dicunt vniuersim, & communiter omnes, vnumquemque diligere omnium maximè oportere eum, qui ei maxime sit amicus. Amicus autem alicui maxim ille est,

qui omnium maxime vult illi, cupitque bonum, & quidem eius gratia, & tametsi nullus id sciret, ac nemini compertum esset, illi se bona velle, capere, & curare omnia. Sed vnusquisque vult sibi maxime bona omnia, sui gratia, & tametsi nemini cognitum id esset. Igitur omnes existimant, ac dicunt, vnumquemque amare se omnium maxime, ac præter cæteros oportere. Secunda. Omnia, quibus definitur amicus, suisque partibus expletur, ac numeris, homini congruunt amanti se ipsum. Vt enim supra dictum est, omnia officia, quæ ad amicitiam pertinent, & inter amicos exercentur, amicorumque sunt propria, originem ducunt, ac nascuntur ex iis, quæ quisque facit erga se ipsum. Quibus namque seipsum quisque prosequitur officiis, ijsdem prosequi amicum debet, si vere amicus est, omnesque partes amicitiæ cupit implere. Igitur vnusquisque sibi maxime amicus esse debet, maximéque seipsum amare. Potest enim hinc differendi ratio sic informari. Amicitia illa, quæ aliarum mensura, & lex amicitiarum est, omnium debet esse maxima, cum in quocumque rerum genere prima mensura, maxima, & perfectissima sit omnium, quæ in illo ipso genere sunt. Sed hominis erga se ipsum amicitia, aliarum omnium amicitiarum norma est, & mensura. Cum enim amicitiam suam erga alium vult aliquis ostendere maximam esse, non habet quid amplius magnificentiusque confirmet, quàm si dicat, eum se diligere tanquam se ipsum. Tertia ratio petitur ex pluribus, ac variis, vulgatisque prouerbijs. Omnia quippe inter se vnà consentiunt, atque id demum volunt homini innatum esse, insitumque natura, vt se ipsum in amore præponat atque anteferat cæteris. Prouerbia vero quæ laudat, quatuor sunt: Amicorum anima vna: Amicorum omnia communia: Amicitia est æqualitas: Genu sura propius. Quorum tria priora commemorata sæpe ab ipso sunt supra, atque à nobis explicata. quartum quia nondum amplius est expositum, euolui necesse habet, & explanari. Inter humani corporis partes eiusmodi ordo est, vt ex iis alia prima, alia secunda, tertia alia dici, cæteræ singillatim suo exprimi censerique numero possint: vt si caput, ac collum primo loco, secundo pectus, ac ventrem, tum femora, & coxendices, dein genua, & post tibias, aut suras, vel crura numerando distinguas. ex qua partitione sequitur, vt aliæ partes viciniores, & propiores, aliæ remotiores dicantur. propinquiores enim capiti sunt pectus, ac venter, femora, & coxendices remotiores: genua femoribus, & coxendicibus propiores partes sunt; crura & suræ, seu tibiæ remotiores. Atque hoc demum est, quod verbis illis exprimitur. Significatur nimirum, genu esse propius, & propinquius in humano corpore, quam sura vel crus. Genu quippe vicinius est superioribus partibus, sura longinquior, atque remotior. Et quia corporis partes, quo viciniores sunt capiti, eo chariores sunt, ac maiori studio defenduntur, & conseruantur ab homine, significatur illo prouerbio, ea homini esse chariora, quæ illi viciniora sunt, & coniunctiora. Simile prouerbium apud Plautum illud est hodieque vulgare. Tunica pallio propior. Hæret enim corpori propius, & coniunctius tunica, quàm pallium. Id ergo sibi voluerunt huius authores prouerbij, certe id eos sibi voluisse putat Aristoteles; inter illos, quos amamus, eum habendum ordinem esse, vt coniunctiores nobis, ac propiores in amore, atque officijs amicitiæ remotioribus anteferantur. Id enim est, quod hoc loco contenditur, hominem sibi coniunctiorem, quàm seipsum habere neminem, ideoque neminem esse, quem plus amare, ac maioribus amicitiæ debeat officijs colere, quàm se ipsum. Tria verò superiora prouerbia videntur ad hanc ipsam rem significandam nihil habere momenti, cum docent amicorum vnam esse animam, omnia esse communia, summam æqualitatem & paritatem amicitiam esse. sed tamen habent momenti plurimum, & idem prorsus ostendunt. Nam ex illa coniunctione tam arcta, quæ inter eos est, quorum vna est anima, communia omnia, æqualitas summa, sequitur, hominem sibi ipsi coniunctiorem esse quàm cæteris. Itaque singula prouerbia eodem voluuntur, idemque significant, sed postremum planius, atque ad omnium intelligentiam accommodatius est, illique affine, ac persimile sententiæ, quæ apud Hesiodum est.

Sed nec germano quisquam est æquandus amicus.

Ferunt enim hoc prouerbium originem ex euentu duxisse. Euentum autem fuisse huiusmodi. Cum duos amicos videret quidam in prælio æquè, pariterque de vita periclitantes, quorum alter ei germanus esset, consobrinus alter, nec simul vtrique suppetias ire posset, omisso consobrino, germanum seruauit, protulitque primus hanc vocem, quæ prouerbij locum occupauit: γόνυ κνήμης ἔγγιον. Genu propius est quàm sura.

PARS II. CAP. VIII. LIBRI IX.

Ἀπορεῖται δὲ εἰκότως ποτέροις χρεὼν ἕπεσθαι, ἀμφοῖν ἐχόντοιν τὸ πιστόν. ἴσως οὖν τοὺς τοιούτους δεῖ τῶν λόγων διαιρεῖν, καὶ διορίζειν ἐφ' ὅσον ἑκάτεροι καὶ πῇ ἀληθεύουσιν. εἰ δὴ λάβοιμεν τὸ φίλαυτον πῶς ἑκάτεροι λέγουσι, τάχ' ἂν γένοιτο δῆλον. οἱ μὲν οὖν εἰς ὄνειδος ἄγοντες αὐτό, φιλαύτους καλοῦσι τοὺς ἑαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι, καὶ τιμαῖς, καὶ ἡδοναῖς ταῖς σωματικαῖς. τούτων γὰρ οἱ πολλοὶ ὀρέγονται, καὶ ἐσπουδάκασι περὶ αὐτὰ, ὡς ἄριστα ὄντα, διὸ καὶ περιμάχητά ἐστιν. οἱ δὴ περὶ ταῦτα πλεονέκται, χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις, καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς· τοιοῦτοι δ' εἰσὶν οἱ πολλοί. διὸ καὶ ἡ προσηγορία γεγένηται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου ὄντος. δικαίως δὴ τοῖς οὕτω φιλαύτοις ὀνειδίζεται. ὅτι δὲ τοὺς τὰ τοιαῦθ' αὑτοῖς ἀπονέμοντας, εἰώθασι λέγειν οἱ πολλοὶ φιλαύτους, οὐκ ἄδηλον· εἰ γάρ τις ἀεὶ σπουδάζοι τὰ δίκαια πράττειν, αὐτὸς μάλιστα πάντων ἢ τὰ σώφρονα, ἢ ὁποιαοῦν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετάς, καὶ ὅλως ἀεὶ τὸ καλὸν ἑαυτῷ περιποιοῖτο, οὐθεὶς ἐρεῖ φίλαυτον τοῦτον, οὐδὲ ψέξει. δόξειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος εἶναι μᾶλλον φίλαυτος. ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα, καὶ μάλιστα ἀγαθά, καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται. ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ, καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος. καὶ φίλαυτος δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν, καὶ τούτῳ χαριζόμενος. καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται, τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος. καὶ πεπραχέναι δοκοῦσιν αὐτοὶ, καὶ ἑκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστι μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα τοῦτο ἀγαπᾷ.

Dubitatur autem merito vtris oporteat assentiri, vtrisque habentibus quod credibile est. Fortasse igitur tales oportet sermones diuidere, ac determinare quatenus vtrique, & qua parte verum dicant. Si ergo sumpserimus quonam modo sui amantem vtrique vocent, fortasse id fiet perspicuum. Illi quidem igitur, qui in opprobrium ducunt hoc, sui amantes vocant eos, qui sibi ipsis tribuunt plus in pecuniis, in honoribus, & voluptatibus corporis. Hæc namque plerique appetunt, ac student in his perinde ac si optima essent, ideoque de his digladiationes sunt. Qui ergo in his pluris vsurpatores sunt, gratificantur cupiditatibus, & prorsus affectibus, partique rationis experti animæ. Tales autem sunt plerique: ideoque appellatio facta est à multitudine, quæ praua est. Iure igitur his ita se amantibus exprobratur. Quod autem eos, qui talia sibi tribuunt, soliti sint vocare permulti amantes sui, non est incertum. Si enim quis semper studeat iusta agere, ipse maxime omnium, vel temperata, vel qualiacumque alia ex ijs, quæ secundum virtutes sunt, & prorsus semper quod honestum est sibi vendicet, nemo amantem sui dicet hunc, neque vituperabit. Videbitur tamen talis esse magis amans sui. Tribuit enim sibi ipsi honestissima, & maxime bona, & obsequitur sui ipsius parti maxime principi, & in omnibus huic obtemperat. Vt autem ciuitas id, quod in ea principatum habet, potissimum esse videtur, & omnis alia congregatio, ita & homo. etiam sui amans igitur est maxime qui illud amat, illique gratificatur. Et continens ergo, & incontinens ex eo dicitur, quod mens vincat, aut non vincat, quasi id vnusquisque sit. Ac fecisse videntur ipsi spontè quæ cum ratione maximè sunt. Id igitur vnumquemque esse maxime non est obscurum, & probum virum maxime hoc amare.

tem his argumentis. Primum. Quo aliquis maiora bona tribuit sibi, eo magis ostendit, se ipsum diligere, sibique ipsi velle omnia. Qui vero sibi tribuit, ac parat copiam omnem, exuperantiamque bonorum illorum, quæ rationi congruentia sunt, studetque virtutum operibus antecellere cæteris, bona sibi quærit & tribuit optima, cum honesta sint, & ijs longè superiora, & potiora quæ corporis sunt, & à sensibus vsurpantur. Igitur is multo magis amat se ipsum, quàm qui sibi deligit, sumitque quantumuis ingentem, exaggeratamque vim eorum bonorum, quæ aspectabilia, corporataque sunt, & cadunt in sensus. Deinde. Qui partis à se bonis illam expolit, perficitque partem sui, quæ princeps in homine est, & κυριώτατον dicitur, hoc est maximè domina, facitque, vt cæteræ partes inferiores, deterioresque intelligenti, & rationis compoti pareant, sibi magis amicus est, diligitque se ipsum magis, quàm qui delectis, collectisque à se bonis explet ignobiliorem partem, quæ appetitu continetur, & sensu, efficitque, vt cupiditates, quæ morem gerere intelligentiæ, ac rationi deberent, refractariæ sint, eiusdemque animæ intelligentis, & rationis detrectent imperium. Hic enim non modò se ipsum minus, quam ille diligere, sed odio quoque videtur habere. quippe qui principem illam ac dominam sui partem sua ditione spolier, ac veluti seruire inferiori & deteriori cogat.

Vt autem ciuitas., Explicat id planius, quod modò dixit, hoc est intelligentem animam, ac rationem esse in homine principem, & dominari cæteris partibus; vt magis appareat, eum, qui bonis virtutum ornat intelligentis animæ facultates, maximè se diligere.

Est igitur illi consilium ostendere, hominem potissimum, ac præcipuè esse intelligentiam, & rationem, quod indicauit etiam supra in cap. 4. Tribus autem id rationibus hic ostendit: quarum prima per similitudinem petitur à ciuitate hoc pene modo. Ciuitas, omnisque alius cœtus, ac societas hominum videtur id esse, quod in ea principatum habet, & id, quod Græcè τὸ κύριον appellatur. In Democratia, exempli gratia populus est τὸ κύριον, in regno rex, in Aristocratia optimates. Totidem enim sunt τὰ κύρια, quot rerumpublicarum genera sunt. Si quis ergo definiendo vellet explicare quid ciuitas sit, diceret profectò, esse id, quod in ciuitate dominatur, in populari populum, in Aristocratia Senatum, in Regia Regem. Hinc, inquam, ducta similitudine, de homine pronunciandum existimat, eum esse id, quod in ipso principem locum tenet, & hominis τὸ κύριον est. Id verò quod eiusmodi esse cernitur in homine, intelligentia, & ratio est. Secunda ratio sumitur ab eo, qui continens, aut incontinens, siue impotens nominatur. Sic enim appellatur, quòd paret aut non paret rationi, cum continens sit, qui monentem rationem audit, incontinens sit, & impotens, qui non audit: sed totus tamen homo continens, aut incontinens est. Igitur homo totus est ratio, cum ab ea totus continens denominetur, aut incontinens. Tertia ratio componi sic potest. Quæ facta cum ratione ab homine sunt, ea verè propriéque fecisse videtur homo, hoc est homo liber, ac voluntarius: cætera quippe, quæ præter rationem, & ex animi perturbatione fecit, non fecisse videtur homo. quia non tam voluntate quæ appetitio dicitur intelligens, quam commotione sentientis animæ fecit. Igitur homo id potissimum est, quod secundum rationem, & intelligentiam est, adeoque is, qui se ipsum ita diligit, vt ea solum sibi velit, & eligat bona, quæ propria rationis, & intelligentiæ sunt, plus se diligit, quàm ille, qui sibi tribuit, & sumit eorum copiam, exuperantiamque bonorum, quæ cadunt in sensum, & vsurpantur à corpore. Ille quippe bona vult illi parti, quæ totus videtur homo, hic illi, quæ, quoniam nobis est cum belluis, auibusque communis, vix pertinere videtur ad hominem.

Cæterum hæc, quæ sic disserit Aristoteles, explicationem postulant aliquam, si vindicanda à falsitate sint. Animaduertenda sunt igitur hic duo quorum primum ad distinctionem illam amoris sui pertinet, alterum ad hanc hominis notionem ratione atque intelligentia definitam. Videndum in primo est, notionem illam amoris sui, quæ significet eum amorem quo quis diligit intelligentiam, & rationem suam, eique bonorum copiam honestorum summopere curat, non esse, nec dici propriè φιλαυτίαν. Quem enim ipse facit hoc modo, dicitque hic φίλαυτον, is in cap. 10. secundi Magnorum Moralium appellatur φιλάγαθος; vt intelligamus, hoc loco minus propriè illum appellari voluisse φίλαυτον, quem propriè debuisset vocare φιλάγαθον. Videndum est in secundo, disputationem hanc Aristotelis, qua conficere conatur, hominem esse rationem, ac

mentem, nihil omnino vincere, si contendat, corpus ac sensum ad explendam totam vim hominis, ac naturam non pertinere, aut eum, qui sit probus amator sui, non debere quoque sensum & corpus amare. Est ergo quod dicit intelligendum ita, vt intelligentia siue mens, tam præcipua pars in homine sit, vt ea definiri possit videatur homo. Si quis enim diceret, hominem esse mentem, falsò quidem id diceret, sed minus falsò, quam qui diceret, hominem esse sensum. Ex duabus enim enunciationibus rerum, quæ fieri & esse non possunt, alia magis est falsa, quàm alia, vt si quis dicat, duo esse quatuor, & duo esse mille, dicit vtrumque falso, cum vtrumque esse, ac fieri non possit. sed magis tamen est falsum, duo esse mille, quàm esse quatuor, vt ait Aristoteles in Metaphys. Ad hæc. Homo magis dici potest intelligentia, quàm sensus: quia quantumuis corpus, sensusque aliqua ex parte mutentur, modo supersit, & maneat eadem in corpore intelligens anima, & mens, idem superest, ac permanet homo; idem quippe homo primo est puer, deinde vir, eamdemque semper habet intelligentiam ac mentem, sed materiam non prorsus eamdem, nec corpus omnino idem.

PARS III. CAP. VIII. LIBRI IX.

Διὸ φίλαυτος μάλιστ᾽ ἂν εἴη, καθ᾽ ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου· καὶ διαφέρων τοσοῦτον, ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν, τοῦ κατὰ πάθος, καὶ ὀρέγεσθαι ἢ τοῦ καλοῦ, ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν. τοὺς μὲν οὖν περὶ τὰς καλὰς πράξεις διαφερόντως σπουδάζοντας, πάντες ἀποδέχονται καὶ ἐπαινοῦσι. πάντων δὲ ἁμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν, κοινῇ τ᾽ ἂν πάντι εἴη τὰ δέοντα, καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ, τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτόν ἐστιν, ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι. καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων, καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει, τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ· βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φαύλοις πάθεσιν ἑπόμενος. τῷ μοχθηρῷ μὲν οὖν διαφωνεῖ, ἃ δεῖ πράττειν καὶ ἃ πράττει. ὁ δὲ ἐπιεικὴς ἃ δεῖ ταῦτα καὶ πράττει, πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ· ὁ δὲ ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ.

Quapropter sui amator maxime fuerit alterius speciei quam ille sit, qui vituperatur, ac differens tantum, quantum secundum rationem viuere à vita secundum turbidos animi motus, & appetere honestum ab eo, quod videtur conducere. eos igitur qui circa honestas actiones eximie student omnes amplectuntur & laudant. Cunctis autem certatim properantibus ad honestum, & contendentibus honestissima facere, tum communiter omnibus euenirent opportuna, tum priuatim vnicuique bonorum maxima, si quidem virtus tale quid est. Quapropter bonum oportet sui amatorem esse. Etenim ipse proficiet, honestas res agens, & alios iuuabit: prauum vero non oportet. Lædet namque se ipsum, & vicinos prauis affectibus obsequens. In improbo igitur discrepant quæ oportet agere ab eis, quæ agit. probus autem quæ oportet, ea etiam agit. omnis enim mens eligit optimum. probus vero obtemperat menti.

EXPLANATIO.



VM duo iam distincti sint amatores sui, qui differre inter se non possunt, nisi propter modum amandi varium, quo eorum quisque se diligit, cum hic modum explicandum sibi putat, vt omnia sint clariora, & vberius, ac planius intelligantur. Ponit igitur vnum, virum bonum ac virtute præditum diligere se alio amoris genere, longéque ab eo differente, quo se diligit improbus. Differentias verò constituit duas, vnam quidem ab actione petitam, alteram à fine. Quod enim ad actionem attinet, vir bonus amat se ipsum in eo, quod viuat,

hoc est in eo, quòd vitæ actiones, & opera obeat, exerceatque secundum rationem: improbus autem se diligat in eo solum, quod viuat, hoc est, quod secundum affectus animi viuat, & fungatur actionibus & operibus vitæ. Quod verò pertinet ad finem, ait, virum bonum, siue laudabile amatorem sui, sic se diligere, vt sibi expetat, eligatque quod bonum simpliciter est; improbum autem, & amatorem sui vituperabilem ita se ipsum amare, vt sibi velit, optetque id, quod in speciem bonum est, ac tantummodo iucundum, aut vtile sensibus & corpori. Pergit exinde magis explicare quod dixit, hoc est virum bonum in eo, quod se ipsum amet, esse laudabilem. Sic enim disserit: omnes prorsus homines laudant & complectuntur eum, qui se ipsum non, vt alij secundum sensum, & sensus appetitionem, sed secundum virtutem ac rationem amat. Nam quia bonorum honestorum exuperantiam & copiam ex illo sui amore sibi vult, & exoptat, studet præclaris virtutum operibus, quæ alijs prosint, antecellere cæteris, ideóque laudem, beneuolentiamque sibi commeretur ab omnibus. Si enim cuncti mortales id agerent, vt virtutibus, quæ afferunt vtilitatem aliis, præstare cæteris vellent, consequens esset, vt omnes haberent ea, quibus indigerent: quia vnusquisque alienæ succurreret indigentiæ, fierentque omnium communia ea, quæ priuata cuiusque virtutum opera sunt. Itaque qui sic se diligit, est laude dignissimus, non ideo solum, quòd virtutum ornamentis instruat, & expleat animum suum, sed propterea quoque, quòd prosit aliis.

Colligit demum ex his, ac rem omnem ita concludit, bonum virum, cum se amat, rectè honestéque id facere, quia eum se ipsum amat, virtutes, ac virtutum amat actiones, quarum beneficio, ac vi, & se ipsum ornat, & adiuuat alios: non rectè tamen agere malum hominum, cum se diligit, sed improbè facere, quia cum se ipsum diligit, animi sui turbidos motus, & cupiditates, quas sequitur, & quibus obsequitur, diligit. Itaque perturbationum earum vitio, & se ipsum maximè lædit, & obest plurimum aliis. Improbus enim ita comparatus est, inquit, ab improbitate sua, vt agat quæ non deberet agere, id eligens, quod est deterrimum, hoc est rectæ rationi contrarium; probus autem ita est à virtute conformatus, ac factus, vt eligat optima, hoc est ea, quæ rationi consentanea sunt, atque ab intelligentia honestissima, & præstantissima indicantur.

PARS IV. CAP. VI. LIB. IX.

Ἀληθὲς δὲ τὸ περὶ τοῦ σπουδαίου, καὶ τῶν φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κἂν δέῃ ὑπεραποθνήσκειν. προήσεται γὰρ καὶ χρήματα, καὶ τιμάς, καὶ ὅλως τὰ περιμάχητα ἀγαθά, περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν· ὀλίγον γὰρ χρόνον ἡσθῆναι σφόδρα, μᾶλλον ἕλοιτ' ἂν, ἢ πολὺν, ἠρέμα, καὶ βιῶσαι καλῶς ἐνιαυτὸν, ἢ πολλὰ ἔτη τυχόντως, καὶ μίαν πρᾶξιν καλὴν καὶ μεγάλην, ἢ πολλὰς καὶ μικράς· τοῖς δ' ὑπεραποθνήσκουσι τοῦτ' ἴσως συμβαίνει. αἱροῦνται δὴ μέγα καλὸν ἑαυτοῖς, καὶ χρήματα προοῖντ' ἂν ἐφ' ᾧ πλείω λήψονται οἱ φίλοι. γίγνεται γὰρ τῷ μὲν φίλῳ χρήματα, αὐτῷ δὲ τὸ καλόν· τὸ δὴ μεῖζον ἀγαθὸν ἑαυτῷ ἀπονέμει. καὶ περὶ τὰς τιμὰς δὲ καὶ ἀρχάς, ὁ αὐτὸς τρόπος· πάντα γὰρ τῷ φίλῳ ταῦτα

Verum autem est illud de probo viro; & amicorum causa multa eum facere & patriæ, etiamsi oporteat mori. Abijciet enim, & pecunias, & honores, ac demum ea, de quibus pugnatur, bona, vendicans sibi ipsi quod est honestum. Breui namque tempore lætari vehementer potius velit, quàm longo leuiter, & viuere honeste annum, quam plures annos vtcumque, & vnam actionem honestam, ac magnam, quam multas & paruas; ijs vero, qui pro alijs moriuntur, id fortaßis euenit. Eligunt ergo ingentem honestatem sibimetipsis, & pecunias proijcient, vt plura capiant amici. Parantur enim quidem amico pecuniæ, sed sibi honestum. quod autem maius est bonum sibi tribuit. In honoribus vero, ac Magistratibus idem est modus. Cuncta namque amico hæc concedet: honestum

προήσεται· καλὸν γὰρ αὐτῷ τοῦτο καὶ ἐπαινετόν. εἰκότως δὴ δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι, ἀντὶ πάντων αἱρούμενος τὸ καλόν. ἐνδέχεται δὲ καὶ πράξεις τῷ φίλῳ προΐεσθαι, καὶ εἶναι κάλλιον τοῦ αὐτὸν πρᾶξαι, τὸ αἴτιον τῷ φίλῳ γενέσθαι. ἐν ἅπασι δὴ τοῖς ἐπαινετοῖς, ὁ σπουδαῖος φαίνεται ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον νέμων. οὕτω μὲν οὖν δεῖ φίλαυτον εἶναι, καθάπερ εἴρηται. ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χρή.

quippe ipsi hoc, & laudabile est. Merito igitur videtur probus esse, omnibus anteponens honestum. Fieri vero potest, vt actiones amico permittant, & sit hoc ei honestius, quàm si ipse egisset, quod author amico fuerit. In omnibus ergo laudabilibus rebus videtur sibi honesti plus tribuens esse. Ita igitur oportet sui amantem esse, vt dictum est: quemadmodum vero multi sunt, non oportet.

EXPLANATIO.

AMOLITVR hîc, depellitque dubitationem, quæ posset ex dictis existere, hoc est ex eo, quòd bonus, ac virtute præditus vir summopere, maximéque se ipsum diligat. Credat quippe forsitan aliquis, nihil bonum hominem facere aliorum causa, cum se maximè, ac præ omnibus amet. Cernimus enim haud raro, quosdam esse, qui vsque adeo seipsos amant, vt sibi velint omnia, aliorum gratia velint ac faciant nihil. Summouet igitur hanc dubitationem, affirmans esse verissimum quod de bono viro prædicari vulgo solet, hoc est, eum amicorum & patriæ causa multa facere, adeoque pro his suo iudicio, & voluntate ipsam quoque mortem oppetere. Qualis videri potest fuisse Xenocrates, qui minitanti Dionysio, caput se amputaturum Platoni, progressus in medium, ac digitum in suum ipsius caput intendens, exclamauit; haud priusquam hoc. Quamquam enim re ipsa pro amico non obiit, ad obeundum tamen se paratum ostendit. De cæteris bonis quid sit pro amico facturus coniicere licet ex vita, quæ charissima omnium bonorum est. Pergit ergo dicere bonum virum pecuniam, opes, bona omnia externa, & quicquid pecunia metiri soliti sumus, pro amico profundere. Quin & honores etiam, ac Principatus, Magistratusve eiusdem causa contemnere, bonaque illa omnia, quæ supra περιμάχητα nominauit: circumpugnabilia vertit antiquus interpres: sed circumoppugnabilia quamquam dixisset etiam barbare, dixisset tamen fortasse melius, quia rem planius expressisset. Perleganter enim à Græcis περιμάχητα dicuntur bona omnia quæ prima vulgus existimat; & de quibus omnium est pugna atque oppugnatio, siue contentio, quia singuli pro his, vt Cicero loquitur in officijs, digladiari solent. Videntur igitur eiusmodi bona ab omnibus armis obsideri, & tamquam communi quodam prælio mortalium oppugnari. Non Aristoteles solum pluribus vtitur locis hoc vocabulo, sed etiam Isocrates in Helena. Cur autem in aliorum gratiam, vitam & omnia bona, tum externa, tum corporis ita contemnat vir bonus, causam profert Aristoteles idoneam, cum ait, id sic eum facere, quia reseruat sibi maiora bona, minora concedit, ac permittit amicis; reseruat autem, & eligit sibi virtutis opera, quæ tunc exercet. opera verò virtutis eiusmodi sunt, vt cum ijs nulla corporis aut externa fortunæ bona contendere possint. Itaq; tunc etiam vir bonus amat se maxime, cum videtur amici causa se ipsum, ac sua negligere. Denique quod ad hunc boni viri amorem aduersum alios attinet, addit vnum, quòd incredibile videri possit. Ait enim probum hominem honestis etiam virtutis actionibus amicitiam anteponere, easque amici causa quandoque prætermittere. Id verò qua ratione cum laude fiat explicandum, interpretandumque sic est. fit interdum, vt amicum quis reperiat vel aptiorem quam se, vel cupidiorem ad res gerendas, velut ad Rempublicam, & Magistratum administrandum, vel ad ducendum exercitum, & hostes aut propulsandos, aut oppugnandos; quæ materia exercendæ prudentiæ ac fortitudinis est. Si quis igitur eiusmodi nactus amicum, prouincias illas sibi demandatas prętermittat & permittat amico, videbitur haud dubie amici causa prætermittere honesta virtutis opera. Et tamen laudatur ab omnibus, nec se minus diligit, quàm amicum. Magis enim tunc laudatur, inquit,

quòd

quòd opera illa non fecerit, quam fuisset laudandus, si fecisset. Itaque non se minus diligit, quàm amicum. Pertinet igitur hoc quod hic monet Aristoteles, non tam ad ipsam intimam ac propriam actionem, quæ negligi à nemine vnquam debet, quam ad id, quod sequitur ex virtute, cuiusmodi est laus, & gloria, quæ in amici gratiam contemni potest.

Claudens igitur ad extremum hanc disputationem, perspicuum, inquit, ex his est, bonum virum in laudabilibus rebus nihil aliud quærere, quam honestum, & contemnere cætera. Efficitur hinc adeo, vt probi homines se maxime diligant, sintque sui vehementer amantes; cum bonum honestum, quod eligunt, ac sumunt, sibi præstantissimum omnium sit. Sed ponendum tamen etiam est, non sibi solum, sed alijs quoque vtiles esse, quorum videlicet causa, bona externa omnia, gloriam, honores, vitam ipsam profundunt. Itaque si comprehendenda tota quæstionis est clausula, dicendum videtur, vnumquemque amare se quidem maxime debere, verumtamen non vt improbum virum, sed vt probum. Illius enim amor erga se ipsum laudabilis, huius vituperabilis est.

EPILOGVS.

1. *Qui damnant amorem sui, damnant eos, qui corpus & sui corporis voluptates & partem animæ rationis expertem plus nimio diligunt.*
2. *Qui laudant amorem sui, amorem laudant virtutis & honestatis, quam sibi ipsis volunt qui rectè se diligunt.*
3. *Bonus itaque vir, bonus etiam amator est sui, vir improbus sui malus amator est & probro dignus.*
4. *Vir bonus ita se diligit maximè, vt bona velit etiam alijs: quorum causa non ea solum, sed vitam quoque profundit.*
5. *Fas est igitur amare se ipsum maximè, sed eo modo quo se bonus, non quo vir improbus diligit.*

QVÆSTIO VNICA,

IN CAPVT VIII. LIB. IX.

An vnusquisque mortalium debeat se ipsum inprimis, maximéque diligere.



VAMVIS in ore omnium sit, vnumquemque sibi ipsi amorem debere longè maximum, seque in amando cæteris anteponere, idque tradiderit etiam Aristoteles, vt modo vidimus, quædam tamen argumenta rem dubiam faciunt, quæ alioqui videtur esse certissima. Etenim primo quidem inspicimus, ex maximo erga se ipsum amore, ortum ducere vitia omnia: vt propterea dixerit Plato in quinto de legibus, hunc amorem peccatorum omnium, quæ ab hominibus admittuntur, semper esse caput, ac fontem. Eo videlicet nos impediri, occæcatique plus nimio nobis ipsis indulgemus, labores defugimus, voluptatem sequimur magistrum ac ducem, omnia nobis ignoscimus, alijs nihil condonandum putamus. Ad hæc: ij, qui maximè se ipsos amant, cæteros minus amant, & æstimant, ideoque velut elati ac superbi negligunt alios, ijsque se præferunt, ac solos se commendari, prædicarique volunt ab omnibus. Denique quicquid amatur, amari debet eatenus, quatenus bonum est, & quo melius est, eo censetur amabilius. Deus autem & cælestes illæ, beatæque mentes quæ assident ac præsto sunt Deo, nobis sunt longe meliores, & commune bonum est priuato melius, atq; præstantius. Igitur Deum, cælestes mentes, commune reipublicæ bonum plus diligere debemus, quàm nosmet ipsos. Laudantur enim iure, meritoque, qui pro Deo, pro patria, pro republica, non opes solum, sed vitam, ac sanguinem profuderunt. Sed laudantur ideo, quod plus Deum, ac patriam, siue bonum publicum, quam se ipsos, ac sua dilexerunt. His, opinor, victus argumentationibus Pythagoras censuit, in primis quidem ac maxime debere hominem diligere, ac uereri Deum, sed secundum Deum, semet ipsum: de bono verò communi decreuit nihil. Sed sunt aliæ præterea rationes, quę videantur idem ostendere: hoc est non debere hominem in amore se ipsum cæteris omnibus anteferre. Sunt autem hæ. Qui se ipsos omnium maximè diligunt, quantum possunt, id

conantur, & agunt, vt bona, & optabilia omnia sibi sumant, ac transferant ad se. Huiusmodi autem homines accusantur & appellantur iniusti. Qui maxime se ipsum amat, seque omnibus anteponit, amore illo se amat, qui cupiditatis appellatur amor: qui vero Rempublicam, ac patriam plusquam se ipsum diligit, amore illo eas diligit, qui dicitur amicitiæ. Sed hic amor est illo melior, ac perfectior. Igitur hic est illi anteponendus ab homine, qui secundùm rationem, ac virtutem amat. Qui enim ita se amat, se ipsum præter rationem, præterque virtutem amat, magisque se ipsum videtur diligere, quàm alios, quibus plus debet, cuiusmodi respublica sunt, & patria. Idque confirmari viri fortis exemplo potest. qui cum pro patria mortem oppetit, tum denique censetur excellenti fortitudinis officio fungi. Sed tunc diligere se magis patriam, quàm se ipsum ostendit. Ergo qui secundum rationem, ac virtutem amat, plus patriam, quam se ipsum amat, adeoque se ipsum maxime non diligit.

Hæc, inquam, faciunt, vt dubitare propemodum de re minime dubia debeamus. Videtur tamen altera sententia certior qua confirmatur vnumquemque oportere se ipsum omnium maximè diligere, vt his rationibus, argumentisque demonstratur: Primum. Homo sic factus, comparatusque est, vt Deum imitari pro facultate debeat, si perfici velit, & eius excellentiæ virtutisque apicem attingere, ad quem natus, & conditus est. Deus autem maxime, infinitèque se ipsum amat, nec in eo distinguitur amans ab eo, qui amatur, sed idem qui diligit, idem qui diligitur, est. Igitur homo se ipsum omnium maximè diliget, si Deum imitari velit, cuius in se ipso, quantùm potest, expingere debet imaginem. Secundum Illum in primis, atque omnium maximè debemus diligere, cui omnium maxime atque in primis summum bonum debemus optare. Summum vero bonum nobis ipsis in primis, ac præ cæteris optare debemus; nec optare solum, sed omni quoque studio, ac labore curare. Non enim in primis, ac maximè alios, sed nosmet ipsos debemus exornare virtutibus, in quibus huius vitæ summum bonum, & humana posita felicitas est. Tertium. Amor ex similitudine facile sequitur, adeoque summus amor ex summa similitudine nascitur. Nemini autem homo similior est, quàm sibi. Continet enim sui similitudinem excellenti modo, atque vt dicunt, eminenter: quod habet idem Aristoteles in libro de ortu & inter. cap de actione. Summus igitur, ac maximus homini in se ipsum est amor. Quartum Cætera, quæ à nobis disiuncta, & separata diligimus, magna prorsus ex parte nostra ipsorum causa diligimus, adeo, vt noster erga nos amor finis, & causa sit, cur cætera diligamus. Multo itaque magis nos ipsos quàm alia diligimus omnia. Quintum: cum summum, ac maximum esse nostrum in alios amorem significare verbis amplissimis volumus, dicere soliti sumus, vt supra quoque monuimus, perinde nos eum amare, ac nosmetipsos, & beneficia in alios collata, in nosmetipsos collata putare. Id vero non diceremus, nisi nosipsos plus diligeremus, quàm alios, & nisi bona nobis ipsis longè quam aliis maiora vellemus.

Ad hæc, quæ perplexa videntur, euoluenda, & explicanda, erit primo loco animaduertendum, ac memoria recolendum quod norunt omnes, homini duplicem esse facultatem; cognoscentem, intelligentemque vnam appetentem, ac sentientem alteram, siue vt dici etiam solet, vnam sensum, alteram rationem. Ex quibus duplicem quasi hominem existere volunt Philosophi, alterum quidem externum ex corpore constitutum, & sensu, alterum internum, mente, ac ratione formatum. Ille videtur imago quædam, & vmbra hominis, hic verus homo. Ille veluti materia est totius, & compositi hominis, hic tanquam eiusdem hominis essentia, & forma. Ille videtur instrumentum, ac famulus, hic faber, aut dominus; ille caducus, & obnoxius morti, hic immutabilis & immortalis. His duobus velut hominibus duplex amor, aut amicitia, duplex etiam odium, atque inimicitia est. Primus quidem amor, & amicitia est ea, quæ inter ipsos cognoscitur duum srnsuum appetitiones cum recta ratione consentiunt, vt cernitur in viro probo. Hæc videlicet amicitia in homine felici, vt dicebat Pythagoras, est concentus & harmonia; vt aiebant Stoici pax qualibet pace salubrior; vt censuit Plato in Dial. 2. de legib. vniuersa hominis virtus, vt placet Aristoteli fructus optimæ disciplinæ. Alter inter hos homines amor, & amicitia tunc est, cum sensus sibi rationem subiicit, ac veluti mancipat; ita prorsus, vt ipsa ratio appetitionem sequatur, idque solum iudicet bonum, quod placet, & iucundum est sensibus, quemadmodum in improbo, vitiosoque homine licet cernere. Qui profectò amor, & amicitia consensio quædam deterrima, & exitiosa contra se ipsum hominis conspiratio est. Nascitur igitur hinc duplex amor sui; vnus quo externo bene volumus, & indulgemus homini, alter quo diligimus internum, eique tanquam regi ac domino externum illum hoc est sensus, appetitionemque subiicimus. Prior amor, quia suum tantummodo quærit bonum, ac cætera negligit, cæcus dicitur, & Tyrannus, posterior Lynceus est, & Regius appellatur. Non enim se solum videt, sed etiam alios, & circumspicit omnia, nec vlli prorsus obtemperat, sed facultates inferiores animæ omnes habet in imperio, ac potestate. Amorem hunc hominis erga se ipsum planius alii sic partiuntur, vt dicant, alterum esse positum, occupatumque in animæ sentientis appetitu sibi relicto, hoc est prudentia, cæterisque destituto virtutibus, quibus dirigi, perficique deberet: alterum verò collocatum in voluntate ratione facile, vsuque diuturno iam sequente, nec sensus appetitiones amplius audiente. Ille videlicet amor incitat nos ad conquirenda, & vsurpanda bona omnia, quæ corpus, ac sentientem oblectare animam possunt; hic ad ea peruestiganda & paranda, quæ perficiunt intelligentem animam, eique facultati, quæ rationis est compos, ex honestate, & virtute errant delectationem, ac voluptatem. Prior ille propter *vitiosa* dicitur, hic non propriè, sed per similitudinem &

impropriè. Cæterum quocunque modo; & quascumque deinum in partes hic amor erga se ipsum diuidatur, id demum quælibet eius partitio sibi vult, vt alter probus sit, ac laudabilis, improbus alter, & accusabilis, alter in prauos cadat homines, & obtemperantes sensibus, alter in bonos, & rationis ductum cursu perpetuo, & consuetudine diuturna sequentes. Cum ergo de amore hominis erga seipsum maximo, cæterosque vincente amores vniuersos quærimus, vtrum bonus, ac probabilis sit, de vtroque id quærimus amore, itemque præterea quærimus, an improbus quoque vir, ac non solum probus, diligere seipsum maximè, ac præter cæteros cum adprobatione prudentium ac laude possit.

Animaduertendum secundo loco est, id quod difficiliorem reddere disputationem hanc possit, qua perquiritur, an omnium maxime diligere se quisque debeat, illud esse, quod Deum, beatas cœli mentes, rempublicam, & cætera in humanis præstantiora videatur homo magis amare debere, quam seipsum. Quod attinet ad Deum, nihil hîc nos loquimur, nec verbum facimus vllum de amore illo diuinitus inspirato qui dicitur charitas, & quo diligere iubemur Deum supra cætera prorsus omnia, ac supra nos ipsos. Sunt enim de hac in manibus quæsitissimæ, acutissimæque disputationes doctorum hominum, quibuscum hæ quoque, quæ de moribus sunt, rectè se conciliant; sed tamen intra fundum se continent suum, nec in illarum fines penitus ingrediuntur. Itaque vbi fortasse quæremus, aut disputabimus, an homo ita se diligere debeat maximè omnium, vt excipi debeat Deus, quem amare illum oporteat supra seipsum, ac præter cætera, de illo id quæremus amore, quem debere nos Deo non tam ex doctrina diuinitus accepta, quam ex humana ratione didicimus; quod solùm Philosophiæ quæ de moribus est, tractandum permittitur, ac propriè disputandum. Quicquid verò de his decernendum videbitur, erit à nobis per partes certis Pronunciatis ac Positionibus infra distinguendum. De Republica verò ac de patria quid dicendum sit, spectabitur ex bono, vel vtili, vel iucundo, vel honesto, quorum aliquod est necesse nos cupere ei quem amamus; cum amare, vt sæpe diximus, nihil sit aliud, quam bene velle, & bonum ei cupere, quem amamus. Nemini autem bonum volumus & cupimus, nisi quod, aut honestum, aut iucundum, aut vtile sit. Videndum igitur erit, quis in huiusmodi bonis alicui exoptandis anteponendus alteri videatur.

Prima Positio. Amore illo, de quo primo loco diximus, hoc est eo, quo diligimus externum hominem, corpus videlicet, appetitiones, ac sensus, iisque plus nimio tribuimus, ac bona volumus, & conquirimus omnia, nemo seipsum nec omnium maximè, nec simpliciter, absolutéque diligere debet. Pertrahit enim hîc amor animum ad omne vitiorum & peccatorum genus, dum eum excitat, impellitque ad quærendam in bonis vtilibus, ac iucundis omnem exuperantiam sensibus, & corpori atque ad defugiendum communem laborem, pericula & incommoda omnia, quæ ad retinendam priuatam virtutem, aut ad seruandam Rempublicam fortiter subire sæpe necesse est, constanterque perferre, vt disserit Aristoteles. Atque, vt in summa dicamus, hoc amore inflammati, ac percìti ob voluptatem quidem improbe agimus, ob tristitiam à probitate recedimus, adeóque omni peccandi ratione, modoque delinquimus, turpia committentes, & omittentes honesta. ea hoc eodem amore cupiditatibus, appetitionibus, ac perturbationibus veniam damus, ac permittimus omnia, vitamque viuimus, non modò puerorum, sed bestiarum, aut etiam deteriorem. Nam quia ratione præstamus belluis, vbi ea corrupta vitiosit, vias iture multiplices, ac modos possumus, quibus omnem animi cupiditatem expleamus. Vt enim sæuissima est ex Aristotele iustitia tenens arma, sic teterrima bellua est, armata ratione omnis improbitas.

Secunda Positio: Altero autem amore, quo diligimus internum hominem, ac bonum virtutis volumus, & curamus animæ vi rationis instructæ, maxime, vehementissimeque diligere so quisque debet. Hoc enim amore ad virtutis, honestarumq; contendimus opera, quærimusque, ac paramus animę intelligenti suam ipsius perfectionem, ornamentumque illi proprium, & natura congruens, adeoque ad humanæ vitæ beatitudinem peruenimus. Hoc eodem amore non solum prosumus nobis ipsis, sed etiam amicis, vicinisque, cognatis, ac cæteris omnibus, qui aliqua nobiscum necessitudine coniuncti sunt, vtiles sumus. Qui enim hoc amore se diligunt, meliora quidem bona eligunt, & sibi sumunt, qualia sunt honesta, hoc est ipsa virtutum opera, sed tamen aliis concedunt vtilia, quorum causa nimirum pecuniam, opes, honores, vitam ipsam profundere non dubitant, vt præclaro virtutis munere persungantur: quod sane malunt sibi, & animæ intelligenti, quam omnium maxime diligunt, eamque propterea perficere omni virtute contendunt, vt in hoc capite docuit Aristoteles.

Tertia Positio. simpliciter, absolutéque, siue generatim, & vniuersè de homine dicendum videtur, eum debere se maximè diligere, quia hoc amore de quo diximus, debet amare se in primis, ac maxime. Se autem sic amare, est simpliciter amare. Qui enim se sic amat, principem sui partem amat, intelligentiam, & rationem, quæ videtur homini appellationem & denominationem perinde impartiri, ac si ex ea tantum totus constaret & consisteret homo. Quod intuens Aristoteles, similem fecit hominem ciuitati. aut eiusmodi hominum multitudine, quæ componatur ex his pluribus. Ciuitati namque denominatio tribuitur ab eo quod obtinet in ipsa principatum; qualis est vel rex, vel populus, vel optimates, non ab eo quod in eadem vltimum, atque infimum est, vt à nobis est expositum pluribus, in octaui huius explanatione capitis. quemadmodum ergo in ciuitatis denominatione sic agitur, ita fieri debere ait Aristoteles in denominatione hominis, sic inquam, vt qui eum intelligentem ac ratione præditum appellat, totum appellare, ac dicere videatur hominem, qui tamen compositus ex corpore,

ac sentiente anima est, eo prorsus modo, quo dicit Aristocratiam, aut Monarchiam, ab Optimatibus ac Monarcha totam appellat, dicitque ciuitatem, in qua sunt tamen ipsis Optimatibus & Monarcha plures inferiores. Cum igitur id ita sit, amare intelligentem, ac participem rationis partem hominis, eamque bonis virtutum omnibus, ac velut exuperantia quadam honestatis exornare, esse videtur totum, inquit Aristoteles. hominem, siue totum se ipsum quantus, quantus est, amare. amatur enim id, quod in homine potissimum est, & dominatur, adeoque qui sic se ipsum amat, dici potest absolutè se, ac simpliciter amare. Rectè igitur à nobis est positum, hominem simpliciter, & absolutè diligere se maximè omnium oportere. Cum enim intelligentem animam diligit, diligere se maximè ac vehementissimè videtur. Explicari potest id magis, à contrario petita ratione, hoc est ab ea eiusdem hominis parte, quæ intelligentiæ, ac rationis est expers. hanc enim solum qui diligit, nunquam diligere dicitur hominem, quia partem diligit hominis, quam communem cum belluis obtinemus.

Quarta Positio. Cum expositum iam sit quid dici simpliciter absolutéque, vel vniuersim de homine debeat, videndum erit, quid de hoc, aut illo dicendum sit homine. Vt enim supra monuimus, de probo, atque improbo aliter, aliterque disserendum, ac statuendum videtur. Primum ergo de improbo sic ponamus. Vir malus, est improbus non modo se ipsum simpliciter, absolutéque non diligit, sed odio etiam habet, sibique ipsi est infensissimus. Cum enim illam tantummodo diligat partem sui, quæ rationis est expers, sentitque solum, & appetit vt belluæ, eamque diligat eatenus, quatenus intelligentiæ aduersatur, & rationi, dici non potest se ipsum simpliciter, absolutéque diligere, sed odisse potius, ac secum ipso inimicitias exercere, cum ita se diligit, & cupiditatibus obsequitur, ac seruit suis. Eripit quippe sibi bonum virtutis & ditionem illam, quam naturæ via & ordine in appetitum obtinet, ac sensum. Eripere autem alicui bonum ipsius, & potestatem, quam habet, obterere, est illum odio atque inimicitia prosequi. idque confirmatur ex eo quod de propriis amicitiæ diximus operibus, quæ sunt, beneuolentia, & beneficentia, concordia. nam hæc nec habere, nec exercere potest improbus erga seipsum. Non enim sibi bene vult, nec sibi benefacit, nec secum ipse concordat: non ergo propriè seipsum diligit. sed quæri tamen potest, an idem vir improbus, qui seipsum vere non diligit, diligere se tamen debeat, aut iure possit. Qua de re antequam respondeamus, repetendum vnum ex iis est, quæ dicta sunt alibi, hoc est, in homine diligente duos existere motus, quos amores appellamus. Alter est, qui cupiditate continetur amatæ rei antequam habeatur, ac desiderii dicitur amor, vulgoque desideratiuus. alter verò tum existit in animo, cum amata res iam obtinetur, & placet, ac propterea vulgo amor appellari complacentiæ solet. His ergo de amore hoc modo relectis, de quæstione respondendum hac positione est. Vir improbus quanquam se ipsum, vitamque suam diligere vi naturæ, seu naturaliter debet, honestè tamen, atque vt dicunt moraliter, ea parte, qua nominatim est improbus, amare se ipsum amore illo complacentiæ non debet. quia sic se hoc amore diligeret ideo, quod placerent sibi mores sui. Mores autem illi sunt improbi, quos siue suos, & proprios, siue externos, & alienos amare quisquam absque vituperatione non potest. Sed tamen amore alio, qui desideratiuus, aut desiderii dicitur, idem improbus amare se maxime, ac præter cæteros debet, quia sic se ipsum amare nihil est aliud, quam desiderare, & cupere ea nobis inesse bona, quibus & caremus, & indigemus. improbus autem omnium maxime cupere debet honesta virtutis bona sibi suppetere. quibus ipse maximè caret, & indiget maximè; cum iis instructus esse deberet, & quia non est instructus, videtur eo nomine puniendus. Debet ergo cupere bona illa sibi magis inesse, quàm vllis alijs. Magis enim est puniendus, si desint, ipsi, quàm si vllis aliis desint.

Quinta Positio. Vir bonus, & virtute præditus debet se magis amare, quam aut amicum, aut vicinum, aut propinquum, aut vllum alium hominem, cum quo ei aliqua necessitudo vitæ, vel sanguinis, vel alterius societatis, & coniunctionis intercedat. Homo quippe amare plus eum debet, a quo de bonis summis, ac maximis plus accepit: de huiusmodi verò bonis à se ipso plusquam ab vllis aliis accepit. Nemo quippe viro probo dedit vnquam alia bona, quam externa fortunæ, vel bona corporis; animi virtutisque bona sibi ipsi dedit, & impartiuit, qui suo labore virtutem est, ac probitatem adeptus. Quanquam enim traditam à morum magistro doctrinam hausit; hausit tamen ab eo tamquam à ministro, vel instrumento, non velut à principe causa: quæ profecto non alia fuit, quam ipsemet, cum non aures solum verbis doctoris admouit, sed intelligentiam quoque, atque animum intendit ad paratum virtutis, cuius præceptiones à magistro solum auditu percepit. Cum igitur, homini probo nihil alii dederint, nisi corporis aut fortunæ bona, nec præstantiora, & meliora, nisi docendo, & suadendo dederint; sibi vero ipse illa pepererit, suæque fuerit princeps causa virtutis, quæ summum, & maximum, veréque, ac propriè bonum est, consequens videtur esse, à nullo eum maiora bona cepisse, quàm à se ipso ac propterea plusquam se diligere debere omnino neminem. Mire conueniunt in hunc locum, ea quæ alibi supra diximus de viro benefico, & eo, qui beneficio est ab illo affectus: inter quos ita intercedit amor, vt maior sit eius, qui dedit erga illum, qui beneficium accepit, quàm illius, qui cepit, erga eum qui dedit atque impartitus idem beneficium est. Est enim perfecti proprium, plus dare, quam accipere. Is autem qui beneficium largitur, est perfectior, adeoque plus etiam tribuit amoris, quàm recipiat. Id, inquam, huc aptissimè pertinet, quia sequitur hinc, probum hominem summè seipsum diligere, cum summè sibi ipsi benefecerit, hoc est maximis virtutum bonis, atque ornamentis instruxerit. Dubitabitur tamen, an etiam diligere se plus debeat, aut iure possit, quam patriam, aut Rempublicam. Priuatorum

quippe beneficia facile vincit, communia patriæ ac Reipublicæ fortasse non vincit. sed hac de re nominatim extabit.

Sexta positio. Vir probus, patriam, ac rempublicam, vniuersumque commune bonum plus quam se, suumque priuatum, ac proprium bonum ita sibi diligendum putabit, vt intelligat tamen etiam subesse causam aliquam posse, cur interdum in amore se ipsum, bonumque suum patriæ, reipublicæ, vniuersæque communibus bonis, & commodis anteponat. Quæ duo, quantumuis inter se in speciem pugnantia atque contraria, qua se ratione in viro probo concilient, hic declarabitur. Quoniam amare nihil est aliud, quam bonum ei velle, quem ames; cum quærimus quosnam in amore debeamus, aut nobis, aut aliis anteponere, videndum erit, quo de genere bonorum sermo sit, cum id de amoris officio quærimus. Neminem enim amare possumus, cui aliquod bonum, vel honestum, vel iucundum, vel vtile non in amando velimus. Quo posito, hæc in amore, amandoque lex esse potest. vt in bono, vel iucundo, vel vtili liceat interdum anteponere nobis alios, siue rempublicam, siue priuatos. iisque potius, quam nobis hæc bona velle, in honesto tamen, & præstantissimo bono alios nobis neque priuatos neque rempublicam liceat anteferre. Id quod hîc ita dicimus, tradit in hoc capite Aristoteles; vbi ait, virum bonum, interdum opes, pecuniam, honores etiam ipsos, ac Magistratus permittere aliis, sibi verò reseruare bonum virtutis, quod concedit nemini, nec in vllius gratiam à se dimittit. In eo enim ipso quod pecuniam, opes, honores, alia bona omnia permittit aliis, opus exercet virtutis, cuius bonum retinet sibi, & in eo sibi maxime placet; ita prorsus, vt ipsum quoque vitæ bonum, quod inter externa summum est, profundere pro aliis, reipublicæ præsertim & patriæ causa non dubitet. Est enim in hoc opere fortitudinis honestissimum bonum; quod quia se ipsum rectissimè diligit, sibi summopere cupit, ipsique vitæ etiam anteponit. Cur autem in amore summi boni anteferri se velit omnibus, ac ne ipsam quoque patriam, ac rempublicam excipiat, ratio quidem esse videtur ea, quod vnusquisque debeat primo, ac maxime summum bonum proprium sibi peroptare & eligere, cum in eam gratiam factus, natusque sit homo, vt summo se bono perficiat. Summum autem hominis bonum est virtus. Itaque huius boni nemo non modo prodigus, sed ne liberalior quidem esse potest. Hoc bonum pro facultate quærere quisque debet; de hoc tamquam de sua ipsius perfectione suprema debet quilibet esse sollicitus. Hoc non solum patriæ, & vnius vrbis, sed etiam ipsius terrarum orbis bono anteferendum est. Si enim incidant ea tempora, quibus exercendæ virtutis aliqua debitio sit, ac nisi eiusdem promatur, opus virtutis, aut ius violabitur, aut Deo non præbebitur, exercitationem eius, opusque virtutis imperanti, si hoc, inquam, accidat, erit bono viro potius eligenda virtutis honestas, quàm patriæ ac reipublicæ salus. quia in illa honestate sui ipsius summum inspicit bonum, in patriæ salute alienam vtilitatem, sibi suæque vtilitati eo tempore posthabendam.

Neque verò cum id agimus, quicquam aduersus eam præceptionem agimus, qua iubemur commune bonum anteponere proprio. Id enim iubemur agere simpliciter absoluteve, sed non semper, nec eo tempore, quo summum nobis ipsis eligendum est malum, cuiusmodi malitia & improbitas est, vt communi patriæ, ac reipublicæ bono consulamus. Etenim vnusquisque id in primis sibi præceptum putat, vt de suo summo bono maximè laboret, nec relinquat alteri, vel vlli mortalium habendum permittat quod ad animi sui perfectionem explendam sibi necessarium esse intelligit, sibi vero flagitium, ac vitiositatem eligat in qua summum hominis malum continetur. Tunc ergo ex illa præceptione rectè anteponimus proprio commune bonum, cum præclarum aliquod agimus virtutis opus, quo noster ipsorum perficitur animus, & summo bono redditur dignior. Non igitur ex iis, quæ diximus, alienum fas est colligere hominem pro aliis, maximeque pro patria, ac republica pecuniam, & opes impendere, aut in vitæ periculum corpus tradere, ac mortem ipsam obire non posse, quia hæc vtilia bona, & iucunda sunt, quorum contemptione sibi quærit paratque quod honestum est, & summum bonum; idque viro probo faciendum in primis existimamus. Sed nec fallere quemquam debet Aristotelis dictum in hoc octauo capite ad extremum, hoc est, virum bonum prætermittere quoque interdum actiones honestas, vt ab aliis exerceantur. Loquitur enim de actionibus illis, quarum exercendarum debitio, & necessitas nulla homini eo tempore, quo eas omittit, imposita sit, vt cum quis eligitur imperator exercitus, quem alios ducere melius putat honestè: namque relinquit, & permittit aliis illam exercendæ fortitudinis opportunitatem, vt exinde honores illi & gloriam apud ciues consequantur. Itaque non tam opus virtutis, quàm gloriam honoremque permittit aliis ex virtute nascentes. Promeritum autem virtutis & gloriæ longè maius reseruat sibi positum in eiusdem honoris & gloriæ neglectu, ac tum etiam actionem profert honestam, & præclarum agit virtutis opus, cum aliorum causa actionem illam alioqui honestam, ac laudabilem prætermittit. Maneat igitur, hæc duo pugnantia non esse, hoc est vnumquemque diligere se debere omnium maximè, & alios tamen, in primisque patriam, ac rempublicam in amore anteponere sibi debere. Anteponit enim se ipsum in bonis honestis, sibi ipsi anteponit alios in bonis vtilibus, ac iucundis.

Septima Positio. Non solum recta religio diuinitus hausta nos docet, sed iudicium quoque rationis humanæ demonstrat, hominem debere Deum magis diligere, quàm se ipsum. Variis id rationibus authores varii conantur ostendere atque in primis illa, quòd Deus quolibet homine, & quacumque re procreata infinitè sit amabilior, est enim simpliciter, & absolutè quacunque melior, ac propterea etiam amabilior, cum quicquid est magis amabile, sit magis bonum. Quod autem per se ipsum quacumque re procreata, & quolibet homine amabilius est;

debet ab homine magis amari, quàm idem homo se ipsum amet, cum ipsum se inter res procreatas, & cæteros homines numerare debeat, quibus Deus est amabilior. Probant idem alij per similem rationem, quæ est huiusmodi. Bonum vniuersum, quod vulgo totale dicitur, est vnicuique amabilius, quàm peculiare, quod partiale bonum appellant, vt sæpe cernimus in qualibet animante, quæ velut intimo naturæ monitu corporis partes exponit periculo & incidendas tradit, vt totum, quod illi est amabilius, tueatur, ac seruet corpus. Deus autem est omne bonum, & vniuersum bonum, nec in se ipso quisquam potest aliquid boni deprehendere, quod excellentiori modo, mensuráque, non inueniatur in Deo. Igitur in se ipso nihil amabilius inuenit, quàm in Deo, ideoque Deum magis quam se ipsum amabit, si debet amare quod amabilius est, vt ordo rationis efflagitat. Cæterum quia rationes hæ ab aliquibus oppugnantur, aliam excogitauit Buridanus firmiorem, vt ipse putat, ab illa coniunctione petitam, quam dicunt vnionem amoris esse propriam, vt cum aliqui nominent, vnionem. Ita quippe coniungit amor amantium animos, & voluntates, vt è duobus animis animum vnum efficiat, ac voluntatem vnam. Quo fit, vt quo maior est ea coniunctio, maior etiam amor sit, & ex amantibus is debeat alterum magis diligere, qui eum sibi intelligit esse coniunctiorem. Ex his ergo sic ratiocinatur & disserit. Illum ego magis amare debeo, quàm me ipsum, qui mihi magis est coniunctus, & magis intimus, quam sim ipse mihi, quique me ipso simpliciter est melior, & qui mihi est vtilior, quàm ipsi mihi sim ego: quod quia notissimum est, ratione demonstrari necesse non habet. Deus autem est mihi coniunctior, & magis intimus, quàm ego sim mihi, quia in ipso, hoc est per ipsum viuimus, mouemur, & sumus, adeoque vitam essentiamque mihi suppeditat, ac sufficit continenter, singulisque momentis eandem tuetur ac seruat; id quod ipse mihi præstare non possum, sed necesse habeo confestim, ac repente diffluere, nisi Deo seruante retinear. Ex quo illud etiam est consequens, eundem Deum esse mihi longè meliorem, vtilioremque quàm ego sim mihi. Ego quippe sæpe mihi fraudem ac damnum infero, Deus semper vtilitatem ac beneficium affert. Quod si mihi egomet largior bona virtutum, eorumque mihi videor authorem esse, haud multum in hoc quoque genere deprehendar agere, si conferendus cum Deo sim, qui donorum illorum causa princeps est, atque primaria. Scitum enim est ex libello de causis, effecta omnia plus adscribenda esse primariæ, quam subsecundariæ causæ. Denique Deus infinitè melior, excellentiorque me est, & qualibet re procreata; cum qualibet infinite quoque multiplicata, numquam possit ad diuinæ naturæ perfectionem ac bonitatem accedere. Cum ergo Deus ita mihi coniunctus sit, ac melior me, mihique melior, atque vtilior sit, quam ipse sim mihi, sequitur, me diligere illum debere plusquam me ipsum. Hæc, inquam, illi videtur idonea maximè, ac firmissima ratio: sed tamen in eo, quod affirmat, Deum esse magis intimum homini, quàm hominem sibi, supra modum verumque rem auget; cum Deus non sit hominis essentia, vel forma, quæ sic intima est homini, vt ipsa sit homo, sed causa sit efficiens, & conseruans eiusdem hominis, quæ tum ipsum tũ res cæteras à se procreatas haud minùs retineat, ne dilabantur, quam sol radios semel à se productos cótinet et & assiduè tueatur.

Rationes ergo robustiores à Theologis erunt petendæ, qui etiam hunc locum, vbi non de charitate illá diuinitus infecta, sed de naturali amore hominis agitur, diligenter ac studiosè tractarunt. Fuit enim hæc quoque inter ipsos agitata quæstio, diuisique sunt omnes in partes duas. Quidam enim putant inductione, ac propensione naturæ vnumquemque seipsum magis diligere, quàm Deum, solumque ex vi charitatis infusæ diuinitus debere Deum plus amare quam se. cuius sententiæ sunt authores Altisiod. lib. 3. Summæ tract. 5. cap. 3. quæst. 1. prope finem. Albert. Magn. in 3. dist. 29. art. 5. Diu. Bonauentur. distinc. eadem quæst. 2. & quæst. 4. ad vltim. Alij verò confirmant, etiam docente atque impellente natura, hominem diligere magis Deum, quam se ipsum debere. quæ sententia censetur esse verissima, & idoneos habet authores, assertoresque præclaros. Diuum Thomam in 2. 2. quæst. 26. artic. 3. in prima part. quæst. 60. artic. vlt. in 1. 2. quæst. 109. artic. 3. & Scotum in 3. distinc. 27. quæst. vnica, aliosque fermè omnes asseclas D. Thomæ. quorum profectò solidæ valentesque rationes hæ sunt. Si naturæ inductione propenderet, atque incitaretur homo ad se ipsum magis, quàm ad Deum amandum, consequens esset, impulsum Charitatis, qua propendet, & incitatur ad Deum plusquam se ipsum diligendum, repugnare aduersarique naturali propensioni, qua mouetur ad se ipsum magis, quam ad Deum amandum. Hoc autem nihil dici potest absurdius. Quod enim institutum est ad perficiendum hominem, qua parte præditus est intelligente natura, repugnare non debet eidem homini, qua parte mentis particeps, & intelligens est. si enim repugnaret, non perficeret, sed peruerteret, euerteretque naturam hominis intelligentem, sed propensio Charitatis infecta diuinitus homini ad Deum plusquam se diligendum, traditumque illi præceptum de Deo supra se ipsum amando instituta per se sunt ad perficiendam illam hominis partem, quæ intelligit, & mente prædita est. Ergo repugnare, aduersarique non possunt eiusdem intelligentis animæ naturali propensioni, sed ei perfectionis & ornamenti potius aliquid addere. Deinde. Nulla propensio naturalis hominis est ad id, quod simpliciter, absolutéque malum eiusdem hominis est. Propensio quippe naturalis cum à Deo naturæ sit indita, debet esse congruens, & conducibilis homini. Si qua verò propensio naturalis esset ad id quod homini malũ est, ea illi nec bona nec congruens esset, sed se ipsum magis, quam Deum diligere, simpliciter absolutéque homini malum est, cum in amore anteponere se ipsum Deo, sit in maiori pretio seipsum habere, quam Deum. Id autem est iniuriam Deo facere; iniuriam verò inferre Deo

ſummum flagitium eſt. Pręterea. Nulla prorſus hominis actio lege naturæ vetita, naturali hominis propenſioni conſentanea eſt, cum lex naturalis non euertat, ſed conſtituat potius, rectéque componat naturalem propenſionem hominis. ſed actus hominis, quo ſe ipſum magis, quàm Deum diligit, lege naturæ vetitus eſt. Vetatur enim præceptione Decalogi. Decalogi vero præcepta, legis naturæ præcepta ſunt, firmata & promulgata diuinitus, vt communis Theologorum opinio fert. Denique lex naturæ quemadmodum adhibita cautione in ſexta poſitione demonſtrauimus, iubet hominem plus amare patriam ac Rempublicam, quàm ſe ipſum. Iubet enim eius cauſa mortem obire, ſi ſit opus, communiſque neceſſitas ita poſtulet; idcóque laudantur à Philoſophis ij, qui pro patria & Republica non dubitarunt oppetere. Iubet igitur hominem eadem lex Deum plus diligere quam ſe ipſum. Naturalis quippe iudicio rationis intelligimus, Deum multo maius, amabiliuſque bonum eſſe, quam Rempublicam: eodem ergo iudicio quoque cógnoſcimus, ipſum hominem Deo quam Reipublicæ plus amoris debere.

Súpereſſet ea confutare, quæ aduerſus hæc proferuntur ab iis, qui contra ſentiunt. Sed eorum hic labor eſt proprius, qui de his énucleatiù s agunt. Iis nos potius rationibus neceſſe habemus hac extrema quæſtionis parte reſpondere, quæ principio fuerunt expoſitæ ad demonſtrandum hominem ſeipſum maximè, ac præter cæteros amare debere. Quarum prima fuit ea, quòd qui ſe maximè, ac ſupra cæteros diligunt, omnia ſibi ſumant atque ad ſe pertrahant vtilia bona, nihilque ex iis reliqui faciant aliis. Sed hoc non tam in amorem ſui generatim, & vniuerſè, quàm in amorem ſui prauum, & ratione minime temperatum conueniunt. Qui rectè, vereque non iniuſtitiæ modo, ſed vitiorum omnium dicitur eſſe caput, ac fons: in eum verò, qui ratione regatur, & temperetur, haud cadunt. Is enim eiuſmodi eſt, vt nihil ſibi plus appetat, aut ſumat, quàm par ſit, & vnicuique relinquat ac tribuat ſuum. Secunda vertitur in eo, quod priuatus quiſque debeat plus amare bonum commune atque rempublicam, quàm ſe ipſum. Sed nos ſupra docuimus, in quonam genere bonorum ſibi ipſi, ſuoque ipſius priuato bono poſſit, aut debeat quiſque commune bonum & rempublicam antepenere. Diximus enim vtile bonum, aut iucundum, ipſam quoque vitam, quæ primum corporis bonum eſt poſſe nos, ac ſæpe debere patriæ, ac reipublicæ concedere, bonum autem honeſtum eius virtutis, cuius actum opuſque debeamus exercere, ſi probi iuſtique velimus eſſe, ne patriæ quidem, ac reipublicæ concedere poſſe. Itaque rempublicam ſic nobis anteponimus, vt reipublicæ nos etiam ipſos anteferre poſſimus; vbi de bono agitur quod ſummum ſimpliciter eſt . . uiuſmodi eſt virtutis opus à bono viro ex aliqua debitione promendum, vt explicauimus.



CAPVT IX. LIB. IX.

DE AMICIS BEATI HOMINIS.

SVMMA.

Dubium eſſe, an vir vere fœlix indigeat amicis.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Videtur vir fœlix altera ex parte indigere amicis, ex altera non indigere.*
2. *Quid de vtroque dicendum ſit, exponitur.*
3. *Rationibus à Phyſica petitis quæſtionis ſolutio quæritur.*
4. *Ex iiſdem ſolutio ſequitur.*

PARS I. CAP. IX. LIBRI IX.

Ἀμφισβητεῖται δὲ καὶ περὶ τὸν εὐδαίμονα, εἰ δεήσεται φίλων, ἢ μή. οὐθὲν γάρ φασι φίλων δεῖν τοῖς μακαρίοις καὶ αὐτάρκεσιν· ὑπάρχειν γὰρ αὐτοῖς τἀγαθά. αὐτάρκεις οὖν ὄντας, οὐδενὸς προσδεῖσθαι· τὸν δὲ

Dubitatur autem etiam de viro felici, virum indigeat amicis, nec ne. Nihil enim, aiunt, amicis indigere beatos, ac ſibi per ſe ſufficientes. Ineſſe enim ipſis bona per ſe. Sufficientes igitur cum ſibi ſint, nullius indigere. Amicum vero

φίλον, ἕτερον αὐτὸν ὄντα, πορίζειν, ἃ δι᾽ αὑτοῦ ἀδυνατεῖ. ὅθεν.

„ Ὅταν ὁ δαίμων εὖ διδῷ, τί δεῖ φίλων;

Ἔοικε δ᾽ ἀτόπῳ, τὸ, πάντα ἀπονέμοντας τ᾽ ἀγαθὰ τῷ εὐδαίμονι, φίλους μὴ ἀποδιδόναι· ὃ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι. εἰ δὲ φίλου ἐστὶ μᾶλλον τὸ εὖ ποιεῖν, ἢ πάσχειν, καὶ ἔστι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς, τὸ εὐεργετεῖν. κάλλιον δ᾽ εὖ ποιεῖν φίλους, ὀθνείων, τῶν εὖ πεισομένων δεήσεται ὁ σπουδαῖος. διὸ καὶ ἐπιζητεῖται, πότερον ἐν ἀτυχίαις μᾶλλον δεῖ φίλων, ἢ ἐν εὐτυχίαις. ὡς καὶ τοῦ ἀτυχοῦντος δεομένου τῶν εὐεργετησόντων, καὶ τῶν εὐτυχούντων, οὓς εὖ ποιήσουσιν. ἄτοπον δ᾽ ἴσως καὶ τὸ, μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐθεὶς γὰρ ἕλοιτ᾽ ἂν καθ᾽ αὑτὸν τὰ πάντ᾽ ἔχειν ἀγαθά. πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός· καὶ τῷ εὐδαίμονι δὴ τοῦθ᾽ ὑπάρχει· τὰ γὰρ τῇ φύσει ἀγαθὰ ἔχει. δῆλον δὲ ὡς μετὰ φίλων καὶ ἐπιεικῶν κρεῖττον, ἢ μετ᾽ ὀθνείων, καὶ τῶν τυχόντων. συνημερεύειν δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων.

cum alter ipse sit, suppeditare ea, quæ per se ipsum non potest. Vnde illud.

„ Cum fortuna bene largitur, quid opus est amicis?

Simile autem absurdo est, eos qui vniuersa tribuunt bona, viro felici amicos non tribuere, quod videtur externorum bonorum maximum esse. Si enim amici est magis benefacere, quam affici beneficio, estque boni hominis, & virtutis, benefacere; honestius autem est benefacere amicis, quam extraneis, ijs quibus benefiat indigebit vir probus. Qua propter etiam quæritur, vtrum in aduersis magis opus sit amicis, quàm in secundis, cum & is, qui minimè fortunatus est, indigeat ijs, qui benefacient, & qui fortunati sunt, ijs, quibus benefaciant. Absurdum quoque fortaßis est, solitarium facere felicem. Nemo namque velit apud se ipsum omnia retinere bona. Politicum enim quiddam homo est & ad conuiuendum natus. Et beato igitur hoc inest. Nam quæ natura bona sunt, habet. Perspicuum autem est, cum amicis, & bonis melius esse, quàm cum extraneis, & cum quibuslibet diem ducere. Opus igitur est beato amicis.

EXPLANATIO.



VÆSTIO percelebris hîc tractatur. An vir fœlix amicis indigeat, hoc est, an ad perfectè constituendam, explendamque beatitudinem suam, amicorum quoque societatem ita postulet, vt si careat amicis, sibi planè beatus esse non videatur. Diximus enim in primo libro, Aristotelem beatitudinem hominis non sola virtute concludere, sed ex omni bonorum genere conflatam velle: amici verò inter externa bona numerandi procul dubio sunt. Disputat ergo de rationibus, tum moralibus, tum physicis in vtramque partem extremoque decernit, homini, quem felicem, & beatum facimus, amicos esse pernecessarios, nec iis eum carere posse, quin de sua ipsius felicitate imminuat plurimum. Proponit ergo primum quæstionem ipsam hoc pene modo. Dubitatur etiam, & quæri solet, an is, quem beatum dicimus, amicis indigeat. Negant enim aliqui esse necessarios amicos iis, qui omni bonorum genere cumulati sunt, & quibus omnium copia rerum ita suppetat, vt contenti sint suis opibus, atque in se ipsis cuncta posita cernant quæ ad bene, beatéque viuendum satis idonea videri possunt. Quorsum ergo requiratur à beatis amicus, qui solum quæritur in eam gratiam, vt succurrat indigenti, eaque suppeditet alteri, quæ ille per se sibi conquirere, ac parare non potest? Hic enim apud Euripidem Orestes patruo Menelao supplicans, sibique in summis constituto calamitatibus, vt opem ferret exposcens, illam protulit vocem:

Fortuna cum fauet, quid amicis est opus?

In hanc, inquam, sententiam præloquitur hîc Aristoteles, disputationem instituens suo illo plurimum agitatam, & nobilem, de qua etiam agitur in Magn. Moral. lib. 2.

cap. 15. & in Eud. lib. 7. cap. 12. Quorum fuerit hæc sententia de amicis viro beato minimè necessarijs haud docet Aristoteles, sed carpit fortasse Theodorum, qui dictus est ἄθεος. Is enim viro beato amicis opus esse negabat, vt apud Laert. est in Aristippo. eodemque vtebatur, argumento, quod exponit hic Aristoteles. cuius summa hæc est. Vir beatus est αὐτάρκης, hoc est sibi ipsi satis, atque sufficiens, vt in primo libro decretum est. Igitur vlla re extra se ipsum posita non indiget. ergo ne amicis quidem.

His ita de horum opinione propositis, aliam aliorum exponit, eam refellentium his argumentis: Primum. Absurdum sane videtur esse, cui tribuas omnia bonorum genera, ei non tribuere quoq; copiam amicorū. Viro autem beato tribuuntur vniuersa bona; cum is solus dicatur felix, qui circumfluat omnibus bonis, nec quicquam desideret eorum, quæ homini amabilia atque optabilia sunt. Amicorum autem copia, & multitudo bonum quoddam est externis quidē adnumerandum, non ob amicitiam quę animo nostro est intima, sed ob amicos, qui extra nos sunt, sed tamen in externis ipsis bonis bonum hoc censetur esse præstantissimum. Nam idem Aristoteles in lib. primo Rhet. vbi bona explicat omnia beatæ vitæ necessaria, adiungit ipsis veluti bonum maximum πολυφιλίαν, & χρηστοφιλίαν, hoc est, multorum, bonorumque copiam amicorum. Quin Cicero in lib. quinto Tusculan. de iis agens, quæ vitam beatam efficiunt: Adiunge, inquit, fructum amicitiarum &c. Secundum: viri boni proprium est, potius benefacere, quàm accipere, benefactisque, ac beneficijs affici. Benefacta vero, & beneficia rectius apud notos, & amicos, quàm apud ignotos & alienos collocantur, vt dictū est in hoc libro sup. cap. 2. Vir autem beatus, & probus, & insigni virtute præditus est, adeoque ad benefaciendum, atque ad beneficia in alios conferenda, potius est propensus ac pronus, quam ad accipienda. Hæc verò in amicos, notosque rectissime conferuntur. Debet ergo beatus amicos non desiderare, sed eorum obtinere apud se copiam, vt habeat quibus abundè benefaciat, & ex illa bonorum omnium Amalthea rectè sapienterque semper aliquid aliis impertiatur. Quod vsque adeo Ciceroni placet, vt dubitet, an optare debeamus non solum amicos plurimos, sed. vel indigentes, vel non ita copiosos, ac diuites, vt ijs largiri semper aliquid ex nostra ipsorum copia possimus: sic enim ea de re disserit in Lælio. Atque haud sciam, an ne opus sit quidem, nihil vmquam omnino deesse amicis. Vbi enim studia nostra viguissent, si numquam consilio, numquam opera nostra, nec domi, nec militiæ Scipio eguisset? &c. Atque hic ex eo, quod dictum est, amicos viro bono beatoque pernecessarios esse, aliam quæstionem suboriri admonet; hoc est, in rebus ne secundis, ac prosperis, an in aduersis maior, opportuniorque sit amicorum vsus. Sed tractationem huius rei prætermittit hoc loco, acturus accuratè de illa in cap. 11. infra. Tertium. Absurdum quoque est, beatum virum facere solitarium, cum sit homo, hoc est natus ad societatem, vitæque coniunctionem, atque conuictum; quem semper appeteret, etiamsi tamquam virgula diuina, vt Cicero loquitur, ipsi bona contingerent omnia. essent enim illi insuauia si esset in solitudine, nec haberet quibuscum ea communicaret. Oportet ergo beatum in societate, & conuictu esse. Societas autem, & conuictus iucundus, nisi cum amicis esse non potest. Postulat igitur amicos beatus, ac sine amicitia non est absolutè, neo plane felix.

PARS II. CAP. IX. LIBRI IX.

Τί οὖν λέγουσιν οἱ πρῶτοι, καὶ πῇ ἀληθεύουσιν; ἢ ὅτι οἱ πολλοὶ φίλους οἴονται τοὺς χρησίμους εἶναι; τῶν τοιούτων μὲν οὖν οὐθὲν δεήσεται ὁ μακάριος, ἐπειδὴ τἀγαθὰ ὑπάρχει αὐτῷ. οὐδὲ δὴ τῶν διὰ τὸ ἡδὺ ἢ ἐπὶ μικρόν. ἡδὺς γὰρ ὁ βίος ὤν, οὐθὲν δεῖται ἐπεισάκτου ἡδονῆς. οὐ δεόμενος δὲ τῶν τοιούτων φίλων, οὐ δοκεῖ δεῖσθαι

QVid igitur dicunt ij primi, & qua parte vera loquuntur? An quod multi amicos arbitrantur vtiles esse? Talium quidem nihil indigebit vir beatus, quandoquidem summa bona suppetunt ipsi: neque illorum, qui ob voluptatem expetuntur, aut parum. Iucunda enim vita eorum cum sit, nihil indiget importata voluptate. Cum non indigeat autem talibus amicis,

φίλων. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἴσως ἀληθές· ἐν ἀρχῇ γὰρ εἴρηται, ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια, δῆλον ὅτι γίνεται, καὶ οὐχ ὑπάρχει, ὥσπερ κτῆμά τι. εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν, τοῦ ἀγαθοῦ δ' ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδεῖα καθ' αὑτήν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον, τῶν ἡδέων. θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα, ἢ ἑαυτούς, καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις, ἢ τὰς οἰκείας. αἱ τῶν σπουδαίων δὲ πράξεις, φίλων ὄντων, ἡδεῖαι τοῖς ἀγαθοῖς· ἄμφω γὰρ ἔχουσι τὰ τῇ φύσει ἡδέα. ὁ μακάριος δὲ φίλων τοιούτων δεήσεται, εἴπερ θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικεῖς καὶ οἰκείας. τοιαῦται δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ, φίλου ὄντος. οἴονται δὲ δεῖν ἡδέως ζῆν τὸν εὐδαίμονα. μονώτῃ μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος· οὐ ῥᾴδιον γὰρ καθ' αὑτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς· μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾷον. ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα, ἡδεῖα οὖσα καθ' αὑτήν, ὃ δεῖ περὶ τὸν μακάριον εἶναι. ὁ γὰρ σπουδαῖος, ᾗ σπουδαῖος, ταῖς κατ' ἀρετὴν πράξεσι χαίρει, ταῖς δ' ἀπὸ κακίας, δυσχεραίνει. καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς μέλεσιν ἥδεται, ἐπὶ δὲ τοῖς φαύλοις λυπεῖται. γίνοιτο δ' ἂν καὶ ἄσκησίς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θέογνίς φησιν.

non videtur indigere amicis. Hoc autē non est fortasse verum. Initio quippe dictum est, beatitudinem esse actum, actum vero perspicuum est fieri, & non inesse, veluti possessionem aliquam. Si vero beatum esse in viuendo & agendo consistit, boni autem hominis actus honestus, ac iucundus per se est, sicut initio dictum est, quodque proprium cuiusque est, iucundorum aliquod est; spectare vero magis propinquos possumus, quam nosmetipsos, & illorum actiones, quam proprias; proborum hominum actiones, qui sunt amici, iucundæ sunt bonis. Ambo enim habent quæ natura iucunda sunt. Beatus igitur amicis talibus indigebit, si quidem contemplari voluerit actiones honestas, & suas ipsius. Tales autem sunt ea, quæ boni viri sunt, qui sit amicus. Existimant autem, oportere iucunde viuere virum beatum. Solitario igitur difficilis vita est. Non facile enim est per se ipsum in actione versari continenter: cum alijs vero, & erga alios facilius. Erit igitur actio magis assidua, quæ iucunda est per semet ipsam, quod oportet in beato esse. Probus enim vir qua parte probus est, actionibus, quæ secundùm virtutem sunt, gaudet; ijs autem, quæ à vitio sunt, angitur. Sicut Musicus præclarus præclaris modulationibus oblectatur, prauis autem offenditur. Fuerit autem & exercitatio quædam virtutis ex conuictu cū bonis, quemadmodum & Theognis ait.

EXPLANATIO.



RODVCTIS iis, quæ in vtramque partem dici posse videbantur ab iis, qui beatum virum amicis indigere, vel non indigere contendebant, explicat demum quid vtraque sententia veritatis habere possit, si rectè distinguatur, & interpretatione ad rem accommodata declaretur, & quoniam illi posteriores, qui dicebant, amicos esse necessarios etiam viro beato, firmioribus vtebantur rationibus, & argumentis, ostendit, se mirari plurimum quid priores illos impulerit ad censendum, dicendumque, beatitudinem expleri numeris omnibus absque amicorum accessione posse. Quærit ergo quænam eos causa in errorem adduxerit; ac fuisse arbitratur eam, quòd, solum iudicium maioris partis attenderint in hominibus, qui vulgo sic opinantur, & credunt, illos tantum amicos habendos, ac dicendos esse, qui sint vtiles, adiumentique aliquid nobis in rebus asperis, ac difficilibus afferre queant. Quod si vere diceretur, haud dubitandum esset, quin ipsi rectè sentirent. Eiusmodi enim amicis non indiget vir beatus, cui suppetunt omnia, nec habet necesse ab amicis bonum vllum vtile mutuari. Quin his amicis vtilibus alios etiam ad-

iungit, qui vocari iucundi possunt, quia solum ob voluptatem expetuntur: quibus opus esse viro beato non putat, quippe qui obtineat in se ipso totius fontem iucunditatis, & voluptatis. Sed corrigit postmodum hoc, conceditque, ac fatetur, hos admittendos esse, sed parum nec esse penitus à beato diuellendos. Quamquam enim illius vita est per se, iucunda, nec postulat ab assentatoribus, & histrionibus accersitam illam extrinsecus, atque importatam aliunde iucunditatem, non tamen abhorret ab euttapelia, quæ politiorum hominum, & humanorum, vrbanorumque dicitur esse virtus in lib. quarto. Hinc demum esse factum ait, vt quoniam beatus huiusmodi amicis vtilibus, ac iucundis non indiget, dixerint hi simpliciter amicis eum non indigere, quod falsum esse ait.

Restat enim tertium illud amicorum genus qui perfecti sunt ac soli digni videntur amicitiæ nomine, qui solum ob virtutem amant, ac solum ob virtutem expetuntur, quibus profecto indiget vir beatus, eosque sibi necessarios putat ad absoluendam eunctis partibus felicitatem. Sed qua id ratione demonstret, videndum diligentius erit.

Duplici via ad hoc ostendendum, ac probandum insistit; quarum altera moralis, altera physica dici potest. Moralem hic explicat, physicam infra persequetur. Tria igitur argumenta proponit ex locis petita moralibus. Quorum primum pluribus inuolutum positionibus est. Sed eas sic euoluit & explicat D. Thom. & quidam alij. Dictum alibi est, felicitatem hominis esse quemdam actum, aut actionem, quæ dici functio muneris, & latinè, & propriè ex Cicerone posset. perspicuum autem est, actum actionemue huiusmodi iugiter & continenter geri, ac non totam siue plenam prorsus, absolutamque simul esse, sicuti res sunt, quas veluti patrimonii partes habemus, & κτήματα, hoc est possessiones appellamus: cuiusmodi domus est, prædium, suppellex, alia huiusmodi, quæ sic habentur, vt maneant tota simul, & solida, non fiant aut gerantur, sicut fit, & geritur actio, vel functio muneris. Si enim actio similis esset iis, quæ illo modo possidentur, vir beatus non haberet necesse agere, sed sua ipsius possessione felix esset. Nunc autem oportet eum viuere, & continenter agere. posita enim beatitudo est non in habitu, sed in opere, atque actione virtutis. sed necesse est actionem beati viri iucundam esse per se ipsam, quia per se proba est, vt demonstratum est in libro primo. Actio vero proba iucunditas est propria boni viri, ac virtute præditi. Non enim verè virtutis obtinet habitum qui virtutis opere non delectatur. Vir autem fœlix, & bonus est, & virtute perfectus. Debet igitur ex virtutis opere delectationem capere. Delectari verò non possumus, nisi in eo, quod cognoscimus. Non potest ergo vir felix percipere delectationem, nisi ex re, quam probe cognoscit: & ex re quam magis cognoscit, percipiet ampliorem. sed virtutis actio, qua delectatur idem vir felix, est duplex, ipsius propria, & externa aliorum. Quamquam vero summam capere delectationem debeat ex propria, magnam tamen, ac pene parem haurit ex aliena, quia suam potest intueri melius, penitusque cognoscere ex aliena, si præsertim eorum sit, quos charissimos habet, sibique amicitiæ societate coniunctissimos. Magis enim, inquit Aristoteles, contemplari, & nosse possumus aliòs nobis coniunctos, eorumque actiones, quàm nos ipsos, & nostras. fallit quippe omnes amor sui cæcus, & iudicium rationis obnubit, impeditque quo minus inspicere verum queat. Igitur vir beatus si capere delectationem amplissimam debet ex actu virtutis, amicos habeat necesse est, vt non solum ex suo ipsius, sed etiam ex amicorum opere delectetur. Cum enim amicus sit alter ipse, non potest viro felici non magnam afferre voluptatem amici virtus, & virtutis actio, quam ille veluti propriam intuetur, & diligit. Hæc in summa videtur Aristotelis esse prima ratio, qua demonstrat, homini beato necessarios amicos esse ad absoluendam felicitatem, sequitur altera.

Existimant autem &c.) Secundum, inquam, argumentum hoc est ad idem comprobandum, à communi desumptum opinione, quam omnes informatam habent animo de vita beati viri. Putant enim vniuersi, eam oportere iucundam esse, nec posse beatum eum dici, qui suauiter, & iucunde non viuat. Non potest autem iucunde viuere qui vitam exigat in solitudine, ac seorsim ab aliis, cum & eiusmodi vita putetur aspera, nec facile sit, inquit, solum quempiam, ac sine sociis & conuictu moliri continenter, assiduéque aliquod opus, animoque semper agitare cogitationes præclaras. Debet quippe iucunditas in beato viro esse perpetua, nec vllis mutationibus interrupta: iucunditas autem, & delectatio perpetua esse non potest, si desint amici. Cuius rei ea redditur ab Aristotele ratio, quòd beatitudo sit actio. Actio verò abs-

que amicis esse non potest iugis, atque perpetua, quia nemo solus ipse per se agere potest omnia, cum pluribus in rebus opus habeat administris, & instrumentis. Iucunditas vero, & delectatio non nisi ex actione percipitur. Itaque si actio perpetua non est, ne ipsa quidem delectatio, quæ ab actione proficiscitur, est perpetua. Ea igitur huius argumenti est summa, quòd absurdum sit, beatum virum facere solitarium, cum omnis solitudo delectatione careat, ea præsertim, quæ perpetua sit, nec vnquam intermissa. Solitarius ergo beatus non esset, si absque amicis, quibuscum viueret, & ageret, semper esset: quæ sint autem actiones illæ, ex quibus ducere perpetuam delectationem debeat, explicat exemplo præclari Musici. Quemadmodum enim excellens Musicus artificiosis & rectis cantionibus oblectatur, offenditur prauis; sic beatus haurit iucunditatem ex actionibus honestis, ex turpibus dolorem atque molestiam. Quoniam ergo in delectatione perpetua est, in actione quoque perpetua virtutis est. Ad quam exercendam, adiumentum amicorum exposcit. Sed dicet aliquis, ex eo, quòd solitudo molesta sit, ac beatitudini contraria, non sequi, oportere beatum hominem amicis abundare, cum solitudinis molestiam depellere per alios possit, quàm per amicos. Alieni enim quoque tametsi amici non sunt; solitudinis tamen incommoda tollunt. Sed respondet Aristoteles, vt paulo ante vidimus, melius & iucundius id fieri per amicos. Perspicuum namque est, inquit, iucundius esse agere cum bonis viris, & amicis, quàm cum alienis, & quibuslibet, hoc est cum nullius fortassis hominibus rei, quos Græci τυχόντας appellant, sicut hîc Aristoteles.

Fuerit autem & exercitatio &c.] Tertium argumentum hoc est petitum ex eo, quòd ex conuictu ac societate cum bonis hominibus exercitatio quædam virtutis existat. Ipsa enim consuetudo cum probis efficit, vt excolatur vir, & tractetur opere virtus: quod expressisse Theognidem ait in sententijs. quas collegit, & Elegia decantauit, præceptis refertas saluberrimis, & vitæ corrigendæ perappositis. Versus hoc loco non posuit, vt omnibus notos, & percelebres. Sed in hoc extremo libri initium prioris hexametri proferet. Quod igitur hoc argumento continetur, est illud; amicos viro beato summè congruentes esse, atque perutiles; quippe qui statum eius non solum ornant adiumentis extrinsecus accersitis, sed intimè quoque amplificant, & efficiunt meliorem. Amplificatio vero, & incrementum hoc in maiori quadam exercitatione virtutis est positum. Vir enim beatus vnà cum probis amicis conniuens, & versans assiduè, facultatem longè maiorem, occasionemque crebriorem honesti operis efficiendi nanciscitur. Exercitatio verò in consuetudine, conuictuque bonorum hominum, quantum in omni virtutis studio momentum habeat exploratissimum omnibus, & probatissimum experimento est. Pertinet huc appositè, pulchrèque quod tradit Xenophon. in lib. de fact. & dict. Socratis, vbi confirmat solitos fuisse parentes liberos suos non solùm ab improborum arcere consuetudine, sed etiam ad bonorum, & moderatorum hominum societatem eosdem adiungere, quod scirent proborum hominum vitam, colloquium, vsum nihil aliud esse, quàm opus exercitationemque virtutis.

PARS III. CAP. IX. LIB. IX.

Φυσικώτερον δὲ ἐπισκοποῦσιν, ἔοικεν ὁ σπουδαῖος φίλος, τῷ σπουδαίῳ τῇ φύσει αἱρετὸς εἶναι. τὸ γὰρ τῇ φύσει ἀγαθὸν, εἴρηται ὅτι τῷ σπουδαίῳ ἀγαθὸν καὶ ἡδύ ἐστι καθ' αὑτό. τὸ δὲ ζῆν ὁρίζονται τοῖς ζώοις δυνάμει αἰσθήσεως, ἀνθρώποις δὲ, αἰσθήσεως, ἢ νοήσεως. ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται. τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ. ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως, τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν. τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ' αὑτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων. ὡρισμένον γάρ.

Naturalius autem considerantibus, videtur probus amicus probo natura optabilis esse. Nam quod natura est bonum, dictum est, probo bonum, ac iucundum esse per se. Viuere autem definiunt animalibus quidem potestate sensus, hominibus autem sensus, aut intellectus. Potestas vero in actum deducitur. At id quod est præcipuum, in actu consistit. Videtur autem viuere esse præcipuè sentire, vel intelligere. Viuere vero ex ijs est, quæ per se bona, iucundaque sunt. Definitum est enim.

Quod

τὸ δ' ὡρισμένον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως. τὸ δὲ τῇ φύσει ἀγαθὸν, καὶ τῷ ἐπιεικεῖ. διόπερ ἔοικε πᾶσιν ἡδὺ εἶναι. οὐ δεῖ δὲ λαμβάνειν μοχθηρὰν ζωὴν καὶ διεφθαρμένην, οὐδ' ἐν λύπαις· ἀόριστος γὰρ ἡ τοιαύτη, καθάπερ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῇ. ἐν τοῖς ἐχομένοις δὲ περὶ τῆς λύπης ἔσται φανερώτερον. εἰ δ' αὐτὸ τὸ ζῆν ἀγαθὸν, καὶ ἡδύ· ἔοικε δὲ καὶ ἐκ τοῦ, πάντας ὀρέγεσθαι αὐτοῦ, καὶ μάλιστα τοὺς ἐπιεικεῖς καὶ μακαρίους· τούτοις γὰρ ὁ βίος αἱρετώτατος καὶ ἡ τούτων μακαριωτάτη ζωή· ὁ δ' ὁρῶν, ὅτι ὁρᾷ, αἰσθάνεται, καὶ ὁ ἀκούων, ὅτι ἀκούει, καὶ ὁ βαδίζων, ὅτι βαδίζει. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐστί τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν. αἰσθανοίμεθα δ' ἂν, ὅτι αἰσθανόμεθα, καὶ νοοῖμεν, ὅτι νοοῦμεν. τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα, ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν. τὸ γὰρ εἶναι ἦν, τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ νοεῖν· τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῇ, τῶν ἡδέων καθ' αὐτό· φύσει γὰρ ἀγαθὸν ἡ ζωή. τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι, ἡδύ. αἱρετὸν δὲ τὸ ζῆν, καὶ μάλιστα τοῖς ἀγαθοῖς, ὅτι τὸ εἶναι ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτοῖς καὶ ἡδύ. συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὑτὸ ἀγαθοῦ, ἥδονται.

Quod autem definitum, ex boni natura est. Quod vero natura est bonum, etiam probo est. Propterea videtur omnibus iucundum esse. Non oportet autem sumere prauam vitam, & corruptam nec in doloribus. Indefinita enim talis est, quemadmodum ea, quæ insunt ipsi. In sequentibus verò, de dolore erit id planius. Si verò ipsum viuere bonum, etiam est iucundum, quod videtur vel ex eo, quod omnes appetunt ipsum, maximéque probi, ac maximè beati: his enim vita maximè optabilis est, & talium beatissima vita. Qui autem videt, se videre sentit; & qui audit, se audire; & qui vadit, se vadere, & in alijs similiter est quiddam, quod sentit nos agere. Sentire vero possumus nos sentire, & intelligere possumus nos intelligere. Nos autem sentire vel intelligere est nos esse. Nam esse, vel sentire erat intelligere. Sentire vero se viuere de ijs est, quæ sunt iucunda per se. Natura enim bonum quoddam est vita. Bonum vero inesse sibi sentire iucundum est. Optabile autem est ipsum viuere; ac maximè bonis: propterea quod esse, bonum est ipsis, ac iucundum. Sentientes namque id quod est per se bonum, afficiuntur iucunditate.

EXPLANATIO.

DIXIMVS, Aristotelem ad demonstrandum humanæ beatitudini esse necessarios amicos, duplicem inisse viam, alteram in moralibus positam, in physicis alteram. A moralibus superiora duxit argumenta, quæ disserendo pluribus expoliuimus. Aggreditur hic alteram probandi viam, quam vocat physicam, sed verè moralis hæc etiam, aut Politica est. Id enim in summa tota hæc probatio continet: eum, quem beatum iure dicimus, esse bonum virum. Bono autem viro bonos amicos esse optabiles, & expetendos. Beatus verò bonis omnibus optabilibus, & expetendis est cumulatus. Igitur etiam amicis. Hæc, inquam, argumentandi via moralis est potius dicenda, quàm physica: quia tamen ad rem demonstrandam, & argumentationem probè conficiendam rationibus vtitur à natura petitis: physicam eam maluit appellare, & qui hac insistunt ad id ostendendum via, eos dixit rem φυσικώτερον, hoc est magis physicè, considerare. Hæc ergo ratio magis physica sic est, atque in hunc modum exponitur ab Aristotele. Ait initio, suam cuique vitam esse iucundam, & quiddam bonum. Antequam tamen id ratione demonstret, explicat quid sit vita, ac primo quidem quid sit vita in belluis, quas hoc loco appellatione communi ζῶα nominat, hoc est viuentia, siue animalia, declarandum putat. Confirmat igitur, vitam, in belluis quidem definiri potestate sensus, hoc est, definitionem eiusmodi vitæ petendam esse à potestate sentiendi, quæ in singulis belluis est, & vitæ indicium ac principium est. Porrò non à sensu, sed à potestate sensus

esse desumendam ait, quia tum etiam cum sopiuntur & dormiunt belluæ, viuunt. Viuunt autem, non quòd actu, neque ipsa sentiant, sed quia etiam tum sentiendi potestate sunt prædite. In hominibus autem definiri vitam docet gemina tum sensus tum intelligentiæ potestate, cum vtraque munitus instructusque natura sit. Quia tamen omnis potestas, inquit, deduci demum ad actum debet, in quo positus est rerum omnium principatus, & id quod in singulis est τὸ κύριον, hoc est primum, atque præcipuum, ipsaque potestas, inchoata res, atque imperfecta est, nisi perficiatur & expleatur actu, fit, vt humanæ vitæ perfectio non potestate sentiendi, atque intelligendi sit definienda, sed actu, qui dicitur ἐνέργεια: sic, inquam, vt hominis absoluta, & suis perfecta numeris vita dicenda sit esse actu intelligere, actuque sentire. Quo posito, sic docet, vitam cuique suam esse quiddam sua natura bonum & quiddam iucundum: probo autem viro esse bonum simpliciter, simpliciterque iucundum. Quicquid est sua ipsius natura bonum, homini probo est bonum, atque iucundum simpliciter ac per se. Idem enim viro probo bonum est & iucundum. Sed esse ac viuere naturaliter, est bonum, ac iucundum. Igitur esse ac viuere homini probo ac virtute prædito bonum ac iucundum est. Assumptum copiosè demonstratur ab Alexan. in lib. 4. Quæstionum natural. & ab Aristot. significatur in lib. 2. Polit. cap. 4. & hic duabus rationibus confirmatur. Quarum prima est ea, quod vita sit è numero rerum definitarum, quod autem est definitum, ad boni naturam pertinet, sicut infinitum ad mali naturam, & imperfecti ex doctrina Pythagoreorum, quia quod definitum est, per actum, ac formam est definitum; quod verò definitum non est, materiam habet actu carentem, & forma. Hoc autem est imperfectum & malum, illud perfectum & bonum. Viuere verò quia est actu viuere, definitum per formam est, adeoque perfectum aliquod, ac bonum est. Igitur etiam viro probo, est bonum. Et quia viro probo idem est bonum, ac iucundum, vt est dictum in lib. primo cap. 8. & lib. 3. cap. 7. & lib. 7. cap. 12. eidem viro probo viuere iucundum etiam est. Altera ratio est, quòd vita sit omnibus optabilis, atque ab omnibus expetatur. Quæ quidem nota non solum est boni propria, sed summi boni, cum dicatur id esse, quod expetitur ab omnibus. Quæ ratio plus ponderis habet ex eo, quòd vita etiam in miseria cupidissimè retinetur ab omnibus. Ostendit enim id, naturalem quamdam in vita suauitatem inesse. Quod argumentum eleganter à Cicerone tractatur in Tuscul. & ab Aristotele in libro illo Polit. supra laudato.

Non oportet autem vitam sumere prauam.] Quæstionem hîc existere posse videt, cui per occupationem occurrit. Quod enim dictum est, vitam esse natura sua quiddam bonum, ac iucundum, refelli posset ex eo, quod aliqua sit aliquorum vita vitiosa, & praua & aliqua doloribus præterea refertissima quæ profectò vitæ bonæ & iucundæ non sunt. Respondet Aristoteles, in hac disputatione, vbi de vita est sermo, non comprehendi vitiosam & prauam vitam, quia hæc non est definita. in ea enim vita sunt vitia, quæ multiplicia, atque indefinita sunt; neque in eadem disputatione comprehendi miseram & molestam vitam, quia tristitias & ægritudines habet, quæ sunt etiam innumerabiles, atque indefinitæ, adeoque ipsam quoque vitam indefinitam faciunt. Qualia quippe sunt, quæ insunt, tale etiam est id, in quo insunt.

Profitetur ergo se loqui de beata vita, quæ proba & perfecta est, ac propterea definita. Quid autem intelligi velit definiti nomine, paulo ante diximus. De dolore demum, atque tristitia, qua ratione beatitudini aduersentur, aut cum ea conciliare se possint, ait se dicturum in consequentibus, hoc est in lib. 10. Quibus expositis, quid sit ex ipsis consequens, ita colligit. si ipsum viuere bonum est ac iucundum (est autem iucundissimum quia expetitur ab omnibus) sequitur idem viuere probo viro iucundum esse per se, quia proborum hominum vita est perfectissima ac beatissima, ideòque maxime optabilis & expetenda.

Qui autem videt se videre &c. Hactenus docuit, probo viro vitam esse quiddam bonum, esse iucundam, esse optabilem & expetendam. Pergit hic amplius ostendere eidem eo esse iucundiorem, quo magis eam sentit, intelligitque, & quia maximè id sentit, & cognoscit, idcirco illi iucundissimam, ac suauissimam esse. Sed priusquam hoc ostendat, quærit, an vita sentiri possit: respondetque neminem esse, qui se viuere non sentiat: idque probat ex eo, quod vnusquisque sentiat se sentire, & intelligat se intelligere hac argumenti formula vtens. Si se sentire quis sentit, & se intelligere intelligit, is profectò se viuere sentit, ac percipit, quia viuere nihil est aliud, quam sen-

tire, & intelligere: sed vnusquisque sentire se sentit, & intelligere, se intelligit, vt explicatur initio 3. de An. & hîc ab Aristotele in hunc pene modum. Qui videt, sentit se videre, qui audit, qui studet, qui ambulat, audire, studere, ambulare se sentit, & id demum agere quod agit: eademque intelligentiæ ratio est. Igitur vnusquisque sentit se viuere. Quæ sit autem ea vis animi, qua sentit homo se videre, quamquam huius loci, nec nostrarum partium est exponere, placet tamen ita leuiter indicare. Hic sensus, quo sentire aliquid nos sentimus, appellatur à nonnullis reflexus, sed videtur haud rectè sic dici. quia non est idem sensus, qui sentit aliquid, & qui sentire se sentit. Aspectus exempli gratia videt colores, idem tamen aspectus non videt, aut sentit se videre, sed alia vis, atque alia pars animi, quæ id sentit, & iudicat: hanc autem sensum communem appellant. Concludit igitur hæc, affirmans, ex iis sequi quod contendebat; hoc est, beato viro sentire se viuere iucundissimum esse; quia vnusquisque id sentit, vt demonstratum est. Vitæ verò sensum esse vnicuique iucundum demonstrari necesse non habet, cum sentire sibi bonum inesse iucundum sit, viuere autem bonum sit esse demum beato viro longe iucundissimum sentire se viuere, intelligitur ex vita beati, quæ quoniam referta cumulataque bonis omnibus est, iucundissima etiam, & suauissima est.

Quò autem, & quorsum hæc peruadant quæ per episodium ita disputantur ab Aristotele, intelligemus ex quarta parte quam nunc subiungemus.

PARS IV. CAP. IX. LIBRI IX.

Ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον· ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστί. καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι, αἱρετόν ἐστιν ἑκάστῳ· οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἢ παραπλησίως. τὸ δ᾽ εἶναι ἦν αἱρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος. ἡ δὲ τοιαύτη αἴσθησις ἡδεῖα καθ᾽ αὑτήν· συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ τοῦ φίλου ὅτι ἐστί. τοῦτο δὲ γίνοιτ᾽ ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας. οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι. εἰ δὴ τῷ μακαρίῳ τὸ εἶναι αἱρετόν ἐστι καθ᾽ αὑτό, ἀγαθὸν τῇ φύσει ὂν καὶ ἡδύ, παραπλήσιον δὲ καὶ τὸ τοῦ φίλου ἐστί· καὶ ὁ φίλος τῶν αἱρετῶν ἂν εἴη. ὃ δ᾽ ἐστὶν αὐτῷ αἱρετόν, τοῦτο δεῖ ὑπάρχειν αὐτῷ, ἢ ταύτῃ ἐνδεὴς ἔσται. δεήσει ἄρα τῷ εὐδαιμονήσοντι φίλων σπουδαίων.

Sicut autem erga seipsum se habet vir probus, ita & erga amicum. alter enim ipse amicus est. Quemadmodum igitur ipsum se esse expetendum est vnicuique, sic etiam esse amicum, vel similiter. Esse autem est expetendum ideo, quod sentit sibi bonum esse. Talis vero sensus iucundus per se est. Sentire simul igitur oportet etiam amicum esse. Id autem fiet in conueniendo, & in communicandis sermonibus atque consilio. Sic namque videtur conuenire in hominibus dici, & non sicut in pecudibus eodem in loco pasci. Si igitur beato esse expetendum est per se ipsum, quod bonum natura sit, & iucundum; simile autem & de amico est; etiam amicus ex rebus optabilibus erit. Quod vero ipsi est optabile, hoc oportet ei adesse, vel hac parte indigus erit. opus erit igitur ei, qui futurus beatus est, probis amicis.

EXPLANATIO.

EX diuerticulo tandem, ac digressione se recipit, vbi demonstrauit, suam cuique vitam expetendam esse, quòd bonum quoddam sit, sensu & cognitione perceptum. Sed quò ea disputatio pertineat, ante digressionem diximus, ac dicendum hîc iterum est. Pertinet, inquam, eo, vt ostendatur, homini beato opus esse amicis. Hoc itaque loco reuocat orationem in gradum, affirmans, vt suam vnicuique, sic viro beato amici vitam esse

iucundam; perinde ac si diceret, ideirco se demonstrasse, vnicuique vitam suam expetendam, optabilem, iucundam esse, vt hinc demum appareret, amicorum vitam expetendam, optabilem, ac iucundam esse beato viro. Cum enim vir beatus, vir bonus sit, bonus autem vir, vt in se, sic in amicum sit animatus, consequens est, beato viro sic expetendam & iucundam esse amici vitam, quemadmodum eidem expetenda, & iucunda est sua. Amicus enim, inquit, est alter ipse. Cæterum, quia non potest esse iucundum, nisi quod sentitur, nec vnicuique esset iucunda vita, nisi ab vnoquoque sentiretur & cognosceretur, vt nobis amici vita iucunda sit, oportet amicum adesse & nos ipsos sentire, & cognoscere illum viuere. Quo fit, vt nullus explere, ac perficere partibus omnibus felicitatem possit, cui non adsint amici, quorum vitam sentiat, & cognoscat ex honestis actionibus, eaque delectetur vt sua. Conuictu quippe, & consuetudine cognoscitur amicus, & ex virtutis operibus intelligitur honestè viuere. Qualem enim inter amicos oporteat esse conuictum, adiungit hîc Aristoteles, cum ait, non in voluptatibus fruendis, nec in compotationibus, aut cœnationibus, sed in actionibus animi, honestisque sermonibus & colloquiis communicandis amicorum conuictum, & consuetudinem esse positam: concœnandi quippe consuetudinem pecudum ac belluarum potius esse, quam hominum, pecudes enim, quoniam ad pastum natæ sunt, atque in ventrem pronæ, proiectæque, vt Cicero loquitur, tunc vnà dicuntur viuere, cum eodem in loco pascuntur, & herbam, aquamque communem habent. Pulcherrime cadit huc Ciceronis in Græcos animaduersio. In lib. enim Epistolarum 9. ep. antepenult. docet, latinos conuiuii vocabulum excogitasse, ac fecisse rectius, quam Græcos, qui quod latini conuiuium dicunt, maluerunt exprimere συνδείπνιον, ac συμπόσιον nominibus. Illud quippe latinorum vocabulum à viuendo, hoc est ab honesta vitæ consuetudine, deriuatum est; hæc autem Græcorum à pastu, & potu deducta sunt: vt ijs imponendis nominibus latini communicationem vitæ, atque sermonum, Græci edendi potius, potandique consuetudinem, ac societatem spectasse videantur.

Sic ergo viro beato &c.) Superiorem omnem disputationem, tum de sua cuiusque, tum de amici vita bono viro expetenda hac demum clausula, & velut epilogo comprehendit. si sua, inquit, cuique bono viro vita expetenda est quoniam bona: amici vita expetenda est etiam, quia bono viro est bona, sequitur amicos esse bono viro expetendos, sunt enim amici inter ea numerandi, quæ bona dicuntur. Quoniam vero id, quod ita concluditur, in eam concluditur gratiam, vt intelligatur, viro beato esse pernecessarios amicos, ac propterea expetendos, sic ad extremum ratiocinatur, & colligit. Amicus viro bono est expetendus, vt est demonstratum. Igitur amicus viro bono esse aliquis debet; igitur etiam debet esse viro beato, qui bonus est. Si enim desideraret amicos, haud omnino beatus esset, inquit, & quantum ad hanc partem attinet, indigens esset, cum aliqua re careret, quæ numeranda est inter bona, cuiusmodi est amicus. Absurdum autem est, beatum virum indigentem facere, vel aliquo carentem bono, quemadmodum in primo libro disputatum & decretum est.

EPILOGVS.

1. *Viro beato non est opus amicis vtilibus aut iucundis, cum in se ipso bonum vtile, iucundumque contineat.*
2. *Idem tamen postulat amicos illos bonos, qui dicuntur amici virtutis & honestatis, nec sine his explere felicitatem potest omnibus omnino partibus suis.*

QVÆSTIO VNICA,

IN CAPVT IX. LIB. IX.

An vir felix amicos postulet ad explendam felicitatem.



NON est hac de re consulendus Theodorus ille Philosophus, qui quoniam sustulit funditus omnes Deos, appellatus est ἄθεος. Is enim omnem quoque tollebat amicitiam: quippe quam neque bonam neque malam dicebat esse, & nec sapientibus, nec insipientibus vtilem. Non sapientibus, quia bonis abundant omnibus, nec aliquid est, quo careant, & quod amicorum ope quærere debeant; non insipientibus, quia cum hi stulti sint, & exiguo præditi iudicio, amicis vti nesciunt, nec vllam norunt ex iis vtilitatem capere. Si vir, inquam, huiusmodi de proposita quæstione rogaretur, haud dubiè responderet, beatum virum nullos amicos quærere, nec adiutores velle ad perficiendam, explendamq; felicitatem suam, cum crederet, vlum vllum habere amicitiam non posse. Explosus hic ab antiquis est satis; quando non ἄθεος solum, sed dici voluit etiam θεός. Probare tamen videntur eius aliqua ex parte sententiam ij, qui contendunt, virum beatum non habere necesse amicos parare, quibus ei non sit opus ad beatitudinem absoluendam. Putant enim, beatum amicis carere posse omnibus, & esse tamen haud minus beatum. Subscribunt videlicet Stoïcis, quorum ferebat opinio, cui virtus inesset, ei nihil ex omni bonorum genere deesse posse. Clamat omnium nomine Seneca, sapientem, qui solus beatus est, se ipso contentum esse, atque in se ipso comprehensa obtinere omnia. qui autem habet omnia, quid requirat, desideretve non habet. Ne amicos igitur quidem requirit, aut desiderat, qui expetuntur in eam gratiam, vt eorum ope nostram ipsorum indigentiam expleamus. Ipse etiam Plato multis locis, ac præsertim in Lyside, bonum virum, ac virtute præditum, hoc est beatum, qua parte bonus est, docet, sibi satis, ac super esse. Qui vero sibi ipsi satis est, aliud extra non expetit, nec vlla re indiget, adeoque non expetit amicos nec ijs indiget. Quia tametsi inter humana bona numerantur, haud numerandi sunt tamen inter alia, quam inter externa. Quin ex ipsius authoritate Aristotelis vir beatus est αὐτάρκης hoc est sibi ipsi sufficiens, & nullius indigus rei, quæ extra ipsum posita sit. Cui concinens Seuerinus Boëtius, beatitudinem statum fecit omnium bonorum aggregatione perfectum. Qui autem omni bonorum genere cumulatus & instructus penitus est, nullis eget amicis ad absoluendam felicitatem, quæ bonis omnibus absoluta iam est; sed amici potius ad eum confugere necesse habent, vt suæ ipsorum indigentiæ consulant.

Contra verò contendunt & confirmant alij, beatum virum amicis carere non posse. Felix enim vir ea re carere non potest, quam si minus obtineat, non est felix. Sed si amicos non obtinet, non est felix. Igitur amicis carere non potest. Sunt enim amici è genere bonorum externorum. Externa verò bona cumulant felicitatem, si verè dicitur esse status omnium bonorum comprehensione perfectus. In statu quippe bonorum omnium etiam externa recensenda sunt. Aristotelis ea quę sic dicimus maximè confirmat authoritas, planè disertéque docentis, opus amicis esse ad explendam omnino felicitatem. Hac enim de re his prope verbis disserit in lib. 1. Non enim est omnino felix qui forma turpissimus sit, aut ignobilis, aut solitarius, aut sine prole: Et paulo post. Multa quippe opera, inquit, fiunt per organa, & per amicos. At eiusmodi opera fiunt etiam à beato. Carere igitur non potest amicis, ac si eos desideret, virtutis, honestique operis organa desiderabit. Alijs præterea demonstratur id rationibus, quas ordine numerabimus. Prima. Probi hominis, & virtute præditi, qualis esse beatus ponitur, magis est proprium, beneficium dare, quàm accipere, seu beneficio afficere potius, quàm affici. Vir autem felix & optimus est, & virtute maximè præditus. Ergo viri felicis maximè proprium est, benefacere alijs, eosque beneficio continenter afficere. Ergo etiam id consequens est, vt idem vir felix habere debeat eos, quibus benefaciat, & quos beneficio semper afficiat. Sed melius est amicis benefacere, quàm extraneis: priorem enim potioremque locum amicis, quàm extraneis in beneficio iure tribuimus, vt demonstratum est alibi. Igitur absque amicis esse cumulatè beatus, ac felix nemo potest. Secunda. Amicitia virtus quædam est, vt sæpe, sedulóque demonstrauimus. Beatus verò perfectè, cumulatéque non est, qui omni genere virtutis ornatus, instructusque non sit. Oportet igitur beatum virum amicitiæ quoque virtute præditum esse. Sed amicitiæ virtute absque amicorum societate præditus esse non potest. Tertia. Homo sua ipsius natura sociale dicitur animal, & politicum. Societatem ergo naturaliter expetit. Expetit igitur etiam amicitiam inductione naturæ. Cum vero vir bonus, beatusque non possit id non expetere, quod naturaliter expetitur & optatur ab omnibus, expetet etiam amicitiam, & amicos, sine quibus amicitia nulla est. Quarta. Felicitas otiosa non est, nec in habitu, sed in virtutis opere atque actione consistit, vt in lib. 1. docuit Aristoteles. Ergo vir felix habere debet eos, quibuscum, & erga quos eiusmodi virtutis opus, & actionem exerceat. Nulli autem ad id aptiores, opportu-

moresque, quàm amici sunt. Amicos igitur habere vir fælix debet, ac sine amicis re vera, actuque, vel opere felix esse non potest. Quinta. Videtur Aristoteles in hoc cap. 9. ita ratiocinari. Existimant omnes, beatum virum oportere iucunde ac suauiter viuere, nec posse iure, vereque dici beatum quemquam, qui vitam iucundam suauemque non viuat: sed eam iucunditatem, suauitatemque, quoniam honesta esse, ac proba debet, in nemine melius inueniri quam in amico, qui probus idem, bonusq; vir sit. Delectatur enim potissimum, ac maximè beatus actionibus amici, non modo tamquam similibus, sed vt suis, cum amicus sit alter ipse; & actiones illæ boni viri sunt beato per se iucundæ, cum honestis operibus tantummodo delectetur. Ad hæc. Vir fœlix actionibus suis honestis summopere delectatur, eóque magis quo magis eas cognoscit, & perspectas habet. Sed actiones suas honestas magis in amico, quam in se ipso cognoscit, eo plane modo, quo quisque magis se intuetur, & cognoscit in speculo, quam in se ipso. Amicus enim, propter similitudinem, & coniunctionem, est veluti speculum & imago, vel simulacrum amici. Sexta. Vir beatus in voluptate, ac delectatione perpetua, nec interrupta, vel intermissa versari debet. Est enim beatitudo in actione atque opere posita, nec verè, actuque beatus est quispiam, nisi cum agit & agendo delectatur: quæ ratio Aristotelis est in hoc cap. 9. Hoc autem absque amicis obtineri non potest. Neque enim quisquam solitarius sic est in actione, ac delectatione, vt eam intermittere frequenter, ac subinde non debeat, sed si consuetudine vtatur aliorum, facilis illi, ac iugis erit actio in conuictu perpetuo: actionemque sequetur voluptas, & delectatio. Septima. Felicitas est aliquid summe lætificum, iucunditatisque ac voluptatis plenissimum. Igitur viro felici tribuenda sunt omnia, quæ illius augere gaudium possint, & delectationem exaggerare. Sed augetur, ac mirum in modum amplificatur eius gaudium, & delectatio ex bonorum amicorum accessione. Amici quippe optimi, bonique viri, dum vnà conuiuunt, exercent opera virtutum, quæ beatum virum voluptate cumulant, & gaudio. Est enim amicorum proprium collætari, & ex communibus operibus omnium capere voluptatem. Igitur homini beato etiam amici tribuendi sunt, sic inquam, vt ipsis summotis, beatitudo desideret aliquid ad explendos numeros suos. Octaua ratio conficitur ex multiplici quadam argumentatione, qua vtitur ad idem vincendum Aristoteles in hoc cap. 9. eam nos in vltima, ac penultima eiusdem capitis parte pluribus exposuimus.

Ad rem componendam repetenda quædam sunt, quæ in his Moralium libris sæpe iam diximus: ac primo quidem illud, humanam felicitatem esse duplicem, alteram ciuilem, & in actione positam, ex omni genere & complexione conflatam, totum bonorum, quæ optimus quisque habere malit quam non habere: alteram simplici bono contentam, sed summo, & bonorum omnium humanorum optimo: cuiusmodi ex Aristotele videtur esse contemplationis opus & sapientiæ. Itaque in cogitatione, ac mentis agitatione posterior hæc felicitas est collocata, superior in actione, sed ex vtraque fit demum tertia, quæ maxime laudabilis, atque optabilis homini est. Recolendum deinde memoria est quod tum in hoc libro nono, tum in octauo demonstratum sæpius est ab Aristotele, amicitiæ genera esse tria, vtilitatis vnum, voluptatis alterum, tertium virtutis, & honestatis. Animaduertendum denique, Senecam vna cum Stoicis, discrimen ponere plurimum inter egere, & opus esse. Contendunt enim, sapientem illum suum, nullo homine nullaue re indigere; sed concedunt tamen, multa ei opus esse. Qua verò hæc inter se ratione concilient, sic accipiendum ex Seneca est in epist. 9. Nam illud quidem, inquit, cum iis commune est, sapientem se ipso contentum esse; sed tamen & amicum habere vult, & vicinum & contubernalem, quamuis sibi ipse sufficiat. Quod si quæras ex Seneca, quę demum hæc tam inter se distracta dici vere de eodem sapiente queant, respondet, sapientem, quæ ei desunt non desiderare, sed malle non deesse. Aliam quoque distinctionem, ad effugium, excogitauit & petiit à vita beata. In eadem enim epistola sic arguatur. Perperam, inquit, hoc illi interpretantur, qui sapientem vndique submouent, & intra cutem suam cogunt. Distinguendum est autem quid, & quatenus vox ista promittat: se contentus est sapiens ad beatè viuendum, non ad viuendum. Ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud, tantum animo sano & erecto, & despiciente fortunam. In hæc distinguit ac partitur Seneca, perinde ac si diceret. Eripe sapienti cibum, ac potum, eripe amicos & alia bona omnia, quæ vocantur externa, non viuet, cum absque iis exigi vita non possit: sed si seiungi beatitudo à vita posset, posset absque amicis, & bonis externis, esse beatus. Quamuis igitur ad viuendum amicos efflagitet, ad beate tamen viuendum non reposcit. Si verò quæras iterum, qualis ei futura sit illa vita, si absque amicis relinquatur in custodiam coniectus, vel in aliqua gente aliena destitutus, respondet, talem futuram esse, qualis est Iouis, cum resoluto mundo, paulisper cessante natura acquiescit sibi, cogitationibus suis traditus. Quę comparatio placuit etiam Epicteto. Homo, inquit, amat societatem, & amicos, sed nihil secius oportet & in hoc exerceri, vt possit sibi ipsi sufficere, possit secum esse, sicut Iuppiter secum est, atque agit, & in se acquiescit, & gubernationem suam mente agitat, & cogitationibus suis fruitur, se dignis. His, inquam, vtuntur argutiis ad retinendam in verbis constantiam, declarandumque quî fiat, vt sapiens nulla re prorsus egeat, & tamen eidem opus sit multis: sed vix vllum est inter egere & opus habere discrimen, adeóque satius est ad amicitiæ beatitudinisque bipartitas distinctiones, ab Aristotele traditas, habere perfugium. Dici quidem posset, beatum virum amicis non indigere, quia cum beatus ponatur esse, hoc est omni bonorum genere cumulatus, eo bono carere non debet, quod est positum in amicis. Itaque qui dicit, eum, non indigere, significabit, non carere amicis: is enim propriè videtur aliqua re indigere qui ea caret. Dici, inquam, posset in hanc sententiam,

beatum non indigere amicis, & tamen amicis illi opus esse, quia non potuit absque amicis perficere beatitudinem suam. sed esset hæc in verbo posita quæstio, ad rem ipsam haud magnopere pertinens. Attamen hoc etiam inter alia certis Positionibus explicabimus.

Prima Positio. Vir felix, siue ciuilis sit & in actione positus, siue contemplator, & in sapientiæ studio versetur, amicis illis non indiget, qui dicuntur vtilitatis, & voluptatis: quia totam amicitiam, vel ad vtilitatem, vel ad voluptatem tantummodò referunt: honestatis autem omnino incuriosi sunt, & negligentes. Nullus enim beatorum iucundum, vel vtile quærit ab honesto seiunctum: ac si quando huiusmodi etiam amicos videntur admittere, id sane tum faciunt, cum vtilitas, aut voluptas cum honestate coniungitur; ita prorsus. vt eos in amicitiam recipiant, non qua parte sunt vtiles, aut iucundi, sed qua sunt virtutis amantes, & honestatis. Cur autem beati necesse non habeant hos amicos vtiles, aut iucundos sibi coniungere, ea est apud Aristotelem ratio, quod vir beatus de sola sit honestate sollicitus. Quamquam enim ille, qui ciuili felicitate fruitur, alia quoque bona præter honesta vult, non tamen ea quærit veluti præcipua, sed tamquam accidentia, & extraria præsidia quædam honestatis, adeóque dici simpliciter absolutéque solet eius beatitudo in virtutis opere atque honestate consistere. Dubium ergo solum esse potest, an vterque beatus amicis illis indigeat, qui dicuntur amici virtutis, & honestatis, quia probi, ac virtute præditi sunt, & in amicitia ad virtutem & honestatem referunt omnia. Sed de his amicis seorsim, propriéque loquemur in consequentibus Positionibus ad hunc modum.

Secunda Positio. Quod attinet ad ciuilem felicitatem, si loquendum cum amphibolia esset, dici posset eiusmodi vir beatus amicis non indigere, quia eos habet, nec ijs caret, cum beatus iam sit, hoc est omni prorsus instructus, ornatusque genere bonorum, inter quæ amici etiam recensentur. Sed quoniam loqui propriè distinctéque debemus, ac docere, num ad absoluendam, explendamque partibus vniuersis ciuilem felicitatem amici quoque boni, & honesti viri ad cætera bona debeant accedere, dicendum est virum ciuilem qui beatus appellandus sit, probis amicis indigere, hoc est, ad absoluendam numeris omnibus felicitatem, inter cætera bona corporis & fortunæ amicos etiam postulare, nec iis carere posse, quin aliqua parte careat felicitatis suæ, non quidem prima, atque præcipua, sed intimè tamen cum felicitate coniuncta & colligata. Quod enim in ciuili felicitate principatum habet, actio proba virtutis est, cætera inferiorem obtinent locum, sed aliqua remotiorem, propinquiorem alia, ipsique felicitati propemodum intimum. Amicitia quippe propter amicos, qui viro beato sunt extrarii, dici debet externum bonum, sed quia tamen eadem amicitia virtus est, atque ab ea honestæ subinde proferuntur ab amicis actiones, dici non debet à felicitate seiuncta, sed cum ea sic vincta, & colligata, vt expleat actionem illam vniuersæ virtutis, in qua ciuilis posita felicitas est. Id verò de cæteris, aut corporis aut fortunæ bonis dici eodem modo non potest. Neque enim valetudo, vel opes aliquid habent, quod per se virtutis postulet actionem; cum hæc ad vtramque partem, hoc est ad virtutis vsum, aut vitii æque possint adhiberi. Amici verò probi, quia sunt instructi virtute, instituti per se sunt ad virtutis exercendas actiones, ideoque tametsi sunt externi, locum tamen obtinent apud beatum in felicitate sic propinquum, vt cum ciuili felicitate coniuncti copulatique videantur. Itaque rectè, veréque amici appellari possunt intima pars ciuilis felicitatis non quidem princeps, atque præcipua, sed cum præcipua, & principe colligata.

Tertia Positio. De felicitate verò in contemplatione posita dicendum videtur aliter, hoc est, amicis eam egere, siue amicos ad sui perfectionem, atque absolutionem exposcere, non tamen vt sui partem, sed velut ex ea subnascens aliquid, & consequens. Cum enim hæc non versetur in actione morali, sicut ciuilis, necesse non habet intime sibi coniunctam, colligatamque amicitiam habere. Sed habet tamen eamdem, velut ex se nascentem, & consequentem, sicut habet cæteras morum virtutes, quæ contemplationem ita sequi dicuntur, vt absque illis esse contemplatio nulla possit. Amicis igitur huiusmodi indiget haud dubie vir beatus in contemplatione positus. Fit enim, vt pauper sit, vt æger corpore, vt extorris & exul, vt præsidiis vitæ necessariis careat omnibus. Id verò cum fit, amici absque dubio etiam à contemplante felicitate requiruntur. Huc adeo pertinent ea, quæ à Seneca de sapiente illo suo, vt supra vidimus, oratione magnifica disputantur. Is enim est, qui etiam absque amicis beatum se putat, sed non repudiat tamen amicos, & ita se ipso contentus est, vt tamen non viuat, si fuerit sine homine victurus, vt in epist. 9. loquitur idem Seneca.

Ex his facile solutiones apparebunt earum argumentationum, quibus ostendi videbatur, necessarios amicos homini beato non esse, vel virum beatum amicis non indigere. Stoïcos enim, & eos qui cum Stoïcis affirmabant, sapientem, ac bonum virum amicis non indigere, ita confutabimus, si dicamus, probum hominem amicis quidem non indigere ad conformandam perficiendamque probitatem suam, sed iisdem indigere maxime ad vsum eiusdem probitatis. Beatitudo quippe non est tantummodo virtus & probitas, sed vsus virtutis, & probitatis exercitatio, quæ inter nullos alios quàm inter amicos apparet melius, ac facilius cernitur. Nam de viro beato longe aliter Stoïci, ac Peripatetici philosophantur. Illi quippe beatum faciunt qui sola virtute sit instructus, & præditus, hi beatum non putant, qui ad virtutem ipsa quoque virtutis opera non adiiciat. quapropter ex Aristotelis, & Peripateticorum sententia vir felix carere non potest amicitiæ fructu, cum eius felicitas in vniuersæ virtutis, adeoque in ipsius etiam amicitiæ vsu vel exercitatione sit posita: ex opinione verò Stoïcorum poterit aliquis absque amicitiæ fructu siue vsu, actuque, felix esse, cum in ipso tantum virtutis habitu beatitudinem collocent.

De summi autem boni, felicitatisque natura & vi, quæ per se est eiusmodi, vt sibi sit satis, nec requirere quicquam externum debeat. Id respondendum videtur, felicitatem quidem ciuilem se ipsa contentam esse, nec externa postulare, cum postulat amicos, cum amicitiam quoque, vt explicauimus, intra se ipsam veluti sui partem, non quidem primariam & principem, sed principe minorem, atque inferiorem includat. Sed quod ad contemplatricem beatitudinem attinet, dicendum est, hominem in contemplatione versantem satis superque beatum intra se esse, non extra se, hoc est, in ea contemplatione contineri quæcumque ad felicitatis essentiam pertinent, sed non ea, quæ sunt in connexis & consequentibus. Sequitur enim contemplationem, comitaturque vitæ degendæ necessitas, cuius causa necessarios amicos putamus. Quamquam enim contemplator ipse per se beatè viuere potest; sine amicis tamen indigentiæ succurrentibus viuere non potest.

CAPVT X. LIB. IX.

DE NVMERO AC MVLTITVDINE amicorum.

SVMMA.

In aliquo amicitiæ genere, multitudinem amicorum non esse probabilem.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Quæritur, quis numerus, & quanta esse amicorum multitudo debeat in amicitia, cum vtili, tum iucunda; & quæstio soluitur.*
2. *De amicitia, quæ virtute conciliatur, & honestate idem quæritur.*
3. *Soluitur rationibus quæstio.*
4. *Quodnam amicitiæ genus plures amicos admittat.*

PARS I. CAP. X. LIB. IX.

ΑΡ' οὖν ὡς πλείστους φίλους ποιητέον· ἢ καθάπερ ἐπὶ τῆς ξενίας ἐμμελῶς εἰρῆσθαι δοκεῖ,

„ Τὸ, μήτε πολύξενος, μήτε ἄξενος,
Καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας ἁρμόσει, μήτ' ἄφιλον εἶναι, μήτ' αὖ πολύφιλον καθ' ὑπερβολήν; τοῖς μὲν δὴ πρὸς χρῆσιν, καὶ πάνυ δόξειεν ἁρμόζειν τὸ λεχθέν· πολλοῖς γὰρ ἀνθυπηρετεῖν ἐπίπονον, καὶ οὐχ ἱκανὸς ὁ βίος αὐτοῖς τοῦτο πράττειν. οἱ πλείους δὴ τῶν πρὸς τὸν οἰκεῖον βίον ἱκανῶν περίεργοι καὶ ἐμπόδιοι πρὸς τὸ καλῶς ζῆν· οὐθὲν οὖν δεῖ αὐτῶν. καὶ οἱ πρὸς ἡδονὴν δὲ ἀρκοῦσιν ὀλίγοι, καθάπερ ἐν τῇ τροφῇ τὸ ἥδυσμα.

NVm ergo plurimi amici sunt faciendi? an quemadmodum de hospitalitate eleganter dictum videtur illud,

„ Neque multum hospes sis, neque non hospes. Etiam in amicitia congruet, neque non amicum esse, neque rursus multum amicum per exuperantiam? His igitur quidem, qui vtilitatis causa sunt, etiam valde videtur congruere quod dictum est. Multis enim vicissim inseruire laboriosum est, neque sat vita ipsis est ad id præstandum. Plures igitur, quàm qui ad propriam vitam sint satis, superuacanei, & impedimento sunt ad bene viuendum. Nihil itaque opus est ipsis. Et ij quoque, qui ad voluptatem adhibentur, sunt satis pauci, sicut in edulio condimentum.

EXPLANATIO.



DE amicorum numeto, ac multitudine hoc caput inſcribitur: oſtenditurque multis amicis haud opus eſſe, idque in ſingulis amicitiæ generibus, cum vtilitatis, & voluptaris, tum etiam honeſtatis. In hac ergo parte quæſtionem primò proponit, expediatne plurimos, an paucos amicos habere. Cum enim iam planum feciſſet, egere beatum virum amicis, nec abſque ijs poſſe tueri ſtatum illum vitæ optimum, quem permagnis, aſſiduiſque virtutum operibus eſt conſequutus, dubium animaduertit de amicorum numero supereſſe. Videri namque alicui poſſet, parandos eſſe quam plurimos, ſi humanæ vitæ, ac felicitati, tum ciuili, tum contemplanti ſic congruunt, quemadmodum eſt demonſtratum. Quærendum ergo putat, num in hoc quoque ſequendum fortaſſe ſit Heſiodi de hoſpitalitate conſilium. Cum enim poëta ſapiens opere illo præclaro vitam fratris inſtituere voluit, id ſingulis, ac mortalium cuique præcepit, vt neque πολύξεινος ſit, neque ἄξεινος, hoc eſt neque multos hoſpites habeat, neque nullos. Quod quia concinne, prudenterque id dictum exiſtimant homines, putabunt, inquit, fortaſſis huc quoque transferendum eſſe, idemque de amicorum multitudine, ac numero ſentiendum; ſic, inquam, vt neque ad ſe vocare quiſquam plurimos amicos debeat, nec eoſdem funditus à ſe depellere, ac repudiare. Apud eumdem poëtam hoc de hoſpitibus alibi præceptum, & documentum etiam eſt, atque apud Homer. in lib. 15. Odyſſeæ. Iure autem dubitat Ariſtoteles, num id ad amicitiam accommodandum exiſtimetur, quia tunc etiam fortaſſe circumferebatur quod poſtea natum inde prouerbium eſt. Neque nullis ſis amicus, neque multis.

In hunc ergo modum quæſtione propoſita, aggreditur eam ſoluere ex tradita tam ſæpe amicitiæ tripartita diuiſione. Cum enim quæritur, num amici ſint eligendi plures, an pauci, quæri ſanè id poteſt de ſingulis amicorum generibus, hoc eſt de ijs, qui vel ad vtilitatem, vel ad voluptatem, vel ad honeſtatem amicitiam referunt. Decernit itaque primum de ijs, qui vel vtiles, vel iucundi dicuntur amici, nec alium, quàm vtilitatis, aut voluptatis in amicitia fructum afferunt. Decernit autem, ex nullis iſtorum eſſe legendos amicos plurimos. Non ex ijs, qui dicuntur vtiles, aut vtilitatis amici: quia cum ab his vtilitatem capiamus, afficiamurque beneficio, iiſdem quoque compenſationis debitione deuincimur, ac ſi grati eſſe velimus, ad retribuendum ipſis adigimur. Sed retribuere plurimis, iiſdemque reddere vicem obſequij, difficillimum, ac valde laborioſum homini eſt, occupato præſertim, & negotijs reipublicæ, priuatæque diſtento. Id enim eſt, quod ſibi vult Ariſtoteles, cum ait, ex hoc genere amicos plures quam qui ſint ſatis ad bene viuendum, ipſi beatę vitæ impedimento eſſe; quia reddendis obſequijs, officijſque rependendis plus nimio redditur occupata; adeoque ne vita quidem ipſa vniuſcuiuſque ſatis eſt, inquit, ad tam multa præſtanda. οὐχ ἱκανὸς ὁ βίος αὐτοῖς τῷ πράττειν. Impeditam enim, ac ſupra modum implicitam eſſe oportet vitam eius, qui plurimis ſtipetur amicis, ſi ex multis vnus, inquit, Plutarchus, roget ad cœnam, alius ad funus, alius, vt in foro ſibi adſis aduocatus, alius ad nuptias, alius ad iter, alius denique aliò, alius pecuniam roget mutuam, alius veſtem. Quis enim eodem tempore par his omnibus eſſe poſſit? Et tamen officium reddendum eſt ſingulis, cum à ſingulis (quoniam ex vtilium genere amicorum ſunt) acceptum obſequium, aut beneficium ſit. Non igitur ex huiuſcemodi amicis habendi ſunt plurimi. Ac ne ex ijs quidem habere multos oportet, inquit, qui comparantur ad delectationem, ac voluptatem. Quod oſtendere videtur hoc modo. Vbi pauci ſunt ſatis amici, non admittendi colligendique ſunt multi. Sed in amicitia, quæ delectationis gratia conciliatur, amici pauci ſunt ſatis ad afferendam idoneam vitæ iucunditatem. Quia delectatio & voluptas externa, quæ ab amicis huiuſmodi nobis exhibetur, epularum condimento ſimilis eſt. Hoc autem eſſe modicum debet, non plurimum, ſi eam addere ſuauitatem, & gratiam epulis debeat, quam plerique omnes è cibis expetimus. Adhibita enim condimenta præter modum, præterque menſuram non afficiunt voluptate, ſed odio.

PARS II. CAP. X. LIB. IX.

Τοὺς δὲ σπουδαίους, πότερον πλείστους κατ' ἀριθμόν; ἢ ἔστι τι μέτρον καὶ φιλικοῦ πλήθους, ὥσπερ πόλεως; οὔτε γὰρ ἐκ δέκα ἀνθρώπων γένοιτ' ἂν πόλις· οὔτε ἐκ δέκα μυριάδων ἔτι πόλις ἐστί. τὸ δὲ ποσὸν οὐκ ἔστιν ἴσως ἕν τι, ἀλλὰ πᾶν τὸ μεταξύ τινων ὡρισμένων.

Probos autem vtrùm plurimos numero? An est mensura quædam amicæ multitudinis vt ciuitatis? Neque enim ex decem hominibus fieret ciuitas, neque ex centum millibus adhuc ciuitas existit. Quantitas autem non est fortasis vnum aliquid, sed omne intermedium quorumdam definitorum.

EXPLANATIO.



Depvlsa iam amicorum multitudine, tum vtilium, tum iucundorum, videndum superest, an ex probis, & solam virtutem honestatemque spectantibus amicis quærendi sint plurimi. Videntur enim non posse plures esse, quam par sit, cum in virtute nihil exuperans, nec superuacaneum aut nimium sit. Vtiles quidem amici cum iusto sunt plures, officij debitione nos onerant potius, quàm ornant obsequio, & iucundi, vrbanique nimio plures, tamquam nimia condimenta, insuaues sunt. sed à virtute præditis, honestisque, quantumuis multis, ac longè plurimis, nullum prorsus ad nos manare posse videtur incommodum. Attamen hic etiam adhibendam esse mensuram admonet, videndumque, ne quid nimium sit. quia ex hoc etiam amicorum genere nimis multi, non tam adiumenti quam impedimenti aliquid, & incommodi possunt afferre. Illustri hoc similitudine comprobat, à ciuitate petita, quæ quantumuis rectè, atque ordine constituta, instructaque ciuibus optimis, ciues tamen ipsos habet numero definitos. Modus enim esse debet ciuium aliquis, vt neque nimis multi sint, neque nimis pauci. Decem quippe homines, inquit, satis esse non putantur ad constituendam ciuitatem, quia pauciores iusto numero sunt; & centum hominum millia plura sunt, quam quæ iusta ciuitatis amplitudo capere queat. Mirum quidem videri possit, cur censeat, ciuium numerum centum millium eiusmodi exuperantiam habere, vt ciuitas illa, quæ constaret ex centum millibus hominum, maior existimari debeat, quam par sit, & quam Politicæ ratio postulet; cum plures olim fuerint, hodiéque sint longè maiores, temperatæ legibus optimis, & institutis, quæque facillime à dominis habeantur in officio, ac potestate. Admirationem eximit Petrus Victorius, affirmans, ad hoc ita putandum, id Aristoteli causæ fuisse, quòd veteres illi Græcorum soliti essent haud magnas vrbes condere, sed perexiguas, easque numero ciuium implere, qui angusto vrbium ambitu caperentur. Proditum quippe litteris est, eos appellasse Cretam ἑκατόμπολιν quod in ea centum fuissent vrbes à maioribus excitatæ. Centum vrbes habitant, de Cretensibus canit Virgil. & Horat. de Europa Cretam aduecta.

Quæ simul centum tetigit potentem
Oppidis Creten.

Et alibi. *Aut ille centum nobilem Cretam Vrbibus*
Ventis iturus non suis.

Cum igitur in vna tantum Insula, nec sane permagna centum essent vrbes, quæ plures ampliores que occupare deberent terrarum oras, exiguis græciam totam etiam Aristotelis æuo habitatam, & frequentem oppidis Victorius putat. Sed non tam id fortasse, quàm aliud Aristotelem perpulit ad dicendum, ciuium numerum centum millium ciuitati constituendæ nimium esse. Ciues enim cum dixit, non omnes opinor hac appellatione complexus est, qui clauduntur iisdem mœnibus; inter quos etiam inquilini & peregrini censendi sunt, & pueri, & senes ætate iam plane confecti, & serui, & capite censi, & proletarii, aliique huiusmodi homines murorum eodem ambitu comprehensi, sed eos, qui proprie sunt ciues, hoc est illos, qui Magistratus, publici consilii, comitiorum, concionis aut alioqui publicæ potestatis participes sint. Hos enim solum veros ciues esse in Politicorum lib. 3. cap. 1. docuit Aristoteles. His igitur

è ciuium numero dispunctis, iisque tantum reliquis, qui propriè sunt ciues, ingens oppido constituetur vrbs ex ciuium centum millibus. His enim accedere oportet alios omnes, quibus eius nomen denegatur, eadem tamen, intra quæ sunt, vrbis tecta conceduntur, & mœnia. Ex hac enim accessione vrbs illa quæ constare dicitur ex ciuium centum millibus, eiusmodi capit incrementum, vt eam habere in potestate, ac probe regere quolibet æuo, & cuicumque mortalium difficile sit. Sed de magnitudine vrbium iustâ dictum à nobis est aliquid in primo horum Moralium lib. ad cap. 1. Nunc id solum ex Aristotele satis est nosse, ciuium numerum oportere definitum & certum esse, nec posse in immensum excurrere. Hinc enim ab ipso præclara illa similitudo sic petitur. Quemadmodum in cœtu bonorum hominum probatissimo, cuiusmodi esset vrbs referta ciuibus optimis, eorumdem ciuium numerum haud esse nimium, sed definitum, ac moderatum oportet, sic in amicitia. quæ componitur ex probis, ac virtute præditis amicis, habendus est modus, nec plures admittendi sunt, quam ratio velit.

Pergit de ciuitatis magnitudine disserere amplius, vt eadem similitudine id quod dixit, amplius illustretur. Ait enim, definitum quidem oportere ciuium esse numerum, sed quantum demum esse nominatim oporteat, dici non posse, cum non vnus vbique, nec idem semper, aut certus sit; quia pro loci, temporisque differentia, cæterisque quæ rem circumstant accessionibus, nunc maior, nunc minor est ciuium numerus. Nam in lib. 7. Politicorum cap. 4. vbi de hac magnitudine sedulò differit, multitudinis modum, mensuramque capiendam esse docet ἀπὸ τῆς αὐταρκείας hoc est à rerum copia, quæ ciuitati suppetat ac satis sit. Hæc autem sæpe variat, nec eadem semper est; cum ager, vectigalia, mercimonia, cæteraque ex quibus ea copia ducitur vniuersæ ciuitati sufficiens, haud raro mutentur, ac deteriora fiant. Addit, extrema quidem, hoc est nimium & parum certa, ac definita in numero ciuium esse posse, vt si constituamus, centum millia ciuium esse quiddam in eo nimium & decem homines esse parum: sed inter hæc extrema modum interiectum definitum non esse, sed pro rerum varietate quæ accidunt, variare. Mensura enim peti debet ex rerum copia, quæ varietatem admittit, & alicubi, siue aliquo tempore etiam ibidem maior, aliquo minor & deterior est. Hæc ergo comparationis ac similitudinis huiùs, vt summatim dicamus, est forma. Sicut ciuium in ciuitate, sic amicorum in amicitia plurimus esse numerus, & infinita multitudo non debet, sed quemadmodum quam magnus esse ciuium debeat numerus, dici definitè non potest, sic statui nequit, quibus teneatur finibus amicorum multitudo, quæ viro beato necessaria sit. Dici quippe solum vniuersè potest, eam esse, quæ sit definitis extremis interiecta, sicut in ciuitate iustus ciuium numerus est is, qui sit intermedius extremis, & certis; cuiusmodi esse dixit decem homines in defectu, centum hominum millia in exuperantia, & excessu. Denique, sicut ciuium iustus numerus spectari debet ex illa rerum copia, quæ dicitur αὐτάρκεια totidemque ciues esse possunt, quot ager, & locus ipse vbi sunt, commodè, copioséque potest alere, ita modus amicorum. & idonea multitudo constitui definitè ex conuictu debet; sic, inquam, vt totidem amici sint, quot absque incommodo, facileque, ac iucunde viuere vnà possunt. Cur autem in amicitia numerus amicorum definiri conuictu debeat, eam ipse rationem adiungit, quòd conuictus nota quædam sit amicitiæ verissima, quæque propterea norma quædam, ac regula videatur eorum, quæ in proborum amicitia postulantur.

PARS III. CAP. X. LIB. IX.

Καὶ φίλων δὴ ἐστί τι πλῆθος ὡρισμένον. καὶ ἴσως οἱ πλεῖστοι, μεθ' ὧν ἂν δύναιτό τις συζῆν· τοῦτο γὰρ ἐδόκει φιλικώτατον εἶναι. ὅτι δ' οὐχ οἷόν τε πολλοῖς συζῆν καὶ διανέμειν αὑτόν, οὐκ ἄδηλον. ἔτι δὲ κἀκείνους δεῖ ἀλλήλοις φίλους εἶναι, εἰ μέλλουσι πάν-

ET amicorum igitur est quædam multitudo definita, & fortasse plurimi sunt, quibuscum possit quispiam viuere. Id enim videbatur ad amicitiam maximè pertinens esse. Non posse autem aliquem cum multis viuere, & iis impartiri se ipsum non est obscurum. Præterea vero etiam illos oportet

τες μετ' ἀλλήλων συνημερεύειν. τοῦτο δὲ ἐργῶδες ἐν πολλοῖς ὑπάρχειν. χαλεπὸν δὲ γίνεται καὶ τὸ συγχαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς. εἰκὸς γὰρ συμπίπτειν ἅμα, τῷ μὲν συνήδεσθαι, τῷ δὲ συνάχθεσθαι. ἴσως οὖν εὖ ἔχει, μὴ ζητεῖν ὡς πολυφιλώτατον εἶναι, ἀλλὰ τοσούτους, ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί. οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεσθαι δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι φίλον σφόδρα· διόπερ οὐδὲ ἐρᾶν πλειόνων. ὑπερβολὴ γάρ τις εἶναι βούλεται φιλίας. τοῦτο δὲ πρὸς ἕνα. καὶ τὸ σφόδρα δὴ πρὸς ὀλίγους. οὕτω δ' ἔοικεν ἔχειν καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων· οὐ γίνονται γὰρ φίλοι πολλοὶ κατὰ τὴν ἑταιρικὴν φιλίαν. αἱ δ' ὑμνούμεναι, ἐν δυσὶ λέγονται. οἱ δὲ πολύφιλοι, καὶ πᾶσιν οἰκείως ἐντυγχάνοντες, οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι· πλὴν πολιτικῶς· οὓς καὶ καλοῦσιν ἀρέσκους.

inter se amicos esse, si debeant omnes inter se vnà conuiuere. Id autem difficillimè in multis inest. Difficile vero contingit & illud, collætari nimirum, & condolere familiariter cum multis. Verisimile namque est incidere hæc simul, cum hoc quidem oportere collætari, cum alio autem condolere. Fortasse igitur rectum est, non studere amicum plurimis esse, sed tot, quot ad conuiuendum sint satis. Neque enim contingere videtur, plurimis quemquam amicum esse vehementer, ac propterea nec amare plures. Exuperantia enim quadam amor esse vult amicitiæ. Id autem erga vnum est. Vehementer igitur erga paucos. Sic vero videtur id se habere etiam in rebus gerendis. Non fiunt enim amici multi in sociali amicitia. Ex vero, quæ celebrantur, in duobus extitisse dicuntur. Qui autem multorum sunt amici, & omnibus familiariter occurrunt, nemini videntur esse amici, nisi ciuiliter, quos etiam appellant obsequiosos.

EXPLANATIO.



RATIONIBVS aggreditur hîc ostendere quod ante dixerat, ne in amicitia quidem illa, quam virtutis, & honestatis appellar, esse debere plurimos amicos, siue multitudinem innumerabilem amicorum, sed definitam suisque limitibus terminatam. Primam verò rationem sic explicat. In amicitia quoque illorum, qui virtutis & honestatis causa, mutua se beneuolentia iungunt, amicorum numerus infinitus esse non debet, sed inter duos definitos interiectus, vt exemplo ciuitatis expositum est. Hic autem intermedius numerus, tametsi semper vnus idemque non est, dici tamen vniuersè potest is esse, qui toridem contineat amicos, quot viro beato ad rectè conuiuendum, colloquendum, familiariterque versandum idonei videantur, ac satis esse. Id enim videtur esse munus amicitiæ proprium, conuiuere, colloqui, familiariter ac iucunde versari, quod ipse dicit φιλικώτατον εἶναι. hoc est esse maximè proprium amicorum, siue ad amicitiam maximè ac summopere pertinens. Sed eiusmodi numerus hominum, quibuscum vir felix ita conuiuat, versetur & colloquatur, non potest esse plurimus, ac maximus. Eo quippe modo qui cum alijs quoridie, continenrerque versatur, communicat cum ipsis animi sui sensa, sermones confert, ijsdem obsequitur, ad eorum se voluntatem prorsus accommodat, fingitque, atque refingit. Quæ omnia præstare cum plurimis & erga plurimos ait esse nimis operosum homini, qui velit in felicitatis sinu conquiescere. Esset enim hoc pluribus se ipsum impartiri. quæ sententia expressa pulchrius & elegantius à Plutarcho est in libello de multitudine amicorum. Ait enim, velle multos amicos habere, seque cum eorum singulis communicare, vt postulat amicitiæ munus, nihil aliud esse, quàm se ipsum in multas partes diuidere, ac veluti scortum rem habere cum multis. Secunda ratio. Qui mihi sunt amici, eos inter se oportet omnes amicos esse; quia vnà omnes viuere necesse est, cum conuictus sit amicitiæ proprius. Cum ergo mihi sint amici, mecum versari, & mecum conuiuere debent omnes, adeoque omnes simul conuiuere, simul versari simul colloqui, sibi

mutuò

mutuò simul obsequi ac succurrere debent. Itaque amicos inter se omnes esse oportet, mutuoque inter se alterum cum altero haud minus quam mecum amicitia colligari. Hoc autem ait esse difficillimum in plurimis inuenire. In paucis quippe facile sit aliquos inter se amicitia æque coniungi, ac mecum coniuncti sunt; in pluribus autem hoc assequi, non difficile modò est, sed videtur ἀδύνατον. Tertia. Oportet amicos iisdem vnà collætari rebus, iisdem tristari; sic prorsus, vt alio gaudente, collætetur alter, ac dolente altero, simul alter doleat, ac tristetur; quæ præcipuæ partes amicitiæ sunt, vt dictum est supra. Sed gaudere, ac tristari cum plurimis οἰκείως, hoc est familiariter, vt vertit vetus interpres, aut accommodatè, congruenter, amicè, vel ex animo, vt latinè dixerunt alij, difficillimum, inquit, est. In amicorum autem ingenti multitudine vtriusque necessitatem officij contingere sæpius oportet, cum aliorum res interdum secundæ sint, aliorum interdum aduersæ, fierique propterea debeat, vt ijs gratulandum, cum his vno eodemque tempore dolendum accommodatè, vel ex animo sit. Misera autem huiusmodi vita esset, quia quemadmodum in Magn. Moral. lib. 2. cap. penult. ait, oporteret in perpetuis angoribus & doloribus esse, cum fieri non possit, vt inter tam multos amicos semper aliquis in calamitate non sit, cum quo dolere oporteat, & tristitiam capere. Itaque parænesim, admonitionemque, antequam quartam explicet rationem, interijciens, addit, neminem quærere debere plurimos amicos, aut id agere, vt sit πολύφιλος, sed tantummodo tot parare, ac retinere, quot ad idoneum conuictum, honestamque aciucundam consuetudinem satis sint. Conuictus enim idoneus, & rationi respondens, consuetudinisque perpetuæ suauitas, multitudinis in amicitia lex & norma videtur esse, vt demonstrauimus. Quarta ratio est: quia plurimis esse valde, ac vehementer amicus aut quisquam non potest aut ægrè potest. Plurimos enim summo amore, ac beneuolentia singulari complecti putatur ita difficile, vt fieri non posse dicatur. Videtur ergo ratiocinari sic, & disserere. Summa, & præstabilia omnia rara esse solent, atque in paucissimis inueniri. Amicitia verò amoris est excellentia quædam, atque præstantia, huc est amor minimè languidus, & iners, sed accerrimus, ac maximè feruidus esse debet. In paucissimis igitur, atque inter raros homines amicitia est, nec in amicorum multitudine poterit inueniri, quæ vera, perfecta, atque excellens amicitia sit. Explicatum hac eadem de re supra est in libro 8. cap. 6. vbi docuit Aristoteles amicos esse similes amatoribus feminarum. Vt enim hi non multas, sed vnam aut alteram impensè diligunt, sic illi non plures eligunt, quos in amicitiam recipiant, sed paucos.

Ex vero que celebrantur &c. Quæ ratione iam demonstrauit, vsu nunc, & experimento confirmat. Cernimus enim in sodalium amicitia, quæ summa & verissima esse solet, eos qui sunt inter se amici, perpaucos esse, idque semper olim ita fuisse, veterum monumenta declarant, cum eiusmodi amicitia, quæ præter cæteras, ac supra modum fama scriptisque celebratur, haud inter plures ferme, quam inter duos olim extitisse prædicetur. Perhibentur enim antiquorum scriptis hæc amicorum paria, Damon & Pythias, Orestes & Pylades, Theseus & Pirithous, Chariton & Menalippus, alijque apud Valer. in lib. 4. cap. 7. Conficitur igitur ex his, amicos esse paucos oportere, cum amicitia præstabilis, vt comprobarum experimento, exempluque multorum est, semper inter paucos fuerit, ac præstantissima etiam inter duos. Neque verò est, cur aliquis hic opponat Epicurum, qui, vt est apud Ciceron. in lib. 2. de fin. domi suę dicitur magnos amicorum fidelium greges habuisse; quia illi non tam amici, quam auditores, sectatoresque censendi sunt Epicuri, inter quos haud ita propriam perfectamque intercedere amicitiam necesse est, vt socialis aut sodalitia dicenda videatur: satis est enim inter eos esse qualem qualem animorum coniunctionem. Denique id monitum ad extremum vult, πολυφίλους, hoc est plurimorum amicorum studiosos improbari, damnarique dicto communi. Vulgo quippe, qui omnibus amici volunt esse, atque in eo magnopere laborant, ac student plurimum, nulli vere amici dicuntur esse. Concinit, consentitque cum hoc dicto altera vulgi vox in Eudem. lib. 7. cap. 12. οὐδεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι, hoc est, nullus illi amicus, cui plures amici. Cadit nimirum huc illud Senecæ. Nusquam est qui vbique est; sed Aristoteles elegantiùs id in Polit. 2. cap. 2. præclara metaphora, tamquam suo colore depinxit; cum politicam amicitiam, quia inter multos est ciues, ὑδαρῆ hoc est dilutam appellauit, quasi tenuem, imbecillamque vel euanidam, sicut vinum aquæ nimia permistione debilitatum.

PARS IV. CAP. X. LIBRI IX.

Πολιτικῶς μὲν οὖν ἔστι πολλοῖς εἶναι φίλον, καὶ μὴ ἀρεσκόντα, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς ἐπιεικῆ· δι' ἀρετὴν δὲ καὶ δι' ἑαυτοὺς, οὐκ ἔστι πρὸς πολλούς. ἀγαπητὸν δὲ καὶ ὀλίγους εὑρεῖν τοιούτους.

Politicè quidem licet alicui plurimis esse amicum, & si blandus non sit, sed vere probus; ob virtutem autem, ac propter se ipsos non licet erga multos. Optabile autem est etiam paucos huiuscemodi reperire.

EXPLANATIO.



CLAVDIT hic disputationem, & caput decimum, decernens quid à nobis agendum & sequendum in hoc rei genere sit. Affirmat enim, politice quidem posse omnes cum pluribus amicitiam contrahere, ac retinere, sed eamdem contrahere, ac retinere propter virtutem, ac propter semetipsos haud posse. Videndum igitur est quid vtrumque hoc sit. Politice, seu ciuiliter hoc loco videtur esse populariter, atque, vt est mos loquendi vulgaris in ciuitatibus communis, & vsurpatus ab omnibus. Affirmat ergo posse quoslibet homines esse amicos pluribus, si cum amicos dicimus, intelligamus eos, qui communi popularium voce in ciuitatibus appellantur amici. Eos enim omnes amicos dicunt, qui communis vtilitatis & vitæ causa eamdem incolunt vrbem. Illa quippe vitæ communitas, vrbanitas, suauitasque, & quasi blanditia sermonis, qua se ciues excipiunt, & tractant mutuo, videtur satis habere causæ, cur æque omnes amici debeant appellari. Fatetur igitur & concedit, amicitiam in hanc sententiam acceptam posse communicari cum pluribus, & vnicuique licere amicum pluribus esse. Videndum ergo nunc est quid sit amicum propter virtutem ac semetipsum esse, quod ait erga multos, aut cum multis esse non posse. Cum superiorem illam depulerit amicitiam popularem, siue ciuilem, imperfectam, & mancam, ac de vera perfectaque loquatur, haud magnopere quærendum est quid sit aliquem amicum esse propter virtutem, ac semetipsum. est enim amare, amarique non ob vtilitatem, ac voluptatem externam, sed ob virtutem & ob ea, quæ intra semetipsos, atque in se ipsis continent ij, ij, qui laudabiliter amantur & amant. Est igitur Aristotelis hoc decretum; posse quidem cum plurimis amicitiam esse leuem, elumbem, dilutam, imperfectam; cuiusmodi ea est, quæ politica nominatur, non posse tamen esse cum plurimis vehementem illam, atque robustam, absolutam partibus ac numeris omnibus, quæ ex vtriusque amici probitate intima, & virtute contrahitur. Huiusmodi enim amicos, qui sic ament, amenturque, ait, haud esse plurimos, ac reperiri tam raros, vt optabile sit etiam paucissimos inueniri.

Repugnantia quædam ac dictorum discordia videtur apud Aristotelem hîc esse: cum pluribus aliis locis amicorum multitudinem dixerit quærendam esse. Sed qua ratione sibi constet, sibique nihilo minus similis sit, intelligetur ex quæstione, quam subiuncturi postmodum sumus.

EPILOGVS.

1. *Ex amicis, nec ij, qui ad vtilitatem, nec qui ad voluptatem comparantur, colligendi sunt multi. Illi quippe negotij plurimum facessunt, hi, vbi modum excedunt, insuaues sunt, vt condimentum, vbi nimium est.*
2. *Ne in amicitia quidem virtute conciliata quærendi, habendique sunt plures, quàm beatæ vitæ ratio postulet. Offerre quippe se plurimis quod est in plurimorum amicitia necessarium, seque velut in partes diuidere, quas singuli ad se pertrahant, videtur cum vita beata pugnare.*

3. *In amicitia verò ciuili, quæ imperfecta, debilis ac leuis est, plurimos amicos habere vnicuique fas est. Posita enim hæc est in societate politica, nec ab amicis aliud postulat, quàm officia media atque communia.*

QVÆSTIO PRIMA.

IN CAPVT X. LIBRI IX.

Quantam esse magnitudinem ciuitatis oporteat.



N hanc disputationem, quæ politica prorsus est, pertrahit nos Aristoteles, cum amicorum multitudinem, ac numerum iustum exigit ad normam, seu similitudinem potius, & exemplum eius, qui ciuium est, & habetur idoneus in ciuitate. Igitur hæc quæstio consecuturæ postmodum quæstioni de amicis iusto modo, mensuraque colligendis facem præferet euntibus per Aristotelis tenebras necessariam. Ad hanc enim inter vtrumque numerum explicandam comparationem, ita magnitudinem ciuitatis attingit, vt non eam perstringere, sed accuratè describere ac designare velle videatur. Erit ergo necesse huc transferre omnia, quæ in libro septimo Politicorum cap. 4 de ciuitatis magnitudine disseruit.

Cognitum nemini non est, quid inter vrbem & ciuitatem intersit, cum vbique legamus apud scriptores, vrbem quidem tectorum, ciuitatem verò ciuium multitudinem esse, illam iisdem conclusam mœnibus, hanc iisdem legibus temperatam; fierique propterea posse, vt sublata vrbe, maneat eadem ciuitas, si idem plane ciuium cœtus etiam loco, situque commutato, iisdem legibus teneatur. Quæ distinctio nominis, & notionis est quidem verissima, sed fieri vix potest, vt cum de ciuitate differitur, de ipsa etiam vrbe, tectisque non disseratur, qua de re copiosius explicauimus in priori tomo ad cap. 2. lib. 1. quæst. 5. Quamquam igitur Aristoteles in hoc cap. 10. de magnitudine ciuitatis, siue de numero ciuium, non de vrbis ac tectorum amplitudine verba facit, hæc tamen ipsa magnitudo mœnium, atque tectorum à nobis omitti non potest, cum de ab ipso quidem Aristotele neglīgatur in Politicis. Vbi ait, magnitudinem vrbis oportere non nimiam, & enormem esse; sic, inquam, vt videatur potius vna regio, vel prouincia, quàm vna ciuitas, siue ciuium vnus cœtus vnis mœnibus circumuallatus; quemadmodum futurum esse confirmat, si quis Peloponnesum, tam ingentem peninsulam, iisdem mœnibus includeret, & sicut accidisse Babyloni fubiungit, quæ tam magno continebatur ambitu, vt cum oppugnaretur ab hostibus, extremeque eius partes captæ iam essent, triduo post captas esse senserint ii, qui mediam vrbem incolebant. Quod etiam apud Herodotum legitur. De hac ergo magnitudine differendum etiam à nobis erit, quia pro numero ciuium eam esse variam oportet, nunc minorem, nunc ampliorem. Eam quippe vrbem, quæ latioribus includitur mœnibus, maiorem quoque ciuium continet numerum, & quæ maiorem ciuium habet numerum, habet necesse muris amplioribus obtineri.

Vt igitur ex illo cap. 4. libri septimi Politicorum, mutuemur ea, quæ huic accommodata quæstioni sunt, Aristoteles in eo pronunciata recensebimus ordine, & expositione tractabimus. Docet igitur inino, fuisse permultos, qui beatitudinem ciuitatis in magnitudine ponerent, eamque felicem putarent, quæ permagna esset, maximamque ciuium intra mœnia multitudinem contineret; sed eosdem tamen haud demonstrasse, quibus finibus magnitudo, vel paruitas ciuitatis teneretur, quod erat necessariò demonstrandum ab iis, qui beatitudinem ciuitatis magnitudine metiebantur. Non enim satis est dicere, oportere in beata ciuitate magnum ciuium numerum, ac multitudinem esse, nisi magnitudinis ac peruitatis termini designentur aliqui, ex quibus æquus, iustusque numerus iis interiectus intelligatur. Nam quis eum descripsisse satis exercitum idoneum ac iustum putet, qui dicat illum esse, in quo magna militum multitudo sit, nisi etiam ostendat, quantam prorsus oporteat esse multitudinem illam, quæ iustum expleat & componat exercitum? Qui ergo nullum subiungit terminum, cum numerum magnum ciuium postulat, videtur velle numerum, ac multitudinem augeri posse propemodum infinitè; eoque beatiorem esse perfectioremque ciuitatem, quo maior est numerus ciuium, siue potius hominum, incolarumque, & habitatorum. Magnam enim ciuitatem vocant eam, quæ sit hominibus cuiuscumque generis celeberrima, & frequentissima. Aggreditur igitur ostendere quàm falsum id sit, atque hunc errorem vulgi refellere pluribus argumentis, quorum

Primum est ab ipso ciuitatis petitum fine. Finis autem ciuitatis, remotus quidem ac supremus, beatitudo, atque humana felicitas est, cuius causa conueniunt ii, qui communibus tenentur legibus, & imperio parentur; proximus autem, & coniunctior ipsa est ciuitatis actio perfecta, siue muneris absoluta & perfecta functio, cuius beneficio beatitudinem illam propositamque sibi felicitatem ciuitas assequi, ac parare contendit. Ab hoc, inquam, fine argumentum ducere videtur huiusmodi Ea ciuitas

dici verè, proptieque magna debet; quæ perfecta atque optima est. Perfecta vero est, & optima, non quæ hominum & incolarum numero præstet, sed quæ officium, siue munus, & opus suum optimè facillimèque perficere possit. Eam quippe videntur omnes intelligere optimam, ac perfectissimam, quæ facultate polleat optimè perfectissiméque obeundi muneris sui. Munus autem, & opus ciuitatis primum, atque præcipuum, quodque dicitur à Græcis τὸ ἔργον, est, curare diligentissiméque studere, vt quam beatissima sit. Illa igitur erit optima, quæ ad eiusmodi beatitudinem parandam, ac perfruendam optimis erit, ac perfectissimis instructa præsidiis. Quæ ergo ciuitas est huiusmodi, ea verè dicenda est magna, non quæ multitudine incolarum abundat, & ciuium numero. Rem à simili, atque ab exemplo confirmat Hippocratis medici præstantissimi. Si esset Hippocrates exiguo præditus corpore, conferreturque cum alio medico statura procero, dici verè posset Hippocrates illo maior, quia tametsi proceritate corporis ab eo vincitur, eumdem tamen vincit arte medendi, adeoque cum maior dicitur, medicus dicitur, non homo maior altero. Ad eumdem, inquam, planè modum ciuitatem, quæ numero ciuium sit altera minor, dici posse at eadem longè maiorem esse, si prædita maiori facultate sit perficiendi muneris, & operis sui, quod in quærenda & paranda beatitudine continetur. Ad summam enim id sibi vult, ciuitatem, quo beatior est, vel instructa pluribus & melioribus adiumentis ad parandam felicitatem, hoc esse maiorem, & quæ sit beatissima vel summis ac maximis ornata præsidiis, ad paratum adeptionemque beatitudinis accommodatis, eam esse maximam.

Secundum argumentum tractatur ab Aristotele κατ᾽ ἀνθυποφοράν, vt loquuntur Rhetores, id est per occupationem, concessionéue, hoc pacto modo. Quamuis id demum concedamus (quod falsum est) magnitudinem ciuitatis ex multitudine ciuium, ac numero spectandam, & metiendam esse, non tamen ex ea multitudine spectabitur, de qua ipsi loquuntur, & sentiunt. Putant enim, magnæ ciuitati constituendæ satis esse, si maxima sit in Ciuitate habitatorum, incolarumque multitudo, siue ij serui sint, siue liberi, siue ciues, siue peregrini, siue opifices, & tabernarii, siue hospites, & inquilini. Scitum enim est, euenire sæpius, vt in magnis ciuitatibus ingens, & permagna quædam opificum, inquilinorum, seruorumque multitudo sit, cuiusmodi fuit Athenis Aristotelis æuo, & consequutis inde temporibus in Vrbe Roma. Vt enim de Lucullo nihil dicatur, quem stante Republica scribit Plutarc. sex habuisse seruorum millia, vel de Crasso, cui prope totidem fuisse mancipia tradit idem Plutarch. vt hos, inquam, prætereamus, notum est, sub Cæsaribus aliquos, tam magnas aluisse seruorum familias, vt exercitū habere non seruitia viderentur. Sed qui sic putāt, ipsos falli, ac decipi ea ratione demōstrat, quod in ciuitate magna, vel parua dispicienda, illorum spectari multitudo debeat, qui propriè, veréque membra sunt Reipublicæ, ac ciuitatis, cuiusmodi ciues sunt, & ex iis viri meliores notæ probi, docti, bellicosi, nobiles, opulenti. Quemadmodum enim exercitus magnitudinem, non ex calonum, & lixarum qui longo sæpe sequuntur agmine, sed ex militum, Tribunorum, Centurionum, aliorumque præfectorum multitudine, ac numero metiri soliti sumus, quia membra eiusdem exercitus sunt, sic ciuitatis amplitudinem spectare debemus, non ex colluuie conuenarum, aduenarumque, vel opificum aut seruorum, sed ex eorum multitudine qui verè propriéque partes, ac membra ciuitatis, & Reipublicæ sunt. Harum enim partium vbi spectabilis & præclara multitudo fuerit, ibi quoque ingens ac permagna ciuitas inuenietur. Ciuitas enim ac Respublica non est seruorum, nec opificum, aut aliorum huiusmodi hominum turbæ, sed liberorum, atque ingenuorum societas, vt docuit in cap. 6. libri 3. Politicorum Aristot. vbi negat, villam, vel seruorum, vel belluarum esse veræ societatem, cum, si qua inter eos societas & communio sit, ea non beatè viuendi, sed viuendi solum gratia fit.

Tertium argumentum sumit ab vsu, & vita communi, hoc est ab exemplo Rerumpublicarum ina ipsius ætate florentium. ex iis enim, quarum status illo æuo præter cæteras esset laudabilis, atque omnium ore celebraretur vt optimus, nullam fuisse ait quæ vel plurimam populi turbam, vel ingentem ciuium multitudinem obtineret. Sparta quippe, cuius ciuitas & status existimabatur iis temporibus absolutissimus, cum ciues paucissimos habuit, tum reliquam multitudinem haud innumeram. id quod Plato, Xenophon, Aristoteles ipse, ac Dionysius Halicarnass. tradidere. Quin id etiam habet Dionysius, imperii Romani collapsi causam haud exiguam fuisse multitudinem ciuium.

Quartum argumentum, exemplis omissis, ex ratione deducit huiusmodi. Nullum vllius ciuitatis institutum est, quod descriptionem aliquam certam, ordinemque non postulet. Omnia quippe Rerumpublicarum instituta, certa tenentur lege: lex autem, inquit, nihil videtur aliud esse, quam ordo. Ait enim idem esse νόμον, & τάξιν, hoc est legem & ordinem, idemque εὐνομίαν, & εὐταξίαν, hoc est bonā institutionem legum, ac bonam ordinationem. At multitudinis innumerabilis ordo nullus est, sed confusio potius, & turba, quæ nulla mortalium prudentia regi, redigiue possit ad modum. Præclare namque, verissiméque idem ait Aristoteles in 3. cap. lib. 2. Polit. ab nullo prorsus homine tametsi sapientissimo, prudentissimoque fieri posse, vt innumerabilis multitudo contineatur ordine ac disciplina, sed à solo Deo, cuius inexplicabili sapientia, & vi, rerum hæc vniuersitas, tam ingens, tam varia, tam contrariis inter se composita partibus, suo dirigitur ordine, atque admirabili ratione temperatur.

His expositis argumentis, iisque reprehensis, qui magnitudinem Ciuitatis in numero, atque in multitudine quantumuis ampla volebant positam, suam ipsius sententiam veluti per gradus & paulatim aperit. Quoniam enim eam dixerat, esse vere magnam ciuitatem, quæ optima esset, docet primum, eam esse optimam, quæ pulcherrima sit. pulchritudinem autem in ma-

gnitudine potissimum atque in multitudine cerni, cum ea demum pulchra dicantur, quæ vel magna, vel multa sunt, ea minus pulchra, vel turpia, quæ parua, vel pauca iudicentur. Eleganter enim alibi dixit, ea quæ parua sunt, venusta quidem esse posse, pulchra esse non posse. Itaque sicut ea, quæ sunt nimis magna, vel nimis parua, pulchra non sunt, sic ciuitas, quæ plus nimio magna, vel parua est, pulchra non erit, adeóque non erit optima. Huius ergo pronunciati summa hæc est, oportere in ciuitatibus aliquem modum, terminumque magnitudinis inueniri, qui satis illis, superque sit ad propriam functionem muneris obeundam cuius beneficio, præsidioque, ac tamquam instrumento sibi quęrunt, & comparant felicitatem. Nimia quippe magnitudo, vel nimia paruitas, vt in cæteris omnibus, sic in ciuitatibus impedimento est, quominus esse libera muneris functio, & idonea possit. Est inquit, in ciuitatibus aliquis magnitudinis modus, quemadmodum & aliarum omnium rerum, animantium, plantarum, instrumentorum. Etenim vnumquodq; horum neque nimis paruum, neque magnitudine nimium, vim suam & potestatem habebit, sed vel natura orbatum erit, vel malè affectum. Verbi gratia nauis palmi quidem vnius, nauis omnino non erit, sicut neque stadiorum duorum. Similiter verò & ciuitas; ea quidem, quæ ex nimium paucis, non erit sibi sufficiens (est enim ciuitas quiddam sibi satis, & se ipso contentum) ea verò quæ ex nimium multis, erit illa quidem instructa rebus necessariis, vt gens, sed non vt ciuitas &c. Hoc ergo satis habet veluti fundamentum initio ponere, in magnitudine ciuitatis, ac ciuium numero aliquem oportere terminum esse, quem tam egredi, quam non ingredi, vel non attingere vitiosum in constituenda ciuitate sit. Hunc verò modum non ex hominum numero, sed ex proprio ciuitatis opere, ac munere spectari debere, quia res omnes opere suo, suique functione muneris aptissimè definiuntur. Singulæ quippe ita sunt optimæ, maximéque perfectæ, si ad suum obeundum munus, opusque perficiendum optimè perfectissiméque sint comparatę. Opus autem, munusque ciuitatis proprium quodnam sit, diximus ex Aristotele supra, iterumque demonstrabimus ex Tullio, cuius in libro quinto de Repub. hæc verba erant, apud ipsum adhuc extantia in lib. 8. ad Attic. Epist. II. vbi cum Pomponio de Pompeio sic loquitur. Consumo igitur omne tempus, considerans quanta vis sit illius viri, quem nostris libris satis diligenter, vt tibi quidem videmur, expressimus. Tenesne igitur, moderatorem illum reipublicæ, quò referre volumus omnia? Nam sic quinto, vt opinor in libro loquitur Scipio. Vt enim gubernatori, cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic moderatori reipublicæ, beata ciuium vita proposita est; vt opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit. Huius enim operis maximi inter homines, atque optimi effectorem esse volo. Nihil potuit absolutius dici, vel planius. Exposuit enim illustribus, ac spirantibus verbis omnia, quæ ab Aristotele solo nomine comprehenduntur *αὐταρκείας*, ad quam omnes respublicæ, ciuitatesque collimant. Id enim agunt, id cunctæ sequuntur, vt beatæ sint. Beatas autem tum se futuras putant, si omni genere bonorum affluant; non eorum tantum quæ fortunæ dicuntur, sed illorum longe maximè, quæ ab virtute, atque honestate proficiscuntur.

Sic, inquam, docet Aristoteles, oportere magnitudinis in ciuitate modum esse debere aliquem, qui sumendus, & metiendus sit ab idonea, iustaque bonorum copia, quæ beatitudinem pariat, siue ab opere, ac functione muneris, cuius exercitatione, ac vi, publica felicitas comparatur à ciuibus. Numerus enim ille ciuiū habendus est iustus, qui sit satis ad eam rerum omnium copiam, eamque functionem muneris, qua rerum illa copia sufficiens & idonea, in ciuitate paratur & conseruatur. Quo posito sequitur primo quidem, ciuitatem ex nimium paucis esse, & constare non posse. Non enim satis est adesse fabros, sutores, sartoresque, ac cæteros opifices, qui necessarii sane sunt, & suo ipsorum opere componunt ipsi quoque rerum illam copiam exaggeratam, quæ dicitur *αὐτάρκεια*, sed oportet præterea suppetere numerum virorum præstantium, qui Magistratus gerant, & Sacerdotia, qui rem tractent communem, ipsamque militiam administrent. Quorum hominum copia reperiri in paucitate non potest. Sequitur deinde, neque nimium multis expleri ciuitatem oportere. Quod ita demonstrat. Illa rerum omnium beata copia, quæ appellatur *αὐτάρκεια*, & qua ciuitas instructa, sibi satis esse, seque ipsa contenta dicitur, non in rebus tantum exigendæ vitæ necessariis, sed etiam in iis, quæ ad bene, beatéque hoc est secundum virtutē, ac rationem viuendum pertineant, cernitur, & posita est. Quæ namque priora illa tantum spectaret, & curaret bona: de his verò non laboraret, digna ciuitatis appellatione non haberetur. Itaque præter eas res, quæ vitæ sunt necessariæ, oportebit in ea esse morum institutionem optimam, legum præclaram descriptionem, vniuersæque virtutis exercitationem. quę simul omnia comprehenduntur à græcis, vno vocabulo *πολιτεία*, diciturque ab ipsis ea respublica bene regi, ac temperari, quæ *πολιτείαν* habet, hoc est, rectum ordinem, institutionemque ad exercendam virtutem idoneam. In hoc enim versatur opus reipublicæ proprium, & ea functio muneris, quæ verè beatam efficit ciuitatem. Sed hæc politia, & rectus ordo, morumque probitas, ac disciplina in maxima hominum multitudine, atque frequentia esse, ac retineri non potest. Reprehendit enim Aristoteles multitudinem, & frequentiam in ciuitate nimiam, eo potissimum nomine, quòd politiam, hoc est rectum ordinem, probamque morum institutionem ac disciplinam non patiatur, sed turbam faciat potius, & confusionem admittat. Quin adiungit etiam illud; nimium hominum in ciuitate numerum, ipsum nomen ciuitatis expungere, cum nationis, aut gentis obtineat potius speciem, quàm ciuitatis. Sic enim de Babylone loquitur, cuius ambitus esset *ἔθνους ἢ πόλεως* hoc est magis alicuius gentis, aut nationis quàm ciuitatis. Damnat quippe sæpius

nimiam insanamque magnitudinem Babylonis, præcipuéque in lib. Polit. 2. cap. 4. vbi rempublicam Platonis eo nomine redarguit, quod cum nimiam in ea militum multitudinem vellet, necesse haberet ei designare ac describere Babylonium agrum, aut eo quoque latius, ampliusque patentem.

Ac ne nunc quidem exposuit Aristoteles numerum ipsum, ac multitudinem certam ciuium, sed satis habuit nimiam paruamque reprehendere, vt intelligatur, esse laudabilem mediam, & interiectam. Sed quoniam hanc quoque quantam demum esse oporteat, certò definitéque dicere non potest, animum conuertit ad alium fontem, vnde possit iterum aliquid peti, ex quo saltem vniuersè multitudo ac numerus idoneus indicari queat. fons hîc in ipsorum notitia ciuium est positus, sine qua nullus in ciuitate vel ordo est vel legum descriptio valet. Ait ergo, tantam oportere multitudinem prorsus esse, vt maior non videatur, quam quæ sit εὐσύνοπτος, hoc est facilis ad cognoscendum, siue eiusmodi, vt bene videri simul, & haberi cognita tota possit. Cognosci enim ita vult ciues se mutuo, atque inter se, vt functio muneris & opus, tam eorum qui præsunt, quàm illorum, qui parent, præcipuéque tamen eorum, qui præsunt, expeditum reddatur, ac facile. Quod vt planius intelligatur, admonet, eorum, qui præsunt, siue Magistratus, duo esse munera potissimum, & officia, quorum alterum Græcè dicitur ἐπίταξις, alterum κρίσις: quæ à Iurisconsultis imperium appellantur, & iurisdictio. Addit alibi etiam tertium officium in deliberatione positum, vt est in libro 4. Polit. cap. 15. vbi ait, Magistratus & eorum qui ciuitatibus moderantur, hæc tria esse propria munera, deliberare, iudicare, imperare; sed ex his imperare esse ἀρχικώτατον, hoc est maxime primum, quodque potissimum ad Magistratum, Principemque pertineat. Hoc enim posito vult esse consequens, oportere ciues sibi mutuò inter se, ac Magistratibus esse cognitos. Quis namque administrare iudicium, aut rectè imperare queat iis, quos cognitos probe, perspectosque non habeat? oportebit igitur eam tantum in ciuitate multitudinem esse, quæ facile cognosci possit & sit εὐσύνοπτος, hoc est probe aspectabilis, atque vt minus latine dicatur, bene visibilis: id enim est apud plures authores εὐσύνοπτος. sed ingens multitudo non potest ita facile, nec tã bene cognosci, vt iis, qui præsunt, iudicant, deliberant imperant, ante oculos esse posita videatur. In iudicio quippe nihil decernendum, nihil in imperio faciendum est temere. Quin sæpe necesse est suffragiis magistratum, aut ducem exercitus legere. Id verò, quî rectè fiat inter ciues, nisi mutuo se plane cognoscant? Illi verò qui præsunt, qua ratione, sicut ratio postulat, imperabunt, nisi eos cognoscant optimè, quibus imperant? Aliter enim primariis, aliter popularibus, & infimi ordinis hominibus imperandum est. Cum autem ad iudicium pœna spectet, & præmium, quis in pœnis irrogandis, & decernendis præmiis æquum probe diiudicet, nisi cognoscat penitus eos, quos afficere pœna debet, aut præmio? Est enim habenda ratio personarum ac dignitatis, siue probitatis, & morum in ciuilibus causis vt est in l. aut facta ff. de pœnis. Aliam præterea huius mutuæ cognitionis affert rationem à peculiari quadam ciuitatis vtilitate repetitam. Confirmat enim, eius notitiæ beneficio summum quoddam incommodum cauari, quod ab ignoratione facile proficiscitur. sæpe quippe in magna ciuium, habitatorumque multitudine fit, vt etiam peregrini per errorem pro ciuibus habiti ad publicos honores, ac Magistratus obrepant. Quæ causa fuit, cur Athenis, in vrbe illa præter cæteras incolis ita referta, vt propterea dicatur à Xenophon. πολυανθρωποτάτη plurimis hominibus frequentissima atque plenissima, crebra fuerint iudicia, disceptationesque de peregrinis, & Romæ ob immensam hominum multitudinem, gentiumque colluuionem, ad Præturam euaserint etiam serui; quod scribitur ab Vlpian. in l. 3. ff. de Prætor.

Itaque tota clausula eorum, quæ ab Aristote dicuntur in illo cap. 4 lib. 7. Politicorum, hæc est, cum in optimo ciuitatis ac Reipublicæ statu magnitudinis esse debere modum, qui rerum copia necessariarum, & notitia ciuium inter se definiatur. Id quod etiam accipi præceptum hoc modo potest, vt maior ciuium multitudo non colligatur, quam quæ rebus ad vitam necessariis instructa copiosè videatur esse, & in qua ciues & Moderatoribus suis, & sibi ipsis inter se facile cogniti esse possint.

Sed ex his quæstiones aliquæ suboriuntur, quarum prima existit ex eo, quod in illo eodem cap. reprehendat Aristot. alios plurimum, quod cum Ciuitatem vellent magnam, nullum statuissent aut definissent magnitudinis modum. At ne ipse quidem hunc modum certo definitéque designat. sed satis habet significare, illum esse, qui sit duobus extremis interiectus, & qui rerum copiæ necessariarum ad vitam bene degendam proportione respondeat, quique tantus non sit, vt mutuam ciuium inter se cognitionem effugiat. Id verò non est definite numerum ciuium, nec ciuitatis mensuram constituere certam, sed incertam prorsus ac minime definitam, cum adhuc ignoremus quantus nominatim, expresséque debeat esse numerus ciuium, & incolarum in ciuitate. Huiusmodi quæstio solui sic poterit, si memoria repetamus quæ ab Aristotele dicta sunt in hoc cap. 10. lib. 9. Ethicorum quod habemus in manibus. Docuit enim, extrema quidem, hoc est parum, ac nimium in magnitudine ciuitatis assignari ac describi posse: medium autem designari vnum, idemque certo ac definitè non posse, cum pro varia rerum copia, quæ sit in ciuitate, sit varium. Cum igitur in cap. 4. lib 7. Polit. illos reprehendit, qui non definiebant in ea magnitudine mensuram, ac modum, non reprehendit ideo, quod modum ipsum arithmeticè non definirent, nec dicerent eius numerum exempli gratia oportere viginti millium esse, sed quod nullos terminos magnitudini ponerent, vellentque ciuitatem ita magnam esse, vt quo sit maior, hoc haberi melior debeat atque perfectior. Quod falsum esse demonstrat argumentis ac rationibus à nobis expositis.

Altera quæstio. Cum Aristoteles in hoc cap.

10. libri noni describit extrema magnitudinis eius, quæ in ciuitate dici iusta, & idonea possit, docere non dubitat, numerum quidem hominum decem in ea magnitudine id esse, quod sit parum, centum millium autem esse id, quod nimium in eadem magnitudine sit. Quod attinet ad paruitatem, haud dubie decem hominum numerus ciuitatem constituere non potest, cum ex eo nec Magistratus, aut Iudices, aut milites legi nec haberi vnquam idonea ad bene beatéque viuendum præsidia possint. sed dubium maxime fit, an centum millium numerus magnitudinem efficiat ita vastam, insanamque, vt propterea corrumpi ciuitatis natura, & definitio debeat; cum præsertim tam multæ ciuitates hunc numerum excesserint plurimum. Roma ipsa, ne longius abeamus, cum ab eius exortu nouis identidem auctibus excreuisset, ad extremum Aureliano Principe, vt tradit Vopiscus, amplificata sic est, vt quinquaginta prope milliaria murorum eius ambitus teneret. Nihil verò hîc de suburbiis dicitur, quæ videntur etiam esse pars vrbium, cum eas proximè contingant, iisdemque legibus administrentur. Disertè quippe Plin. scriptum reliquit, Romam paulatim per expatiata tecta sibi plures vrbes addidisse in primisque Tybur, Octicolum, Ariciam ad quæ vsque per suburbia pertinebat. Quin & Nero, vt Sueton. testatur, Ostia tenus mœnia promouere, atque inde aluco perfosso vrbi veteri mare deducere inducere. Huc accedit id quod Dionys. Halicar. de sua tradit ætate, hoc est, loca omnia circa vrbem habitata sine mœnibus esse, in quæ si quis intuens, Romæ magnitudinem exquirere velit, frustra eum laboraturum, & hæsurum vbi desinat, vbi incipiat vrbs. Adeo suburbana, inquit, ipsi adhærent, & adnexa sunt, ac speciem immensæ longitudinis spectantibus exhibent Sed & eatenus suburbia vsque ad mare promota demum fuisse declarat Aristides Sophistæ pulcherrimum & elegantissimum elogium, vrbem Romam cum Homerica niue comparantis: quæ excelsorum montium operit iuga, & agros item, ac pinguia virorum culta: descendit etiam, inquit, & porrigitur vsque ad mare ipsum, vbi commune est emporium. & omnium è terra gignentium distributio. Additque ad extremum, Romam tantam esse, vt in quacumque parte quis constiterit, in media vrbe videatur esse. Magnitudo vrbis ac multitudo tectorum hæc, inquam, erat. Ciuitatis autem & incolarum quanta? Tanta prorsus, vt eam dicere Lucanus haud dubitet,

—— populis, victisque frequentem
Gentibus, & generis, coëat si turba, capacem
Humani.

Illa Romanorum ciuium capita quadragies centum millia, quæ conficiunt, vt populari vocabulo numerum exprimamus, hominum milliones quatuor, & millia sexaginta sub Augusto descripta, & sexagies nouies illa centena, & millia sexaginta quatuor, hoc est hominum septem prope milliones sub Claudio recensos haud equidem credam, aut ausim dicere fuisse Romanos ciues intra tecta conclusos, sed affirmauerim tamen peregrinorum, seruorum, aduenarum, conuenarumque, ac ciuium numerum, qui tantam quantam diximus vrbem incolerent, innumerabilem planè fuisse Hinc videlicet illæ Græcorum admirationes scriptorum extiterunt, magnificis oppidò titulis, appellationibusque multitudinem hanc infinitam, numerumque testantium. Commune totius terræ oppidum Romam vocat idem. Aristides, atque gentes omnes quasi vicatim diuisas ad hanc suam arcem conuenire, quæ numquam vlli se neget, sed, vt terræ solum fert omnes; sic omnes ipsa capiat homines. Breuius hæc, & sermonis vius compendio complexus est Athenæus, cum Romam Epitomen dixit, & compendium orbis terrarum. Nihil oratione illa Sophistæ Polemonis apud Galenum illustrius. Deficiat, inquit, non vnus dies, sed quotquot habet annus, si quis adnumerare conetur omnes vrbes in cælesti ista vrbe positas; idque ob eximiam copiam. Nam totæ nationes illic simul, & confertim habitant, vt Cappadocum, Scytharum, Ponticorum, & aliarum complures Nemo tamen hæc magis, vel admiratur animo, vel verbis extollit, quàm idem Romæ laudator, Græcus Aristides Ex omni terra marique, inquit, quicquid, vel anni tempora gignunt, vel regiones singulæ, fluuii, locus, artesque item, & ingenia, tum Græcorum, tum Barbarorum proferunt, id omne ad vos defertur. Itaque si quis talia omnia videre desiderat, is vel per totum orbem peregrinetur necesse est, vel in vestra ista vrbe versetur. Quicquid enim apud alios, vel crescit, vel conficitur, hîc affluit, & abundat. Tot autem ac tantæ onerariæ naues singulis anni temporibus huc appelluntur, vt vrbs communis quædam orbis officina videatur. Ac ne solum testificationem petamus a Græcis, audire Senecam præstat magnificentius hæc describentem. Aspice, inquit, hanc frequentiam, cui vix vrbis immensa tecta sufficiunt. Maxima pars illius turbæ patria caret. Ex municipiis, & coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluxerunt. Et paulo post. Nullum non hominum genus concurrit in vrbem, & virtutibus & vitiis magna præmia ponentem. Iube hos omnes ad nomen citari, & vnde domo quisque sit quære, videbis maiorem partem esse, quæ, relictis sedibus, venerit in maximam quidem, ac pulcherrimam vrbem, non tamen suam. Sic Seneca: sed ego dixerim suam. Nam vt de illa cecinit egregiè Claudianus,

Hæc est, in gremium victor quæ sola recepit,
Humanumque genus communi nomine fouit,
Matris non dominæ ritu, ciuesque vocauit
Quos domuit, nexuque pio longinqua reuinxit,

Expostulat idem Seneca, queriturque, in vrbe Roma tam late patente angustias etiam esse, si ratio multitudinis habeatur. Cogitate, inquit, hanc ciuitatem, in qua turba per latissima itinera sine intermissione defluens eliditur, in qua consumitur quicquid terris omnibus aratur.

Sed ne Romæ semper hæreamus, dum vrbium magnitudines eximias quærimus, inspiciamus etiam alias, primamque duplicem illam Babylonem, alteram in Assyria, in Ægypto alteram. Illa quidem ex Diod. lib. 2. cap. 4. habuit in ambitu stadia 360. hoc est milliaria quinque & quadraginta, hæc, quæ dicta est

olim etiam Memphis, & nunc Cairus, Lutetiam Parisiorum quinquies, vt ait Ortelius, magnitudine superat. Lutetia vero censetur hoc tempore inter vrbes Europæ maximas, diciturque decies centena capitum millia continere. Thebæ quoque in eadem Ægypto fuerunt amplissimæ; cùm ab Homero, Plinio, Pomponio Mela dicantur habuisse portas centum, ex quarum singulis decem armatorum millia, vbi res postularet, effunderentur. Tradunt alij, centum illas non portas sed aulas, totidemque Principum domos fuisse, ex quibus dena illa millia militum egrederentur. M. Paulus Venetus incredibilia quædam commemorat de magnitudine vrbis, cui Quinzai Barbari nomen fecere, quod eorum lingua significat vrbem cæli, sed commemorat tamen ea, quæ præsens, vidensque cognouit, cum inibi mercaturam aliquo tempore fecerit, & habitarit. Ait igitur hanc vrbem milliarium centum ambitu comprehendi: pontium lapide constructorum habere duodecim millia, quorum tanta sit altitudo, vt naues ingentes onerariæ subter transeant, erecto malo: familiarum sexcenta millia continere, aliaque huiusmodi plurima, quæ fidem excederent, nisi qui vidit, testis locupletissimus esset. Haud scio, an hac maior fuerit illa Niniue sacrarum literarũ monumento percelebris, nec profanis incognita. Eam quippe memorant Plin. in lib. 6. cap. 6. & Strabo initio lib. 16. & Ptolemæus; qui non Niniuem, sed Ninum appellat, quia conditam putat a Nino Beli filio. quod ipse quoque testatur D. August in lib. 15. Ciuit. si horum testimonia tantum intueamur, haud dubie dicemus, hanc vrbem superiore fuisse minorem. Scribunt enim hi, Niniuem ambitum habuisse stadiorum 480. hoc est milliarium sexaginta. Sed longè maiorem fuisse declarat illud iter tridui, quod obeundum erat ab eo, qui totum vrbis spatium recta percurrere voluisset.

Cæterum de his plus nimio diximus, vt ostenderemus, iure mirum videri, quòd Aristoteles centum hominum millia conficere in ciuitate numerum putet ita magnum, vt exuperans, excedensque videatur magnitudinem illam, intra quam intima ciuitatis vis ac natura se teneat, extra quam ciuitatis ratio definitioque non sit.

Respondendum aliqui putant, vt supra in explanatione diximus, Aristotelem earum habuisse rationem ciuitatum, quæ illius ætate cernerentur in Græcia modicæ, paruæque; certè non magnę, sed plurimæ, adeóque non probasse maiores vrbes, quàm quæ ipsi cognitę tum essent. Intuta tamen hęc mihi esse videtur euasio: quia inter medios ipsos Gręcos, Athenarum ita magna ciuitas fuit, vt de magnitudine cum vrbe Roma contenderet. Dionysius Halicarnass. de Romę amplitudine disserens, testis his verbis est. Quod si quis eius, hoc est, Romę ambitum metiri voluerit, conferat cum Athenarum vrbe, nec multo maior apparebit, inquit. Quin maior omnino sit Athenarum vrbs, quam Roma, si eius mensuram probemus à Dione Chrysostomo in oratione de Tyrannide traditam. Ait quippe Athenarum ambitum cum Pyręo, & longis muris fuisse ducentorum circiter stadiorum hoc est milliarium viginti quinque. Roma vero tanta non fuit, Augusto Principe, quo sane tempore scripsit illa Dionysius. Creuit enim paulatim, atque ad eam murorum vastitatem peruenit, quam sub Aureliano fuisse diximus. Æuo quippe Dionysii, fines illi fuisse intra septem colles, extra quos non excesserat, eiusdem Dionysii verba demonstrant. Nam illis septem collium commemoratis finibus, hæc adiungit. Vlterius verò neque nunc processit vrbis ambitus, fato, vel numine, sicut aiunt, non permittente. Itaque, vt verum credatur esse id quod à Dionysio scribitur, existimare necesse est, eum in Athenarum descriptione nec Pyræum, nec longos muros posuisse. Ita quippe potuit aliquanto minor ea ciuitas apparere, quam Roma, sed cum tamen Athenarum vrbs ipsa per se, Pyræo, ac longis muris exceptis, tanta esset, vt conferri cum ea Roma posset, quę septem iam colles, amplitudine mœnium, & frequentia tectorum occupasset, dici non potest, omnes vrbes in Gręcia paruas fuisse, inter quas esset etiam illa, quę collata cum vrbe Roma vix minor haberi posset.

Dicendum ergo primum fortasse potius est, ea, quæ commemorata sunt, nihil amplius vincere, quàm aliquas extitisse vrbes, ac ciuitates ijs longe maiores, quàm quæ plus nimio magnæ, vastæque ab Aristotele iudicantur, non tamen ostendere, fuisse rectè temperatas, & idoneas publicæ felicitati, cuius causa conditæ fuerant, & institutæ. Id enim est, quod ille contendit, ciuitates, quæ magnitudinis modum, mensuramque non obtinent iustam, beatas esse non posse. quin illud à multis est traditum, nonnullis ciuitatibus exitium attulisse magnitudinem suam. Quod de vrbe Roma nominatim Dionys. Halicarnass. scriptum reliquit, vt supra diximus. Itaque nihil à ratione dicemus alienum, si confirmabimur, Aristotelem, si ei tam magnę propositæ ciuitates essent, illas omnino probaturum non fuisse, quòd exiguo tempore duraturas, & minus accommodatas consequendę publicæ felicitati putasset. Igitur qui aliquid aduersus eum conficere disputando voluerit, demonstret necesse est, tam ingentes vrbes amplius perdurasse, quàm alias, & perbeatas, maximéque idoneas fuisse ad opera illa virtutum exercenda, quę beatarum ciuitatum propria sunt.

Dici etiam ac responderi secundo loco potest, numerum illum ab Aristotele designatum vt nimium, & eo maiorem, quàm quem ratio ciuitatis admittat, non esse illorum omnium, qui iisdem continentur mœnibus, sed nominatim eorum, qui propriè ciues appellantur; cuiusmodi solum dicuntur esse qui participes sunt publicæ potestatis, quemadmodum eos definit Aristoteles in Polit. lib. 3 cap. 1. his verbis. Ciuis simpliciter nulla alia re definitur magis, quàm participatione publicę potestatis iudicandi, ac decernendi. Sed qui potestatis huiusce participes sunt in ciuitate, paucissimi sunt, plurimi verò qui potestatis eiusdem sunt expertes, velut opifices, inquilini, vel peregrini, seruique potissimum, quorum ingens esse numerus in

ciuitatibus solet Monstri simile sit, eorum referre multitudinem seruorum quos habuerunt olim Romani. Nam præter ea, quæ de Lucullo Crassoque iam diximus, affirmare id etiam ex Ammiano possumus, ditiores, post se traxisse seruorum agmina. Annon agmen fuit illud Proculi, qui vt tradit Vopiscus, eo tempore, quo sumpsit imperium, duo millia seruorum suorum armauit: Minus quidem est, sed magnum tamen quod de Pediano Costa scribit Tacitus, hoc est, seruos quadringentos sub tecto domoque sua tum habuisse, cum ab vno illorum est interfectus. Sed testimonia mittantur omnia, cum satis vnū apud Athenæum sit, nisi forsitan incredibile videatur. Ait enim, (& sic loquitur) quosdam Romanorum ad decem ant etiam viginti millia seruorum possedisse, nec, vt quæstum ex iis facerent, sed vt asseclas illos, ac stipatores haberent. Iure igitur admirabundus illa commemorat Seneca, suo tuo dictam aliquando fuisse sententiam in Senatu, vt serui à liberis cultus saltem distingueret aliquis, ac signum, quo internosci possent à cæteris. Quod cum factum esset, tum, inquit, apparuit, quantum nobis periculum imminenet, si serui nostri nos numerare cœpissent. Quibus verbis apertè demonstrat, seruorum numerum longè maiorem fuisse, quàm ciuium & liberorum. Quamquam verò in aliis ciuitatibus haud idem, aut par sit seruorum numerus, est tamen ingens, & qui com opificum, peregrinorum, aliorumque, qui ciues propriè non sunt multitudine coniunctus, facere possit, vt quæ centum millia ciuium vrbs habet, ex aliorum accessione qui non sunt ciues, præter modum, præterque mensuram omnem amplificetur.

QVÆSTIO II. IN CAP. X. LIBRI IX.

An amicos habere possimus plurimos, & an plurimos habere oporteat.

ID solum in hoc cap. 10. libri 9. quærit Aristoteles; an amici conciliandi, & habendi sint plurimi. Sed non potest hæc quæstio disputatione tractari, nec decidi, nisi prius exponatur altera, quàm perstrinxit idem Aristoteles in octauo libro cap 6. exquirens, an fieri possit, vt quis amicus pluribus sit. Id enim debemus ante nosse, quàm videamus, an amicos expediat habere plurimos. Frustra quippe id quæreretur, nisi posset vnusquisque plures diligere. Repetere memoria necesse est tripartitam illam amicitiæ rationem, diuisionemque, ab honestate, vtilitate ac voluptate desumptam; quia ex ea pendet, ducique debet quæstionis vtriusque solutio. Quærendum enim est, an secundum singulas illas amicitiæ formas diligere possimus multos, ac si possumus, vtrum conducibile sit, & rationi consentaneum multos in singulis amicos habere, an solum paucos.

Ergo, quod ad primam quæstionem attinet, atque ad id nominatim, quod inquirere primum oportet, hoc est, an secundum amicitiam illam perfectam, quæ virtutis amicitia nominatur, possit quis diligere plures: ea, quæ videntur ostendere id posse fieri, sunt prorsus hæc. Primum. Huius amicitiæ fundamentum & causa, quæ virtus est, inueniri potest in pluribus. Vbi verò multiplex est causa, multiplex etiam ex ipsa nascens effectus est: multiplicabitur igitur amicitia, multiplicata virtute. Secundum. Quoniam virtute vir præditus, est vere bonus, amare debet quicquid sibi esse cognoscit secundum virtutem amabile. Quisquis autem virtutem obtinet, est viro bono secundum virtutem, ac rationem amabilis. debet igitur à viro bono secundum virtutem, ac rationem amari. Sed qui virtutem obtinent, multi plerumque sunt, & viro bono etiam probe cogniti. Igitur multi ab homine bono possunt amari. Tertium. Bonum perfectum, est dapsile, siue fusile, atque vt dici iam solet, diffusiuum sui. sic tamen effundit, & communicat se, vt non propterea corrumpatur, aut minuatur, sed retineatur potius, & augeatur. ideo quippe dicitur in horum primo Moral. bonum quo est communius, hoc est quo plus communicatur, atq; ad plures diffunditur, eo esse melius, atque diuinius. Sed amicitia, de qua loquimur, ex honorum perfectorū est genere. Ergo necesse est, eam ad multos diffundi, & communicari cum pluribus, ne vi quadam id contineri videatur, & cohiberi, quod suapte natura prodire vult, gestitque foras erumpere. Quartum. Aristoteles ipse initio libri octaui docet nemini vitam esse iucundam posse, absque amicus, amici autem plurali numero plures sunt. Et in primo Rhetoricorum probat, ac laudabilem facit hominem πολύφιλον hoc est eum, qui multorum floreat amicitiis, idque de amicitia perfecta veraque sic disserit, cum eo loco bonorum hominum amicitiam se definire profiteatur. Hæc autem non diceret, neque disseretet Aristoteles, nisi putaret, fieri posse, vt vnusquisque plures amicitia perfecta prosequatur.

Cæterum his, aliisque argumentationibus huiusmodi authoritas Aristotelis aduersatur; cum apertè pronunciet in illo cap. 6. lib. 8. non euenire vmquam, nec fieri posse, vt secundum perfectam amicitiam sit aliquis amicus pluribus. quod etiam rationibus ita confirmat. Primo quidem amicitia perfecta modum quemdam habet amandi vehementem, ardentemque, sic prorsus, vt similis quodammodo sit illi amoris exuperantiæ, qua fœminas diligunt amantes. Quamquam enim hîc amor à virtute, ac ratione profectus conferri cum amore illo Venereo non debet, qui vitiosam exuperantiam habet, similis ei tamen est ideo, quòd ingens, magnusque sit, & exuperantiam quamdam non quidem accusabilem, & vitiosam, sed laudabilem, ac probam habere videatur. Ex qua comparatione ac similitudine vult intelligi, plures amari secundum hanc amicitiam perfectam ita non posse, sicut ab amantium nullo diligi cum exuperantia possunt plures fœminæ. quod enim cum exuperantia erga alios sit, erga vnum, aut paucos, non erga plurimos fit. Plurimi enim vindicarent sibi per partes, & quodammodo diuiderent eum actum, facerentque, vt exuperantiam ille nul-

illam haberet. Non potest igitur is, qui perfectè diligit, amare plurimos; cum perfectus amor habere debeat aliquid exuperantiæ simile. Deinde. Qui se secundum perfectam amicitiam mutuò diligunt, inquit, sibi inter se mutuò valde ac mirificè placent. Sed non facile fit, vt plurimi simul vni, eidemque valde placeant homini. Videtur enim difficile alium valde placere, dum alius placet plurimum. Oporteret autem eidem simul omnes plurimum placere, si secundum perfectam amicitiam simul ipse diligeret omnes. Denique, vt secundum perfectam amicitiam aliquis alicui sit amicus, debet ei diuturna consuetudine, longoque prorsus experimento esse cognitus. Sed experimentum capere de aliquo, nisi longo tempore, difficile est. Multo igitur est difficilius idem experimentum capere de plurimis. Tam enim longum tempus id postulat, vt de plurimis experimentum capi, & cum eorum singulis haberi consuetudo diuturna posse non videatur. His, inquam, rationibus ostendit Aristoteles, ex amicitia perfecta plurimos diligi non posse. Sed postremæ duæ vincunt solum id factu esse difficile, fieri verò non posse, omnino non vincunt.

Antequam hac de re quicquam statuamus, animaduertendum, primo erit, in amicitia esse tria; amationem, siue beneuolentiam; amici notitiam, ac de eodem per diuturnam consuetudinem, experimentum; denique voluntatum bonorumque omnium mutuam communicationem. Animaduertendum quoque deinde est, quæ multa, vel plura dicuntur, dici posse dupliciter; vno quidem modo, cum vni, altero, cum paucis opponuntur. Vt enim rectè multos, siue plures homines dico, cum eos vni comparo, sic etiam appositè loquor, cum eosdem comparo paucis, ac non multis oppono. Differentia tamen inter vtramque comparationem hæc est, quod cum multi dicuntur aliqui, quia non vni tantummodo, sed paucis comparantur, & opponuntur, duo exempli causa dici non possunt multi. Duo enim vt dicitur in lib. 10. Metaph. sunt prima pauca; quin & tria quoque, vel quatuor haud bene dici multa videntur: quia cum confestim ac primo pene conspectu possumus aliquorum hominum videre, ac cognoscere numerum, non multos quidem illos, sed tres, aut quatuor dicimus. quæ nos obseruata sic voluimus, quia cum quæritur, an queat aliquis esse multis amicus, quæri potest, vtrum amicus esse possit etiam paucis. Aliud enim est multos vni, aliud paucis opponi, & comparari. Duo quippe vel tres, cum vno collati, sunt multi, comparati vero cum multis, multi non sunt, cum duo sicut diximus ex Aristotele, sint prima pauca. In quo videtur id etiam obseruatè notandum, paucos multis oppositos esse plures debere, quàm cum opponuntur vni: oppositos autem vni posse esse pauciores. His igitur animaduertis.

Dicendum primo videtur, perfectam amicitiam, quod ad beneuolentiam, siue beneuolam amationem, ac redamationem attinet, hoc est amicitiam ipsam, qua parte beneuolentia solum est, & amatio, vel redamatio, esse erga multos posse. quia sæpè fit, vt in eadem ciuitate permulti sint virtute præditi, quos cognitos saltem leuiter habeamus. Leuis enim de aliorum virtute cognitio gignendæ beneuolentiæ, amorique prouocando videtur satis. Itaque vir bonus, qui tam multos in ciuitate probos item, & virtutis compotes esse intelligit, illos non amare nec complecti beneuolentia non potest. Quin id etiam facile fiat, vt explorato certóque cognoscamus in ciuitate plures bonos, ac virtute præditos viros, qui nobiscum, aut Magistratum gesserint, aut publica negotia transegerint aut alioqui conuixerint, quos absque dubio amare, ac redamare, ipsaque beneuolentia prosequi possumus. Cum namque viris bonis proprium sit, omnes beneuolentissime diligere, quos esse bonos intelligunt, vbi cognitę mutuò virtutes eorum sunt, oportet inter eos amationes, & beneuolentiæ significationes existere.

Dicendum tamen secundo loco est, id ipsum quod simpliciter, absolutéque fieri posse confirmauimus, hoc est, per beneuolentiam, amationemque, ac redamationem diligi multos ex amicitia perfecta posse, id, inquam, quod fieri posse diximus, re tamen ipsa fieri, facile factu, ac procliue non esse. Primum quippe difficile est, vel vnum hominem inueniri perfectè virtutis compotem. longe igitur erit difficilius, inueniri multos, si præsertim multi comparandi, & opponendi sint non vni. sed paucis. Cum enim multos dicimus oppositos paucis, eos oportet esse longe plures, quàm si opponerentur vni. Itaque multos in hanc sententiam acceptos inuenire virtute perfecta pręditos est difficile. Difficile quoq; deinde est, multos & si virtute iam præditos, experimēto, & diuturna consuetudine sic habere perspectos, & nosse penitus, vt eos beneuolentia nostra & amatione dignos esse iudicemus. Nisi enim experimento, & consuetudine didicerimus, nihil eos per simulationem agere, non possumus omnino statuere vera virtute præditos esse, quæ nostrum ipsorum amorem, ac beneuolentiam commereatur, cum humani animi multi recessus, ac latebræ sint, ex quibus eum extrahere tantummodo per experimentum & consuetudinem possumus. Hoc autem experimentum de multis capere difficillimum est, ac tempus postulat, vsumque sic longum, vt id ex eorum genere videatur esse, quæ fieri vel vix possunt vel omnino non possunt.

Dicendum tertio loco videtur, perfectam amicitiam, qua parte quædam est voluntatum inter amicos bonorumque omnium mutua communicatio, perpetuusque conuictus, erga multos esse non posse, si multi eiusmodi sint, vt comparentur & opponantur paucis. Amicitiam verò ex ea nominatim parte designauimus, qua communicatio perfecta est, atque conuictus, quia multi describuntur in amicitia quasi gradus, quales esse diximus, beneuolentiam, notitiam, amationem ac redamationem, alios; sed omnium supremus, ac perfectissimus in voluntatum bonorumque omnium mutua inter amicos communicatione, conuictuque longo ac diuturno consistit. De cæteris gradibus diximus, ac posuimus, eos quidem simpliciter erga multos esse posse, sed re vera tamen actuque

difficillimè fieri, vt sint. Hunc autem supremum atque perfectum diximus hoc loco erga multos omnino esse non posse. Sed addidimus tamen, eos nos hîc intelligere multos qui non vni, sed paucis opponantur. Erga multos enim, qui opponuntur vni, fortasse potest amicitia esse, vt paulopost demonstrabimus, sed erga multos oppositos paucis esse non potest. Multi quippe qui opponuntur vni, possunt esse duo, vel tres, sed multi paucis oppositi sunt plurimi, cum quibus haberi conuictus, & communicari voluntates, ac bona omnia non possunt. Quod rationibus ostenditur in hunc modum. Nemo potest, inquit Aristoteles, habere perfectum conuictum, communicationemque voluntatis cum multis, quin se ipsum quodammodo diuidat, easdemque actiones suas, & colloquia singulis impertiatur. Id autem fieri non potest. Deinde: oportet amicum, qui conuictu, & voluntatis, bonorumque omnium communicatione de qua diximus, est cum altero coniunctus, collætari cum illo ex rebus secundis, & ex aduersis vnà tristari. Eiusmodi verò tam varium, ac tam multiplex officium multis simul præstare non potest. Cum enim inter tam multos, plures eodem tempore vtramque fortunam experiri possint, oporteret eumdem simul, & lætari, & dolere, si erga singulos illo amicitiæ fungi munere debeat. Prorsus autem debet: quia præcipua quædam est amicitiæ nota amicorum tam bona quàm mala putare sua, eorumque vnà cum ipsis æquè tristari malis, ac bonis gaudere. Ad hæc. Huiusmodi amicitia, quoniam perfecta est, exuperantiam habet, vt ait Aristoteles, hoc est gradum amoris summum. Eiusmodi autem amor ita magnus haud est erga multos, sed vel erga vnum tantum, vel erga paucos.

Dicendum est quarto; eamdem amicitiam, qua parte conuictum, voluntatumque, ac bonorum omnium communicationem perfectam habet, esse posse erga multos, oppositos vni. Qui enim hoc modo multi dicuntur, pauci sunt vt diximus, satisque putantur, si duo vel tres omnino sint. Erga duos autem, ac tres, aut paulo etiam plures eiusmodi amicitia esse, & ex se promere amoris opera potest. Intelligi licet hoc ex Aristotele qui in hoc cap. 10 libri noni docet, oportere iustum amicorum esse numerum, sicut ciuium, & incolarum in ciuitate. Consequens enim hinc est, eum probare multos amicos, dummodo iusta mensura, & numero censeantur. Existimat ergo fieri posse, vt plures amentur, modo plures ipsi tam multi non sint vt dici pauci non possint. Disertè quippe docuit alibi, amicitiam veram perfectamque vel erga vnum esse, vel erga paucos.

Dicendum denique postremo loco est, amicitiam, quæ vel vtilitatis, vel voluptatis gratia conciliatur, esse posse cum pluribus. Ratio apud Aristotelem est duplex. Prima. Quia qui voluptatem, & vtilitatem suppeditent, non sunt pauci, sicut sunt qui ob virtutem diligunt, sed inueniuntur multi. Faceti quippe sunt multi, multi quoque diuites, à quibus voluptatem capimus, & vtilitatem: & vnus idemque multis esse iucundus, & vtilis potest. Secunda. Amicitia, quæ propter vtilitatem, aut voluptatem est, non postulat longi temporis experimentum; cum breui possit quis à multis vtilitates, & delectationes capere, iisdemque voluptates atque vtilitates impartiri.

Ex his facile se produnt earum confutationes rationum, quæ principio fuerunt expositæ. Conficiunt enim, ac vincunt quidem, amicitiam perfectam, qua parte virtus est, & beneuolentia quædam, amatioque, ac redamatio esse erga multos, qui satis, vel vtcumque cogniti sint; qua verò conuictum, voluntatumque, ac bonorum communicationem omnium habet, multos complecti non posse, sicut expositum est. Quod verò de boni natura fusili quodammodo, ac secum aliis communicante dicitur, de amicitia quoque rectè dicitur, sed non potest ipsa bonum suum impartiri & communicare, nisi quatenus eius natura patitur. Non patitur autem illud impertiri multis infinitè, sed paucis, ac definitè sicut est demonstratum. Non enim singula, quæ sunt bona, soli similia sunt, qui radios, ac lumen suum non tam multis impartitur, quin impartiri pluribus queat; sed pleraque, ac pene omnia limites habent certos, extra quos non egrediuntur. Quo de genere bonum amicitiæ est, quod cum pluribus infinitè communicari non potest. Denique cum videtur Aristoteles in primo Rhet. & alibi laudare eos, qui plures obtinent amicos, de amicitia ciuili, imperfectaque disserit, non de perfecta, de qua hæc a nobis suscepta disputatio est. Cuius primam absoluimus aliquando partem, vbi quæsitum est an vnus idemque vir plures simul diligere amicos possit. Restat altera, qua id quæritur: an expediat, plures amicos habere. Nam quia diximus, vnumquemque plures amare, ac multos amicos habere certo quodam modo, ac ratione posse, videndum est præterea, an habere multos conducibile sit.

ALTERA QVÆSTIONIS PARS

CAP. X. LIBRI IX.

An amicos habere multos oporteat.

QVID hac de re censuerit Aristoteles, aliquot Positionibus explicabimus. Sed ante tamen admonere necesse est, Aristotelem non quærere, an habendi sint amici plures, sed an plurimi, quæ longe differunt inter se; cum qui plurimos amicos nominat, magnam ac minimè definitam amicorum multitudinem nominet: qui verò plures dicit, duos etiam aut tres, aut paulo etiam plures dicere ac significare possit. Duos autem vel tres habere virum expediat dubitet fortasse nemo. An autem conducibile sit habere plurimos, iure ambigant omnes. Itaque per insinuationem ab Hesiodi versu petitam quæstionem hanc ita propemodum exorditur Aristot. Num verò quàm plurimi colligendi, habendique amici sunt, an etiam in hoc genere laudandum est illud Hesiodi?

Hospite ne careas; hospes ne pluribus esto.

In hospitibus quippe duo vel tres, nec multi sunt, & probabiles sunt, sed si eum admodum

excesseris numerum, facies plurimos, qui fortasse non probabuntur.

Prima Positio. In amicitia vel vtili vel iucunda non expedit amicos habere plurimos. Quod enim primo ad vtilitatem attinet, si quis amicis abundet plurimis, ex quorum singulis fructum percipiat, quique pro eo laborem continenter & assiduè perferant, singulis cum oportebit vicem rependere, ac retribuere beneficium, ne de ingrati animi vitio sit accusandus. Omnibus autem reddere gratiam, ac beneficium compensare, maximè laboriosum ac difficillimum sit. Quo amici vtiles, vbi sunt plurimi, impedimento sunt, quominus secundum virtutem, ac bene, beatéque viuamus. Si enim vtiles amici sint alicui plures, quàm qui ad propriam eius vitam degendam, excolendamque necessarii videantur, cum distrahunt, vetantque secundum virtutem agere; quia dum aliis plus nimio nauat operam, rerum suarum deponere curam, ac seipsum negligere cogitur. Quod verò pertinet ad delectationem, ac voluptatem, iucundos amicos non oportere plurimos esse, sic demonstrat idem Aristoteles. Ad exhibendam homini voluptatem, quæ sensu percipitur, haud multis est opus amicis, sed pauci sunt satis. quia eiusmodi delectatio, quam ab amico iucundo percipimus, est condimento simillima, ideoque non mediocris solum esse debet, sed modica. Sicut enim condimentum adspersum epulis insuaue redditur, & insalubre, si nimium est; sic delectatio, quæ habet exuperantiam, & modum excedit, grata non accidit, sed odiosa, ipsique virium & honestæ vitæ plurimum officit. Moderata quippe reficit animum, hoc est, fortiorem ad agendum secundum virtutem ac rationem præstat, nimia distrahit eundem animum, atque ad ipsius opera virtutis elumbem reddit. Igitur amicos iucundos esse plurimos non oportet, sed paucos; cum ex illis nimia delectatio, quæ insuauis demum, ac perniciosa est, ex his mediocris, quæ salubris est, & grata, percipiatur.

Secunda Positio. In amicitia, quæ dicitur honestatis & virtutis, expedit quidem homini plures amicos habere numero definitos, veluti duos aut tres, aut etiam quatuor, non expedit tamen habere plurimos. Tot namque cum amicos habere satis est, quot satis esse putantur ad bene, iucundéque, ac secundum virtutem conuiuendum cum aliis. Hoc enim est maximè proprium huius amicitiæ, iucundè, honestè, ac secundum virtuté cum amicis conuiuere. Quamuis autem cum tribus aut quatuor hoc modo conuiuere facile possit, cum pluribus tamen omnino non potest. Neque enim hîc de illo charitatis amore disserimus, quo non plurimos solum diligimus, verum etiam complectimur omnes, sed de illo nominatim, qui conuictum habet, ac per opera quædam amicitiæ se prodit, quæ inter plurimos esse non possunt. Conuiuere quippe cum amicis hoc modo, non est vnà cum iis cibum sumere solum, familiariterque versari, sed arcana animi sensa cum iis communicare, deliberare, consilium poscere, opera illa virtutis exercere, quæ aliorum societatem efflagitant, ac sine aliis exerceri non possunt. At neque iucundum esset, neque laudabile in studioso virtutis homine arcana animi consilia communicare cum plurimis, aut multitudinem consulere, & cum multitudine deliberare, aut ad virtutis exercitationem habere necesse adiumenta permultorum efflagitare. Præterea. Amici illi plurimi, quos aliquis habet, amici esse inter se debent, cum omnes virtute sint præditi, ac propter virtutem amentur. Quod si omnes amici inter se sunt, simul etiam esse, simulque versari continenter & assiduè debent; quia vt dictũ supra est in libro octauo, amicorum absentia soluit amicitiam, seruat præsentia. Difficillimum autem est ingentem inueniri multitudinem hominum, qui & simul assiduè sint, & honesto sint amicitiæ genere coniuncti, cum exploratum habeamus, raram esse virtutem, non obuiam & popularem. Non igitur bonus, & virtute vir præditus id agere debet, vt amicos sibi conciliet, ac faciat plurimos. Dictũm etiam supra est, amicorum esse proprium iisdem rebus gaudere lætis, iisdem dolere tristibus. Id verò qui longe plurimis abundet amicis, haud facere poterit, vt diximus; ac si possit, molestissimè faciet, cum necesse sit, inter tam multos eodem plane tempore aliquos secundam, & prosperam, inimicam aliquos, atque aduersam experiri fortunam. Erit igitur illi eodem tempore lætitia sumenda, eodem admittendus dolor, atque tristitia. Igitur qui hoc amicitiæ proprio munere perfungi volet, haud multos sibi conciliabit amicos, quantumuis bonos, sed paucos, erga quos eiusmodi partes amicitiæ commode possint expleri. Et quidem inter paucos perfectam amicitiam esse oportere demonstrat Aristoteles exemplis: paucissima quippe, nec plura, quam bona, vel terna sunt amicorum paria, quæ in hoc excellentiæ genere celebrantur.

Terna Positio. Amicitia politica potest, ac debet admittere longe plurimos, adeóque ne ipse quidem vir bonus, & compos virtutis dubitabit hoc amicitiæ genere plurimos diligere. Hæc enim amicitia politica, vt alibi diximus, nihil aliud est nisi concordia: quam proculdubio vir probus ab omnibus obtinere conabitur ciuibus. Id autem efficere, neque molestum est, neque difficile, cum hoc officij genus, neque conuictum postulet, neque communicationem illam rerum omnium absolutam, quam diximus ab amicitiæ perfectæ genere postulari.

Videntur tamen hîc obiici quædam posse, quæ submouenda sint; ac primum illud. Dictum est ab Aristotele in octauo libro, capite sexto, fieri facile, vt amici plurimi vel iucundi, vel vtiles habeantur, cum homines ex hoc genere multi reperiri possint. Putat igitur Aristoteles, ex vtilibus, ac iucundis amicis habendos esse quamplurimos, sed nihil ex eo loco conficitur; quia cum ibi ea pronunciat Aristoteles, id tantummodo sibi vult, posse aliquem, vel vtiles, vel iucundos amicos habere plurimos, non tamen exquirit an debeat, & an ei expediat, & conducibile sit, illos habere: id verò in hoc decimo capite lib. 9. differendo quæsiuit, demumque decreuit, viro bono, & virtute prædito non

expedire

expedite huiusmodi amicos vtiles, aut iucundos esse quamplurimos. At vtiles amici, dicet aliquis, quo plures sunt, hoc magis efficere possunt, vt nos res nostras auctiores reddamus, aut meliores. Expedit igitur ex iis habere quam plurimos. Respondebit hic Aristoteles, non à se quæri quid optabile sit auaro & cupido, sed quid expediat viro bono. Huic autem expedit iustum habere numerum vtilium amicorum, quorum præsidio tueatur rem suam, non supra modum amplificet, & faciat auctiorem. sed si non expediret amicos vtiles habere permultos, dicet alius, causa & ratio esset ea, quam proposuit Aristoteles, hoc est ideo, quòd tam multis retribuere beneficium ac vicem reddere plus nimio graue, molestumque sit. Ea verò ratio videtur infirmior. quia qui eiusmodi amicos haberet multos, quod accipit ab vno, posset alteri dare, adeóque, vel nullum, vel non ita magnum perciperet incommodum ex eo, quod tam multis rependere vicem, ac beneficium retribuere deberet. quin amicus verè vtilis longè plus tribuit, quam retributum accipiat. Si enim aliter faceret, verè propriéque non esset amicus vtilis. Hæc, inquam, contendat alius, sed frustra contendat, quia qui compensare pro dignitate studet accepta, numquam id absque animi cura multiplici effectum dabit, & exequetur. Neque enim rem similem pro simili veluti frumentum pro frumento, vinumque, vel oleum pro vino vel oleo satis est reddere, sed videre oportet quid nominatim sit, cuius indigeant amicorum singuli. Sæpius quippe fit, vt longe aliud potius compensationis efflagitent genus, veluti defensionem, tutelamque aduersus insidiatores, ac violentos, aliaque eiusmodi vitæ præsidia, quę multiplicia & varia sic sunt, vt ea suppeditare singulis infiniti ac minime ferendi laboris sit.

CAPVT XI. LIB. IX.

DE AMICIS IN CONDITIONE vtriusque fortunæ.

SVMMA.

In vtroque fortunæ statu idoneos esse nobis, atque accommodatos amicos.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Quæstio proponitur. In secundo ne fortunæ statu, an in aduerso sit magis opus amicis.*
2. *Amicorum præsentia iucunda est in quolibet statu fortunæ.*
3. *Qua ratione gerere se quisque debeat aduersus amicos in vtraque fortuna.*

PARS I. CAP. XI. LIB. IX.

Πότερον δὲ ἐν εὐτυχίαις φίλων μᾶλλον δεῖ ἢ ἐν ἀτυχίαις; ἐν ἀμφοῖν γὰρ ἐπιζητοῦνται· οἵ τε γὰρ ἀτυχοῦντες, δέονται ἐπικουρείας· οἵ τ' εὐτυχοῦντες, συμβίων, καὶ οὓς εὖ ποιήσουσι· βούλονται γὰρ εὖ δρᾶν. ἀναγκαιότερον μὲν γὰρ δὴ ἐν ταῖς ἀτυχίαις. διὸ τῶν χρησίμων ἐνταῦθα δεῖ· κάλλιον δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις. διὸ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ζητοῦσι. τούτους γὰρ αἱρετώτερον εὐεργετεῖν, καὶ μετὰ τούτων διάγειν.

VTrum vero in bonis fortunis, amicis magis est opus, quàm in infortunijs? In vtrisque enim requiruntur Nam & infortunati egent auxilio, & fortunati conuictoribus, & ijs, quibus benefaciant: volunt quippe benefacere. Magis necessarium quidem hoc in infortunijs est. Idcirco vtilibus ibi est opus. Pulchrius vero in prosperitatibus. Quapropter etiam probos quærunt. Hos namque optabilius est afficere beneficio, & vnà cum his degere.

EXPLANATIO.



QVÆSTIONE superiori de amicorum numero iam profligata, differendum hic putat de amicorum ipsorum vsu. Duo quippe tempora sunt, quibus eorum nobis esse necessarius vsus videri potest: quorum alterum est secundum, ac prosperum, alterum aduersum & fortunæ casibus infestum. Quærit igitur hic, magisne sit nobis opus amicis, in rebus prosperis, an in aduersis; vtræque enim res cum amicis communicari solent; & vtrisque cernitur eorum vsus; cum & ij, qui rebus premuntur aduersis, alieno indigeant auxilio, & qui secundis vtuntur, familiares aliquos, & conuictores velint, inquit, quos beneficiis ornent. Est enim amici proprium amico benefacere, & eundem afficere beneficio. Denique in hac propositione quæstionis id ait in summa, in vtraque fortuna amicum quæri: in aduersa quidem adiumenti, atque præsidij, in secunda verò consuetudinis humanæ causa, vt sit videlicet qui secundæ fortunæ particeps nobiscum fiat. Vtrumque perhibetur, & confirmatur aliorum quoque dictis, atque sententijs. De rebus improsperis illud est Ennij. Amicus certus in re incerta cernitur, & illud Euripidis in Oreste, quo significatur, cognosci τοὺς φίλους ἐν τοῖς κακοῖς; & quod apud Ciceronem in Lælio Tarquinius dixisse fertur: tum denique cum exul esset, se intellexisse quos fidos amicos habuisset, quosque infidos. De secunda verò simul, aduersaque fortuna præclarius apud eumdem Ciceronem Marcellus in lib. epistolarum 14. Hoc verò, inquit, huiusmodi esse statuo, vt sine talium virorum, & amicorum beneuolentia, neque in aduersa, neque in secunda fortuna quisquam viuere possit.

Magis necessarium quidem &c.) Quæstionis solutionem proponit à distinctione pulchre petitam. Duabus enim Positionibus de re decernit. quarum prima est; homini inter infortunia posito magis quàm alijs esse necessarios amicos vtiles, quod demonstrat hoc modo. Ijs, qui aliorum subsidio indigent, amici vtiles, hoc est ij, qui ob vtilitatem diliguntur, apprimè necessarij sunt, sed qui versantur in rebus aduersis, indigent aliena subsidio: indigent igitur vtilibus amicis, eique amici eiusmodi necessarii sunt. Secunda Positio. Ijs, qui secūdis rebus vtūtur, ac prosperis, amici necessarij sunt ex illorum genere, qui ex virtute, ac propter virtutem diliguntur. Cuius rationem rei ducit ex eo, quòd qui largiri volūt, & alios afficere beneficio, amicos quærūt honestos, ac studiosos virtutis, quibus ipsi benefaciant. Qui verò felices sunt, & fortunæ prosperitatē obtinent, largiri volunt, studentque alios bonorum suorū participes facere. Igitur his necessarij sunt honesti amici, hoc est ij, qui ex virtute, ac propter virtutem diliguntur. Hi quippe sunt beneficio digni, & cum amicis huiusmodi rectè communicatur secunda fortuna. Itaque, vt dicamus in summa, quæstioni sic respondet Aristoteles: vtroque quidem tempore, statuque rerum esse necessarios amicos, sed in angusto tamen, atque difficili esse necessarios nominatim amicos vtiles: in secundo autem, ac prospero esse necessarios amicos illos, qui dicuntur virtutis & honestatis: adeóque in rebus aduersis amicos habere vtiles esse magis necessarium, in prosperis habere virtute præditos esse magis honestum.

PARS II. CAP. XI. LIB. IX.

Ἔστι γὰρ καὶ ἡ παρουσία αὐτὴ τῶν φίλων ἡδεῖα καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις καὶ ἀτυχίαις· κουφίζονται γὰρ οἱ λυπούμενοι συναλγούντων τῶν φίλων. διὸ κἂν ἀπορήσειεν ἄν τις, πότερον ὥσπερ βάρους μεταλαμβάνουσιν, ἢ τοῦτο μὲν οὔ· ἡ παρουσία δ' αὐτῶν ἡδεῖα οὖσα, καὶ ἡ ἔννοια τοῦ συναλγεῖν, ἐλάττω τὴν λύπην ποιεῖ. Εἰ μὲν οὖν

Est enim etiam præsentia ipsa amicorum iucunda, tum in bonis fortunis, tum in infortunijs. Alleuantur quippe qui dolent vnà condolescentibus amicis. Quapropter etiam dubitauerit quispiam, velut oneris partem suscipiant, an id quidem minimè; sed præsentia ipsorum, quæ iucunda per se est, & cogitatio de condolentibus leuiorem dolorem efficit. Si quidem

διὰ ταῦτα ἢ δι' ἄλλο τι κουφίζονται, ἀφείσθω· συμβαίνειν δ' οὖν φαίνεται τι λεχθέν· ἔοικε δ' ἡ παρουσία μικτή τις αὐτῶν εἶναι. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ὁρᾶν τοὺς φίλους, ἡδύ, ἄλλως τε καὶ ἀτυχοῦντι, καὶ γίνεταί τις ἐπικουρία πρὸς τὸ μὴ λυπεῖσθαι· παραμυθητικὸν γὰρ ὁ φίλος καὶ τῇ ὄψει, καὶ τῷ λόγῳ, ἐὰν ᾖ ἐπιδέξιος· οἶδε γὰρ τὸ ἦθος, καὶ ἐφ' οἷς ἥδεται καὶ λυπεῖται. τὸ δὲ λυπούμενον αἰσθάνεσθαι ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ ἀτυχίαις, λυπηρόν· πᾶς γὰρ φεύγει λύπης αἴτιος εἶναι τοῖς φίλοις. διόπερ οἱ μὲν ἀνδρώδεις τὴν φύσιν, εὐλαβοῦνται συλλυπεῖσθαι τοὺς φίλους αὐτοῖς. κἂν μὴ ὑπερτείνῃ τῇ ἀλυπίᾳ, τὴν ἐκείνοις γινομένην λύπην, οὐχ ὑπομένει· ὅλως τε συνθρηνοῦς οὐ προσίεται, διὰ τὸ μηδ' αὐτὸς εἶναι θρηνητικός. γύναια δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες τοῖς συστενάζουσι χαίρουσι, καὶ φιλοῦσιν ὡς φίλους, καὶ συναλγοῦντας· μιμεῖσθαι δ' ἐν ἅπασι δεῖ, δηλονότι τὸν βελτίω. ἡ δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις τῶν φίλων παρουσία, τήν τε διαγωγὴν ἡδεῖαν ἔχει καὶ τὴν ἔννοιαν, ὅτι ἥδονται ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ ἀγαθοῖς.

igitur ob hæc, an ob aliud quidpiam subleuentur, omittatur. Euenire autem apparet quod dictum est, videtur autem ipsorum præsentia mista quædam res esse. Cernere namque amicos, ipsum per se iucundum est, cum alioqui omnibus, tum præsertim infortunato; & efficitur inde aliquod adiumentum ad non dolendum. Quiddam enim factum ad consolandum est amicus, tum aspectu tum sermone, si dexter est. Nouit enim mores, & quibus amicus oblectetur, ac tristetur. Dolentem namque illum sentire de suis infortunijs, molestum est. Vnusquisque enim id cauet, ne doloris causa sit amicis. Propterea qui viriles natura sunt, cauent, ne condoleant amici vnà cum ipsis: ac nisi vincant indolentia eum, qui in illis efficitur dolor, non ferunt: omninoque complorantes non admittunt, propterea, quòd minime ipsi queruli sunt. Mulierculæ verò, atque huiusmodi homines congementibus delectantur, & diligunt ipsos tamquam amicos, & condolentes. Imitari autem in omnibus oportet videlicet meliorem. In rebus verò prosperis amicorum præsentia, & consuetudinem vitæ iucundam habet, & cogitationem in animo, quòd illi delectentur de suis bonis.

EXPLANATIO.



MELIVS aliquid nunc ostendit; hoc est, non vsum tantum amicorum in vtraque fortuna expetendum, sed eorumdem quoque præsentiam iisdem in rebus atque temporibus optabilem esse. Atque in aduersis quidem prius eam esse iucundam demonstrat ex eo, quod leuamentum doloris mœrentibus afferat, si eos præsertim vnà ingemiscere & condolescere videant. Societas quippe tristitiæ alleuat miseros, & ipso aspectu, consilijsque, & allocutionibus amicorum calamitosi recreantur. Quod autem de animi leuamento, ex societate doloris, atque tristitiæ dicitur, & si perspicuum per se est, habet tamen causam, cur ita fiat haud ita patentem. Duas igitur huius rei designat causas, sed addubitans, vtra sit potior, & probabilior.

Prima sumitur ab eorum exemplo, qui vnà graue aliquod ita gestant pondus, vt alter ex alterius societate subleuetur. Similiter enim putabit aliquis, onus tristitiæ vnumquemque ferre facilius ex amici præsentia, quia gestandi oneris adiutorem, ac socium nactus est. Sed similitudinem ait congruentem omnino non esse; quia tristitia illa, quam amicus ex alterius infortunio suscipit, eadem plane non est, ac ea, quam patitur alter: onus autem, quod ab vtroque gestante defertur, aut sustinetur, est idem. Itaque condolens amicus non perfert amici tristitiam, aut eius partem, cum ex amici tristitia contristatur, adeoque cum eo comparari similitudine non debet, qui vel pondus totum, vel ponderis partem vnà cum socio portat. Posset tamen aliquo modo cum ipso

conferri, si damnum amici, cuius caussa tristatur ipse reciperet in se, totumque, vel eius partem sarciret de suo. Secundam caussam ducit ex eo, quod quælibet delectatio extrinsecus accidens, hominis miseri tristitiam minuat. Amicus verò præsens homini ærumnoso delectationem aliquam affert; quia cum eum condolescere cernit, delectatur amicitia illa, cuius fructum in præsentia percipit. Imminuit enim ea delectatio tristitiam, minoremque dolorem reddit, ideóque dici vere potest alleuari qui luctu & calamitate opprimitur ex amici præsentia, quia non tam grauem perferre tristitiam cogitur. Quæ ratio videtur, opinor, Aristoteli probabilior, & potior esse. Cæterum quia hoc indagare diligentius, alienum ab instituto videtur opere, prætermittendum putat, ac dicere satis habet siue ob hanc, siue ob illam caussam id fiat, fieri certè, vt mœrentium animi ex amici iucunda præsentia subleuentur.

Quia tamen existimari posset, delectationem, quam percipit ex amici præsentia calamitosus, esse simplicem, absolutamque, hoc est eam, quæ sic dolorem abstergat, vt mœrentem hominem liberet omni tristitia, opinionem hanc anteuertens, adiungit, eiusmodi delectationem esse quodammodo mistam. Illa enim amici præsentia delectationem quidem affert ex eius aspectu, colloquio, consolatione, sed eam delectaiotnem percipere calamitosus absque aliqua tristiria non potest, cum vnà tristantem & condolentem amicum cernit. Itaque quoniam amicus probe cognoscit mores, & propensionem hominis, quem in calamitate positum conuenit, & quoniam sagax est, & in agendo ἐπιδέξιος inquit, hoc est dexterrimus, vias init omnes, & modos ad oblectandum, atque ad tristitiam depellendam idoneos, adeóque amici præsentia illi iucunda atque optabilis est. Sed quia in illa ipsa consolatione demonstrat amicus, se quoque tristari, & dolorem capere, non potest is, qui delectatione afficirur, ex alloquutione amici, non aspergi etiam aliqua tristitia eiusdem condolentis aspectu. Atque hanc esse caussam ait, cur amici virili fortique præditi animo, vbi se infortunio vexari vident, id vereantur, & caueant, ne amici secum lugeant, neue sua causa dolorem vllum, rtistitiamque suscipiant. Id enim amicitiæ proprium, ac velut insitum est, vt amicum afficiat beneficio, non dolore vllo, tristitiaque conficiat. Quin eam quoque adijcit Aristoteles ex ipso virilis amici petiram habitu rationem, quòd cum viri fortes minime sint ad quærendum, & lachrymandum propensi, lachrymantes, & dolentes alios ægre & cum tristitia videant. Quare condolentem amicum sic excipiunt, vt eius quidem delectentur officio, sed dolore ab ipsis suscepto tristentur: vellent enim eadem indolentia, quam ipsi præseferunt, esse præditos etiam amicos. Contra verò fieri ait à mollioribus hominibus, à mulierculis & similibus feminarum viris. Delectantur enim vnà secum complorantibus, & collacrymantibus amicis, suique doloris participes diligunt. Quos ipse nec audiendos, nec sequendos putat, sed meliores, animoque celsiores imitandos. Hæc de amici præsentia in rebus aduersis de eadem in secundis ac bonis sic pergit exponere.

In rebus verò prosperis &c.) Docet nimirum hic, in rebus quoque secundis amicorum præsentiam esse iucundam; quod dupliciter ostendit; primum quia præterquam quod cum amicis ipsis versari est sane iucundum, accedit etiam illud, quod amicorum præsentia, & consuetudo quædam amicitiæ conseruatio fit. Deinde: quia sicut omnia iucunda nobis esse præsenria volumus, ita etiam amicum, qui iucundissimus est, adesse peroptamus, cum secundæ fortunæ veluti iucunditate perfruimur. Ad hæc. Amicus eo tempore præsens nostra ipsorum prosperitate delectatur. Vnusquisque vero lætitia perfundirur, cum amicum delectatione, ac lætitia cernit affici. Igitur in rebus etiam secundis iucunda est & optabilis amici præsentia.

PARS III. CAP. XI. LIB. IX.

Διὸ δόξειεν ἂν δεῖν εἰς μὲν τὰς εὐτυχίας καλεῖν τοὺς φίλους προθύμως· εὐεργετικὸν γὰρ εἶναι καλόν· εἰς δὲ τὰς ἀτυχίας ὀκνοῦντα· μεταδιδόναι γὰρ ὡς ἥκιστα δεῖ τῶν

QVapropter videbitur oportere ad prosperitates quidem vocare amicos alacriter (beneficium enim esse honestum est) ad infortunia vero cunctanter. Participes namque eos facere quam minime

πεπονθώς. ὅθεν τό·

„ Ἅλις ἐγὼ δυστυχῶν.

Μάλιστα δὲ παρακλητέον, ὅταν μέλλωσιν ὀλίγα ὀχληθέντες. μεγάλα αὐτὸν ὠφελήσειν. ἰέναι δὲ, ἀνάπαλιν ἴσως ἁρμόζει, πρὸς μὲν τοὺς ἀτυχοῦντας, ἄκλητον, καὶ προθύμως· φίλου γὰρ εὖ ποιεῖν καὶ μάλιστα τοὺς ἐν χρείᾳ καὶ τοὺς μὴ ἀξιώσαντας· ἀμφοῖν γὰρ κάλλιον καὶ ἥδιον· εἰς δὲ τὰς εὐτυχίας, συνεργοῦντα μὲν προθύμως. καὶ γὰρ εἰς ταῦτα χρεία φίλων· πρὸς εὐπάθειαν δὲ, σχολαίως. οὐ γὰρ καλὸν τὸ προθυμεῖσθαι ὠφελεῖσθαι· δόξαν δ' ἀηδίας ἐν τῷ διωθεῖσθαι ἴσως εὐλαβητέον· ἐνίοτε γὰρ συμβαίνει. ἡ παρουσία δὴ τῶν φίλων ἐν ἅπασιν αἱρετὴ φαίνεται.

malorum decet. Vnde illud:

„ Satis ego miser.

Maxime autem vocandi sunt, cum futurum est, vt parua suscepta molestia, plurimùm prosint. Ire vero contra fortasse conuenit ad infortunatos non vocatum, & promptè (amici enim est benefacere, maximéque ijs, qui in indigentia sunt, nec postulant; nam vtrisque pulchrius est, atque iucundius) ad prosperitates autem, vt operam quidem conferas, accedere etiam promptè; etenim etiam ad hæc opus amico est; ad accipienda vero beneficia, lente. Non enim honestum est esse promptum ad capiendam vtilitatem. Opinionem autem iniucunditatis in repellendo est fortasse vitanda. Interdum quippe contingit. Præsentia igitur amicorum in omnibus expetenda videtur.

EXPLANATIO.



PROFLIGATA iam atque ad exitum perducta quæstione, monita quædam, ac præcepta subiungit, ad docendum qua quisque ratione gerere se debeat in hac amici vel excipienda vel exhibenda præsentia. Sed distinctionem primo proponit huiusmodi. Aut nos accersimus amicos, aut nos amici conueniunt. Idque vel in rebus aduersis vel in secundis, ac prosperis. Si nos vtimur rebus bonis, & secunda fortuna, tria monita nobis obseruanda proponit. Quorum primum est, vt promptè alacrique animo amicos inuitemus, & accersamus ad nos. Quia vir bonus summa sua voluntate debet amico benefacere, illumque, cum potest, oblectare. Sed in eo, quòd amicum aduocemus ad nos in rebus prosperis, eum oblectamus, eique benefacimus. Id enim ei præstamus, vt gratuletur, & gaudeat. Afferre autem alicui gaudium est eum beneficio & delectatione afficere. Sin autem premimur angustiis rebus, & infortunijs ita grauibus, vt ab amicis non nisi magno ipsorum labore, atque molestia depelli possint, id in iisdem accersendis amicis cauendum præcipit, vt cunctanter ac lente, & tamquam inuiti eos aduocemus. Nullus quippe vir bonus debet, aut vult, amicum suum afficere tristitia: sed cum eum ad se vocat in infortunijs eiusmodi positus, dolore illum afficit, & tristitia. Igitur id debet animo non prompto, sed cunctante, & quasi restitante ac tergiuersante facere. Quod præterea demonstrat ex Orestis illis apud Euripidem verbis. Satis ego miser: hoc est satis est, me miserum esse. Quamuis enim in grauissimis, acerbissimisque malis constitutus esset, noluit tamen amicos accersere, nec eorum opem implorare, ne dolorem illis inureret ex dolore suo. Quod si ea, quæ nos premunt infortunia, permagna quidem sint, sed tamen huiusmodi, vt ijs adhiberi maximum ac præsentissimum remedium possit amicorum labore minimè graui nec molesta admodum opera, id præceptum & monitum vult, vt facile, promptéque, ac nullo negotio aduocentur ijdem amici: idque probat hoc pene modo. Id quod maius est bonum, quàm aliud, in qualibet deliberatione optabilius est, & cæteris anteponendum. Sed ærumnoso amico, & grauibus oppresso fortunæ casibus exigua molestia summum leuamentum afferre, quiddam est melius & optabilius, quàm eadem carere molestia. Illud igitur potius, quàm hoc est optandum, & eligendum ei qui leui opera maximum afferre commodum amico laboranti calamitatibus potest. Itaque amici opem, operamque huiusmodi reposcere facile, promptéque possumus, cum nullam, certe

non magnam amico molestiam inferamus. Hæc ergo monita sunt de amicis inter res aduersas, atque improsperas accersendis.

Sequuntur alia item tria ad eos pertinentia, qui amicos conueniunt in vtraque fortuna. Primum igitur est, vt ad amicum in calamitate vel luctu positum alacri animo, vltroque, ac minime vocati nos accedamus. Ac præcepti quidem huius eam ait esse rationem, quòd amicus aduersus alium amicum debeat id facere quod honestius vtrique, meliusque aciucundius est. Sed honestius vtrique, melius & iucundius est, si amicus amicum ærumnosum, minimè vocatus, & vltro conueniat. Beneficium enim quod aliquis sponte dat, ac non rogatus, tam danti quàm accipienti honestius esse videtur, ac melius. Danti quidem, quia qui non rogatus dat, sponte magis, ac voluntarius dat. Sponte vero magis dare, est virtuti congruentius dare: accipienti vero; quia melius, & honestius vnicuique est beneficium, quod accipit à sponte præbentibus, quàm quod precibus extorquet, & emit lachrymis. Secundum præceptum de rebus est amici lætis, ac prosperis, quibus florentem & pollentem amicum conuenire duplici consilio possumus, ad συνεργεῖν, & ad συμπαθεῖν, hoc est, vel ad adiuuandam amici felicis honestam actionem, vel ad accipiendum aliquod ex ea copia beneficium. Igitur si beatum amicum, inquit, vltro conuenias, in eam gratiam, vt illi adiutor in præclaris virtutum operibus sis, eundum ad illum cupido, alacrique animo est, cum honestum id sit. Sin autem ad eumdem accedere velis, vt beneficium capias, eiusdemque felicitatis, & fortunæ sis particeps, faciendum id esse cunctanter ait, verecundéque, ac timidè, cum satis honestum non sit, beneficium eo modo venari; & exposcere, vel expectare donum aliquod ab amico fortunato videatur esse illi molestiam aliquam exhibere. Postulat enim honestus pudor, vt dona etiam ipso præbente potius repudiemus, quàm non oblata deposcamus. Tertium tamen id denique monitum est, vt caueamus ne repudiandis ijs, quæ fortunatus quandoque nobis amicus offert, ac prope in sinum effundit, incurramus in suspicionem aliquam acerbitatis, ac rustici moris. Qui enim oblata diuium munera respuunt, haud semper modestiæ famam, & moderati animi laudem inde referunt, sed interdum habentur eo nomine insuaues, acerbi, & rustici. Cauendum, inquam, id monet: atque ita disputationi finem imponit, Epilogi loco, ad extremum adiungens, amici præsentiam in omnium varietate rerum esse iucundam.

EPILOGVS.

1. *In vtraque fortuna parandi retinendique amici sunt. In aduersa quippe necessitati succurrunt, in secunda sunt ad virtutem exercendam adiumento.*
2. *Amicorum præsentia in vtriusque fortunæ rebus est sane iucunda. In aduersis quidem amicus præsens oblectat & subleuat nos: in secundis eum nos oblectamus.*
3. *Igitur in aduersa fortuna amicos habere necessarium magis est, in prospera videtur honestius.*
4. *In rebus prosperis amici accersendi facile, ac prompto animo sunt, in aduersis lentè timidéque, nec nisi tunc cum paruo suo labore nobis prodesse plurimum possunt.*
5. *Ad amicos in calamitate positos accedendum prompte citoque est: ad fortunatos lente.*

QVÆSTIO PRIMA.

IN CAPVT XI. LIB. IX.

Vtrum sit magis opus amicis in secunda, quàm in aduersa fortuna.



NEMO non putet, amicos nobis esse magis necessarios in aduersa, quàm in prospera & secunda fortuna: sed problema tamen est hoc in vtramque partem dissertatione tractandum. Atque, vt ab ea ducamus initium, quæ vendibilior esse videtur, & probabilior, esse magis opus amicis in rebus aduersis, ac duris, quàm in prosperis, ac secundis, ita monstratur. Iubet Aristoteles in hoc capite promptius ire nos ad conueniendum infortunatum amicum, quam fortunatum, id verò non præciperet, nisi putaret, ærumnosum amicum indigere magis amici officio, quàm felicem, ac fortunatum: eo quippe tempore magis est nobis opus amicis, quo tempore ipsorum auxilio magis indigemus. Indigemus autem magis, cum aliquo laboramus infortunio: quod idem Aristoteles initio libri octaui his verbis expressit. In paupertate quoque, atque in reliquis infortuniis vnicum omnes ad amicos esse perfugium putant. Sed tamen esse magis opus amicis in florenti fortunæ statu potest contra valentioribus fortasse rationibus ex Aristotele petitis ostendi. Prima huiusmodi est. Tunc magis est nobis opus amicis, cum sunt nobis opportuniores, & meliores, siue cum nobis est melius opportuniusque cum ipsis versari. Sed versari cum amicis, eorumque consuetudine vti, melius est nobis, cum ipsi versamur inter res prosperas, & felices sumus, vt putat Aristoteles, quia tunc aliis benefacere contendimus, volumusque fortunas nostras aliis impartiri. Benefacere autem volumus inprimis amicis, & cum iis potissimum cupimus nostra ipsorum bona communicare. Ergo tunc maximè nobis est opus amicis. Secunda. Quo tempore nobis est magis opus amicis, eo tempore magis ad nos accersendi, vocandique sunt. Sed, vt monet idem Aristoteles, vocandi magis, accersendique sunt eo tempore, quo secunda fortuna floremus, atque in prosperitate positi sumus. Igitur in rebus secundis opus est nobis magis amicis, quàm in aduersis. Tertia. Tunc magis opus est nobis amicis, cum nostra ipsorum vita minus est tuta. Est autem minus tuta, cum maior est prosperitas, ac fortuna, vt ab Aristotele dictum est in libro octauo. Minus enim tuti diuites, & opulenti sunt, quia plus inuidiæ sustinent, & multa possident, quibus egentiores insidiantur.

Quod attinet ad sententiam Aristotelis, controuersiam ille omnem hac Positione componit: in rebus malis, atque in infortuniis esse magis opus amicis ob eam, qua premimur, auxilii necessitatem; in rebus autem prosperis esse magis opus amicis ob eam, quam promere volumus bonitatem benignitatemque virtutis. Qua verborum distinctione id significare videtur ad summam; quæstioni responderi simpliciter, ac plane non posse, nec vniuersè decerni, in rebus prosperis esse magis opus amicis, quàm in aduersis, aut in aduersis magis, quàm in secundis. Sunt enim ex multiplici amicorum genere aliqui, quos vtiles; aliqui, quos honestos, & bonos amicos dicimus, quia nos ob virtutem amant, & à nobis ob virtutem amantur. Qua partitione sic posita, dici verè vtrumque potest, hoc est, in aduersa quidem fortuna esse homini calamitoso magis opus vtilibus amicis, quam honestis, ac bonis, quia necesse habet inopiæ suæ & calamitati consulere. Quamquam enim simpliciter, absolutéque honesti amici sint optabiliores, quàm vtiles, ille tamen qui hoc vnum agit, vt diræ se necessitati subducat, opus habet potius amicis vtilibus, & iis, quorum ope, opibusque, eius leuari calamitas possit. Illi verò, qui in fortunæ prosperitate versatur, magis est opus amicis honestis, quàm vtilibus. Cum enim in felicitate sit, non habet necesse ad amicorum vtilium opem confugere, sed cupit amicos sibi adesse probos, ac bonos, quibus benefaciat, & fortunam suam impartiatur. Itaque illum ad quærendos amicos vtiles adigit necessitas, hunc ad colligendos honestos, hortatur virtutis bonitas. Inter vtrá que verò plurimum discriminis est. Nam primo quidem necessitas hominis spectatur in iis, sine quibus vitæ salus & corporis incolumitas seruari non potest. Dicitur enim in lib. quinto Metaphys. id esse necessarium, sine quo esse, ac viuere non possumus. Bonitas autem in moribus est & spectatur ex actione virtutis. Deinde necessitas tribui solet iis, quæ sunt ad finem obtinendum vtilia, ideoque sæpius id quod est vtile videtur necessarium, vt dicitur in extremo libro Phys. 2. bonitas vero tribuitur fini. Denique necessitas humana dicitur obnoxia casibus, & fortunæ subesse: bonitas autem in nostra ipsorum potestate est, quia est sita in virtute, vel in virtutis operibus, quæ nullis casibus, aut fortunæ subiiciuntur, vt Seneca in libello ad Serenum pluribus disserit. Nihil eripit fortuna, inquit, nisi quod dedit. Virtutem autem non dat. Ideo non detrahit. Libera est, & immobilis, & immota, & inconcussa. Sic contra casus indurat, vt ne inclinari quidem, ne dum vinci possit.

Quibus animaduersis, Aristotelis illa Positio videtur explicanda sic esse. In ærumnis, atque in aduersa fortuna magis est opus amicis ad salutem corporis, vitamque tuendam; sed in

rebus prosperis, ac secunda fortuna magis est opus amicis ad benefaciendum, exercendamque virtutem. Quæ duo demonstrantur hoc modo. Primo quidem qui vexatur aduersa fortuna, laboratque rerum inopia, vel in alia calamitate versatur, qua parte calamitosus & inops est, non habet, vnde benefaciat amico. Igitur qua parte huiusmodi est, non habet necesse amicos in eam gratiam quærere, vt ijs benefaciat, & commoda vitæ tribuat, quæ ipse ad se tuendum non inuenit. Quamuis enim vir bonus, quantumuis inops & ærumnosus, possit aliis, oratione, consilio, adhortatione prodesse, non potest tamen eos adiuuare fortunis, quas ipse non habet. Itaque qua parte fortunæ bonis est destitutus, necesse non habet amicos quærere, nec contendere cum eo debet, qui felix est & fortunæ circumfluit bonis, quæ possit cum amicis laborantibus indigentia communicare. Quare cum hoc ille collatus, recte dicitur is esse, cui magis sit opus amicis ad sustinendam retinendamque vitam vtilibus, quam aliis, à quibus ad tuendam salutem iuuari non queat. Vir autem fortunatus ac felix, quoniam abundat corporis, & fortunæ bonis, eiusmodi non est, cui sit opus amicis ad subleuandam inopiam, & calamitatem, qua caret, sed is, cui sit magis opus amicis ad benemerendum de ipsis, & erga eosdem amicitiæ virtutem ac liberalitatis exercendam; vt verissime positum sit quod ante diximus, homini calamitoso necessarios esse vtiles amicos, felici, ac fortunato virtute præditos, ac probos, hoc est dignos, qui eius felicitatis & fortunæ participes fiant.

Cæterum ne his quidem distinctionibus efficitur, vt dubitandum adhuc, quærendumque non sit, in aduersis ne rebus, an in prosperis amici magis esse necessarii videantur. Quamquam enim calamitosis vitæque præsidiis egentibus hominibus magis necessarii sint vtiles amici, quam boni; viris autem fortunatis, & secunda fortuna florentibus magis necessarii sint boni, quam vtiles, ambigere tamen possumus, & quærere, vtrum simpliciter absolutéque respondere quæstioni possimus, vnum magis nobis esse necessarium quam alterum ex his. Si enim alterum ex his alteri præstet, illud profecto videbitur nobis magis necessarium esse.

Dicendum igitur ac respondendum quæstioni simpliciter est, amicis esse nobis magis opus in secunda, quam in aduersa fortuna, quemadmodum iis positis, probatisque, quæ supra diximus, hac ratione monstratur. In secunda fortuna statuque rerum felici, opus est nobis amicis ad animi bona quærenda, augenda, vel conseruanda, & retinenda: amicos enim tum volumus ad benefaciendum, benignitatisque, ac liberalitatis opera promenda & exercenda: in aduersa vero est item nobis opus amicis ad paranda bona corporis & fortunæ, velut ad subleuandam inopiam & indigentiam, ne valetudinis, aut vitæ iacturam faciamus. Sed vnusquisque necesse plus habet animæ bona quam corporis inquirere, ac parare: vir enim fortis ad animæ bonum, hoc est ad virtutem sibi quærendam proiicit corpus in præsentissimum vitæ discrimen. Igitur vnusquisque necesse plus habet amicos in secunda fortuna quærere, quam in aduersa. Præterea. Ibi magis est opus amicis, vbi amici sunt optabiliores. sed in rebus prosperis optabiliores, & magis expetendi sunt, quam in malis. Optabilius enim, ac magis expetendum est, benefacere, quàm bene pati, vt loquitur Aristoteles, hoc est bene alteri facere, quam ab altero bona suscipere, siue afficere alium beneficio quam ab alio beneficiis affici. Sed felici, ac fortunato homini opus est amico, vt ei benefaciat, infelici, & ærumnoso est opus eodem amico, vt bene patiatur, hoc est, vt ab eo beneficiis afficiatur. Igitur in prosperis est magis opus amicis, quam in aduersis. Et quoniam tota vis huius argumentationis ex eo pendet, quod optabilius, ac magis expetendum sit, benefacere, siue beneficium dare quam accipere, pergamus id amplius hunc in modum explicare. Optabilius, ac magis expetendum est id, quod omnino, & qualibet ex parte iucundum est, quam quod aliquid tristitiæ, dolorisque permistum habet. Sed in rebus prosperis amicus est nobis omnino, & qualibet ex parte iucundus, nec habet aliquid acerbitatis, atque tristitiæ voluptati permistum in rebus autem aduersis est iucundus quidem, sed tristitiam tamen affert aliquam cum iucunditate coniunctam. Tam enim fortunato, quam infelici amici præsentia iucunda est, sed illi iucundior est, huic minus iucunda, & quodammodo subtristis, quia videt amicum condolescere secum, ac tristari de infortunio suo, de amici vero tristitia etiam sua causa, & ex amore suscepta non potest vna cum voluptate doloris aliquid tristitiæque non capere. Est enim amici proprium, amicum afficere lætitia non dolore, vel vlla tristitia. Itaque miserum hominem amici præsentia non simpliciter prorsus oblectat, sed addit aliquam oblectationi tristitiam. Contra verò felici viro ac fortunato solet accidere; cum amicum præsentem videat sibi gratulantem gaudentemque de amici fortuna, tamquam de sua. Sic enim oblectat eum amici præsentia, vt ea delectatio nulla tristitia respergatur, cum præsertim videat, se, fortunamque suam esse causam, cur amicus voluptate perfundatur, & gaudio.

Ex his igitur, atque ex aliis, quæ supra diximus, facile duci solutiones possunt earum argumentationum, quæ videntur vincere, nobis esse magis opus amicis inter aduersa, quam inter prospera. Nihil enim conficiunt aliud, quam amicos esse nobis magis necessarios ad consulendum indigentiæ nostræ, non ad iuuandos eosdem amicos. Qui enim in amicitia id solum intuetur, & sequitur, vt sibi, suæque prospiciat indigentiæ, plus habet necesse, amicos habere vtiles, idoneosque ad opem ipsi ferendam; qui vero id potius in amicitia spectat, quod magis est amicitiæ proprium, vt prosit amicis, & cum iis sua ipsius bona communia faciat, plus habet necesse amicos habere virtute præditos ac bonos. Et quoniam benefacere aliis maius aliquid, ac præstantius est, quam alios sibi benefacientes habere, idcirco simpliciter, absolutéque respondendum esse quæstioni diximus, magis esse nobis opus amicis in prospera, quam in aduersa fortuna. In prosperis enim beneficentiæ virtu-

tem exercemus erga pręsentes amicos: in aduersis verò amici exercent officium pietatis erga nos. Illud autem pręstantius, atque optabilius, ac magis expetendum est, cum virtutis opus adiunctum habeat; quod exercere omnium maxime necessarium homini est.

QVÆSTIO II. IN CAP. XI. LIBRI IX.

Num homini in dolore ac tristitia posito iucunda sit amici præsentia.

VNICA hæc esse videtur ærumnosis animi recreatio, si præsentem, secumque dolentem, aut se ipsos consolantem amicum habeant; queríque solent, ac deplorare conditionem suam, quod cum in luctu, & squalore versentur, nullum tamen præsentem amicum videant, & neminem se ipsos consolantem inueniant. Id autem longe aliter euenire, pluribus aliqui rationibus ostendere se putant. Primum enim: quæ sunt inter se opposita conciliari se in eodem, ac simul esse non possunt. Delectatio verò, atque tristitia ex eorum genere sunt, quæ mutuo inter se sunt opposita. Non ergo poterit vmquam simul in eodem esse delectatio, atque tristitia. Essent autem simul, si quis in dolore, luctuque positus, ex amici præsentia delectationem caperet, nondum expulsa, detersaque tristitia. Id enim est nominatim ac proprie quod hîc quæritur: nam dolori delectationem succedere nemo non nouit, nec quisquam in quæstione ponit, quod est in confesso. Neque vero satis est respondere, illa delectatione non quidem omnem depelli tristitiam, sed imminui; quia falsò id dicitur, cùm imminui dolor, & tristitia non possit, nisi fons imminuatur, & causa tristitiæ. Causa vero tristitiæ permanet eadem amico præsente, nec tollitur, aut imminuitur; qualis est rei familiaris, opumque iactura, vel mors parentis aut filiorum, quæ nec auferuntur, nec minuuntur ex amici præsentia. Effectus enim perseuerat idem, vbi eadem perseuerat, & immobilis causa est. Deinde amico dolenti & animi ægritudine laboranti acerba, & tristis est amici præsentia quia minime voluntarius amicum pręsentem videt. quę autem haud voluntarii facimus, cum tristitia facimus: videt autem pręsentem amicum ærumnosus haud voluntarius, sed inuitus, quia nollet amicum suum dolore afficere. Afficit autem dolore ex sua ipsius ærumna, quam patitur. Itaque non potest non angi, cum videt se demum illius causam esse tristitię, adeóque videtur amici præsentia augere, potius, quam imminuere mœrorem dolentis. Illius enim tristitiæ propriæ accessit amici quoque tristitia, quam putat suam.

Sed Aristotelis in hoc vndecimo capite longe alia sententia est. His enim prope verbis de quęstione pronunciat. Est enim, inquit, ipsa amicorum præsentia, tum in prosperis rebus tum in aduersis iucunda: quippe condolentibus amicis alleuantur qui mœrent.

Dicendum igitur haud dubie cum Aristotele est, homini in ærumna & calamitate versanti amici præsentiam esse iucundam. Quotidiano enim experimento nouimus, mœrentium animos alleuari ex amicorum præsentia. Sed qua ratione leuentur, quæue huiusmodi leuamenti propria sit causa, id vero non plane nouimus quærendumque propterea, & explorandum est, cum ipsi etiam Aristoteli rem inquirere differendo placuerit, & nobis exponere. Sunt ergo qui dicant, ex eo id fieri, quod mœrentis angor, ac dolor diuidatur velut in partes, quarum vnam sibi sumat amicus condolens, adeóque mœrorem illius imminuat, & minorem reddat. Id enim, quod ex diuisione partium superest, minus est toto, idcóque qui magnopere antè dolebat, tristatur, & dolet minus, eo plane modo, quo quis aliquod graue pondus per se solusque ferens, accedente altero, ac partem oneris sibi sumente, sub onere laborat, ac premitur minus. Hanc, inquam, aliqui causam probant, imprimisque Tullius in Lælio sic disserens. Quis esset tantus fructus in prosperis, nisi haberes qui æque ac tu ipse gauderet? Aduersas verò perferre difficile esset sine eo qui eas grauius etiam ac tu ferret. Secundas res splendidiores facit amicitia, & aduersas partiens communicansque facit leuiores. Sed tamen hæc causa minus videtur esse probabilis: quia verè partem vllam eius tristitię, quæ calamitosum obsidet, sibi non sumit nec in se recipit amicus condolens, qui tristitiam suscipit aliam ab ea distinctam, sed illi persimilem. Neque enim accidens, vt vulgo pene iam dicitur, è subiecto commigrat, & transitum habet in subiectum. quod sane sic fieret, si eius tristitiæ pars in condolentem amicum transcriberetur. Itaque illa miseri hominis tristitia ob eam causam haud plus leuatur, quam labor eius, qui graue lignum, aut lapidem humeris gestans leuetur ex eo, quòd aliquis ei proximus aliud lignum gestet, aut lapidem similem. Sed ne contemni sapientissimi hominis opinio videatur, posset ea Ciceronis vox in hanc sententiam trahi, vt significare id demum velit, amicum sumere sibi partem non quidem tristitię, sed causę, ex qua tristitia nascitur. Si enim ex iactura pecunię suborta tristitia sit, eiusque iacturæ partem sarciat amicus, restituatque de suo, recipit in se si minus tristitiam illam, certè causam, caputque tristitiæ, adeóque tristitiam imminuit, causa vel eius parte sic imminuta.

Aliam ergo causam excogitarunt alii, dixeruntque, ex amici præsentia idcirco leuari tristitiam, ac dolorem minui, quod qui mœrore conficitur, intuens amicum vnà tristantem, & condolentem, sic in aspectu illo, & cogitatione defigatur, vt minus de calamitate cogitet sua, perinde ac si dolor amici adeo eius torqueret animum, vt non sineret ipsum de proprio dolore tam accuratè, ac sedulò cogitare. Sed hæc causa videri vera non potest aliis, quàm iis, qui molli, ac pene muliebri præditi animo sunt. Constantior enim quisque complorantes non amat, & doloris socios amicos, molestéque patitur, alios sui causa cruciari, adeóque non modo nullum capit ex alieno dolore solatium, verum etiam auget, & amplificat suum.

Vellet enim amico, sicut Aristoteles ait, esse lętitiæ causa, non doloris, atque tristitiæ, tegitque propterea, quantum potest, amico præsente, mœrorem suum, nec lamentatur, aut eiulat. Sunt igitur, qui causam à similitudine petitam sic explicent. Quemadmodum medici præsentia est ægroto iucunda, quia futurum sperat, vt ab eo pristinæ valetudini restituatur, sic infęlici viro iucunda est amici præsentia, quia credit eo iuuante, & quasi manum præbente, se posse ex infortunio, quo tenetur, emergere. At ne causa quidem hæc censeri debet idonea. Vbi enim certum esset, præsentem amicum, non ea prædium esse facultate, vt eum eripere ab infortunio queat, nullum ille solatium ex amici præsentia caperet, nec eius vlla ex parte remitteretur dolor. Cum tamen experimento constet, ærumnoso tristitiam minui, tum etiam, cum præsens amicus eum liberare calamitate non potest.

Probabiliores igitur, & veriores exposuit nobis causas Aristoteles, quarum vna ea est, quòd amicus est amico per se iucundus. Ipsa enim postulat amicitiæ intime vis & ratio, vt amicus non modo vir sit simpliciter, ac per se bonus, sed bonus amico, & amans amici, contraque etiam ab amico amatus. quæ sanè qualitates prorsus omnes, aliæque similes his, idoneę summopere sunt ad creandam amico iucunditatem ac voluptatem. Igitur præsens amicus, in quocumque rerum ac fortunæ statu, est amico iucundus, eique in ærumna posito dolorem, ac tristitiam potest adimere. Alia etiam apud Aristotelem huius rei causa & ratio est, in diuturno conuictu & consuetudine posita. Amicus quippe ob vsum familiatem cognitissimos habet omnes amici mores, animique propensionem & voluntatem. Scit adeo quibus oblectandus sit rebus, quibus verbis eloquendus ac demulcendus: itaque omnium facillime vias inire potest idoneas, & modos appositos ad eripiendam illi partem doloris. Scit, inquam, amicus hæc, & quoniam etiam summopere vult omnes ipsos, quos nouit modos adhibere prorsus omnes ad consolandum amicum, nihil prætermittit eorum, quæ ad leuandam demendamque molestiam accommodata esse intelligit.

Dandum tamen est, multos esse, qui quoniam amari malunt, quam amare, delectantur vbi vident de suis infortuniis amicum dolere præsentem, quia ex eo dolore, velut ex signo certissimo se nosse putant ab illo se diligi. Sed hęc existimari propria & vere causæ leuamenti non debet, cum id non accidat inter veros amicos ac perfectos, sed inter eos, quorum amicitia suum ipsius intueatur bonum, non vtilitatem ac bonum amici. Quæ verò differuntur è nobis, de amicitia perfecta & probabili, differuntur, quæ cernuntur inter eos, qui ad amicum in diligendo referunt omnia, non ad se. diximus etiā supra, esse alios, quibus ex solo præsentium amicorum comploratu remittatur dolor, sed esse tamen hunc habitum mollio rum hominum, ac plane mulierum; quæ comploratione sic delectantur, vt hanc vnam leuandi doloris satis idoneam habeant causam. Nos autem de constantibus, ac virtute præditis hominibus quærimus, an delectentur inter calamitates ex amici præsentia, & quæ causa sit, cur ex eadem amici præsentia dolorem imminuant, & recreentur.

Quod autem contra est obiectum initio, confutationem vix postulat, cum notissimum sit, non omnem tristitiam, aut tristitiæ gradum sic, esse cuicumque delectationi contrarium, vt cum nulla delectatione, nullove delectationis gradu conciliare se possit. Sunt enim in frigidis rebus, & calidis huius rei similitudines, & exempla clarissima, quæ demonstrent, eiusquam esse tristitiam posse aliquę cum delectatione coniunctam; cuiusmodi esse diximus in viro bono calamitatibus obsesso, qui sic tristatur, vt delectetur etiam aliquantum ex amici præsentię. Quæ causa est, cur ea delectatio mista nominetur, vt diximus. Non enim omnem prorsus abstergit, tollitque tristitiam, sed frangit. Quin ipsa quoque complorantis, & condolentis amici præsentia per se sic oblectat, vt gaudium afferet ærumnoso, etiam mistum. quia tamen sit iucunda est ei amici præsentia, displicet tamen dolor, sua causa susceptus.

CAPVT XII. LIB. IX.

DE AMICORVM CONVICTV.

SVMMA.

Præcipuum amicitiæ munus esse Conuictum.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *An cum amico conuiuere, & amicum habere præsentem, sit maxime omnium optabile ac iucundissimum.*

2. *Nihil optabilius esse, quam conuictum.*
3. *Amicitiam prauorum hominum ex conuictu pessimam esse.*

PARS I. CAP. XII. LIBRI IX.

ΑΡ' οὖν ὥσπερ τοῖς ἐρῶσι τὸ ὁρᾷν ἀγαπητότατόν ἐστι, καὶ μᾶλλον αἱροῦνται ταύτην τὴν αἴσθησιν ἢ τὰς ἄλλας, ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος ὄντος καὶ γινομένου, οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἱρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν.

NVm ergo sicut amantibus ipsum aspicere maximè amabile est, magisque expetunt hunc sensum, quàm alios, perinde acsi in ipso maximè amor existat & oriatur, ita etiam amicis expetendum est maxime conuiuere.

EXPLANATIO.



VONTAM amici præsentia tam est iucunda, vt possit homini quantumuis tristi & calamitoso aliquam tristitiæ partem & calamitatis adimere, quærendum videtur, an homini maxime sit optabile cum amico esse, atque conuiuere, siue amicum semper habere præsentem. Ingressionem igitur ad disserendum per comparationem quærit ab amatoribus, quorum amori similem veram amicitiam facit. Differunt quidem in plerisque, sed in eo tamen similes sunt, quòd ardenter, vehementerque diligant, non remisse quos amant. Cernimus igitur, inquit, amatoribus nihil optabilius esse, vel iucundius, quam eas aspicere, quas diligunt, atque hunc oculorum sensum anteponere cæteris. Multi namque illo contenti sunt, nec quicquam exoptant amplius, quàm eas aspicere, quas amant. Cuius etiam oblectationis, & voluptatis eam causam affert, quòd in illo maxime sensu sedem habere videatur amor, in eoque sit, velut in fonte, à quo ducit originem; quod peruagata illa, elegantique Græcorum voce circumferebatur: ἐκ τοῦ ὁρᾷν γίνεται τὸ ἐρᾷν hoc est ex aspectu gignitur amor. De qua vi, ac potestate oculorum ad gignendum amorem idonea, disserit amplissimè Plutar. in lib. 7. cap. 5. Conuiuial. cuius index, & titulus est. De his qui fascinare dicuntur. Tradit igitur, ibi etiam ipse quod hîc apud Aristotelem est, nullo alio sensu magis, quàm oculorum, amantes affici erga eas quas amare cœperunt, putatque quod falsum est, ex ipsarum oculis in eos quiddam cadere, siue lux illud sit, siue liquor, quo macerentur & colliquescant. Explorat igitur Aristoteles, an hoc in amicitia quoque verum sit; ita, inquam, vt etiam in ea id quod amicis optandum censetur, & expetendum maxime sit amicum oculis cernere, hoc est conuiuere, vsumque cum ipso perpetuum obtinere, quod est eius præsentia perfrui.

PARS II. CAP. XII. LIB. IX.

ΚΟινωνία γὰρ ἡ φιλία, καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον. περὶ αὑτὸν δὲ ἡ αἴσθησις, ὅτι ἐστὶν αἱρετή. περὶ τὸν φίλον δή. ἡ δὲ ἐνέργεια γίνεται αὐτοῖς ἐν τῷ συζῆν· ὥστ' εἰκότως τούτου ἐφίενται. καὶ ὅ ποτέ ἐστιν ἑκάστοις τὸ εἶναι ἢ οὗ χάριν αἱροῦνται τὸ ζῆν, ἐν τούτῳ μετὰ τῶν φίλων βούλονται διάγειν. διόπερ οἱ μὲν, συμπίνουσιν, οἱ δὲ, συγκυβεύουσιν, ἄλλοι δὲ, καὶ συγγυμνά-

COmmunicatio enim amicitia est: & quemadmodum erga se ipsum quisque se habet, ita etiam aduersus amicum. Erga se ipsum vero sensus, quoniam cuique est expetendus. Igitur etiam aduersus amicum: operatio autem ipsis existit in conuiuendo. Quare congruenter id appetunt. Atq; quod demum est singulis esse, vel cuius gratia optant viuere, in eo cum amicis volunt vitam agere. Idcirco hi quidem compotant,

ζονται, καὶ συγκυβεύουσιν, ἢ συμφιλοσοφοῦσιν· ἕκαστοι δ' ἐν τούτῳ συνημερεύοντες, ὅπερ μάλιστα ἀγαπῶσι τῶν ἐν τῷ βίῳ· συζῆν γὰρ βουλόμενοι μετὰ τῶν φίλων, ταῦτα ποιοῦσι, καὶ τούτων κοινωνοῦσιν, οἷς οἴονται συζῆν.

hi autem colludunt alea, alij vero vnà exercentur, vnaque venantur, aut simul philosophantur, singuli demum in eo diem consumentes, quodcumque maximè adamarunt in vita. Viuere namque volentes cum amicis haec faciunt, & ea cum ijs communicant, quibuscum cogitant viuere.

EXPLANATIO.



QVAESTIONEM in priori parte propositam in hac soluit & explicat, id decernens, amicis esse maximè optandum, expetendumque simul esse & conuiuere, quod tripliciratione probatum vult: quarum prima esse videtur huiusmodi. Omnis amicitiæ vis intima, & præcipua ratio in communicatione consistit, vt in octauo libro demonstratum est; igitur id, quod in amicitia maximè optabile, & expetendum est, communicatio est. Sed amici maximè sipsos inter se inuicem, mutuoque in conuiuendo communicant. Est igitur amicis maximè optabile, expetendumque vnà conuiuere. Secunda ratio. Quemadmodum erga se ipsum quisque affectus, animatusque est, sic est etiam aduersus amicum, vt dictum est in cap. proxime superiori. Sed erga se ipsum quisque sic est affectus, vt expetendum illi maximè iucundissimumque sit, sentire, se esse ac viuere. Igitur etiam aduersus amicum sic habere se debet, vt iucundissimum maximéque optabile sibi putet sentire, amicum esse ac viuere. Id autem potissimum, maximéque sentitur beneficio communicationis & conuictus. Tertia. Homines plerique omnes certa quædam studia, functionesque sic amant, vt in ijs positum putent suum esse ac viuere, & in ijsdem vitam, annosque consumere sibi rectissimum videatur. Fit adeo, vt quoniam eiusmodi actiones & studia communicationem volunt, socios quærant, quibuscum alij compotant, alij tesseris & alea colludunt, alij exercentur in gymnasio, alij philosophantur. Hæc, inquam, studia sunt his æquè chara & amabilia ac viuere, cum eorum causa ipsam videantur vitam diligere. Illa igitur omnium maximè, ac summopere expetunt. Sed eadem studia tum exerceri maximè, ac facillimè possunt, cum inter amicos perpetua consuetudo & conuictus est. Ergo cum amico conuiuere est homini, amicitiam verè colenti, maximè optabile & expetendum.

PARS III. CAP. XII. LIB. IX.

Γίνεται οὖν ἡ μὲν τῶν φαύλων φιλία, μοχθηρά· κοινωνοῦσι γὰρ φαύλων, ἀβέβαιοι ὄντες. καὶ μοχθηροὶ δὲ γίνονται ὁμοιούμενοι ἀλλήλοις, ἡ δὲ τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικής, συναυξανομένη ταῖς ὁμιλίαις· δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες. καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους. ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων, οἷς ἀρέσκονται.
„ Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλά.
Περὶ μὲν οὖν φιλίας, ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· ἑπόμενον δ' ἂν εἴη διελθεῖν περὶ ἡδονῆς.

Fit igitur improborum amicitia flagitiosa. Communicant enim praua, & instabiles sunt, & praui fiunt, redditi similes alij alijs. Proborum autem proba est, amplificaturque congreßionibus. Videntur autem hi etiam meliores effici tam agentes, quàm se corrigentes mutuo. Excipiunt enim à se mutuo ea, quibus oblectantur. Ex quo illud.
„ A bonis quidem bona.
De amicitia igitur hactenus dictum sit. Consequens autem erit, vt differamus de voluptate.

EXPLANATIO

EXPLANATIO.



X iis, quæ dicta sunt de amicorum conuictu, duo colligenda, ac tenenda putat. Quorum primum est, malorum hominum inter se amicitiam esse malam, & improbam, eorumque improbitatem ex mutuo conuictu incrementa subinde capere, ac semper fieri deteriorem: instabiles enim, inquit, sunt, hoc est non in aliquo consistunt, aut sedem pronunt improbitatis gradu, sed processus habent quotidie maiores ex communicatione flagitiosarum actionum, quæ prauos homines vnà versantes semper & conuiuentes efficit imitatione similes. Consuetudo quippe, conuictusque perpetuus communicationem actionum perpetuam habet. quoniam verò prauæ sunt actiones, & improbæ, illis per communicationem amplificatis, amplificatur improbitas. Alterum, quod colligit, & sequi docet ex dictis, est, proborum amicitiam contra, & probam esse & vsu ipso, conuictuque semper augescere. Communicantur enim in hac quoque amicorum actiones; & quoniam ipsæ virtutis opera sunt, ipsis crescentibus ex communicatione virtutis necessario crescit augeturque probitas conuiuentium amicorum. Laudat in hanc sententiam quod ex Theognide veteri poëta veluti prouerbio circumferebatur ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλά. à bonis bona. hoc est à bonis hominibus, eorumque societate, consuetudine, conuictu bona percipiuntur instituta morum & vitæ, à malis mala. Quæ vox & sententia Theognidis à Platone quoque ponitur, & laudatur in Menone, confirmaturque versibus illis à Iuuenale de consuetudine cum improbis ita propositis.

----- dedit hæc contagio labem
Et dabit in plures, sicut grex totus in agris.
Vnius scabie cadit, & porrigine porci
Vnaque conspecta liuorem ducit ab vua.

EPILOGVS.

1. *Amicorum est maxime proprium, vna versari, simulque esse ac viuere, nec ipsis quicquam optabilius aut iucundius est.*
2. *Ex consuetudine, conuictuque, atque ex actionum communicatione mutuâ efficiuntur amici moribus similes.*
3. *Amicitia igitur improborum est improba, cum in eorum conuictu communicatio fiat improbitatis. Proborum autem hominum amicitia proba est, inter quos honestus conuictus, & communicatio virtutis est.*



QVÆSTIO VNICA.

IN CAPVT XII. LIB. IX.

An amicis optabile maxime sit, omniumque iucundissimum vnà conuiuere.



D quod Aristoteles, vt vidimus, explicate nos docuit, hoc est amicis optabilius nihil aut iucundius esse, quàm vitæ communicationem, & conuictum, id, inquam, quæstione tractare necesse est; quia multa videntur esse, quibus amici, bonique viri, de quibus agimus, amplius, quàm conuictu delectentur, quæque ipsi longè sibi chariora & optabiliora esse demonstrent; sicut his rationibus, atque in hunc modum explicabitur. Hominibus bonis, & virtute præditis omnium esse iucundissimum, & maxime omnium optabile dici nihil potest, nisi felicitas. Hanc enim ipsi rerum esse fastigium in humanis putant, atque ad eam referunt omnia, eamque omnibus anteponunt. Qui autem verè, propriéque dicuntur amici, boni sunt homines, ac virtute præditi. Nihil igitur est, quod ipsis omnium maximè sit optabile; vel iucundissimum, nisi fe-

licitat. Sed vnà conuiuere ooo est felicitat, nisi dicendum sit, amicns ab illa vitæ communicatione aliqua demum oecessitate disiunctor, absentesque amplius non esse felices, ipsamque felicitatem lubesse fortunæ. Multa enim incidere tempora, euentusque possint, quibus ille conuictus impediatur. Si autem ex eo tantum impedimento, quod est fortuitum felicitas tollitur, subiicitur casibus fortunæ felicitas. Quin hinc etiam id esset consequens, felicitarem non esse bonum per se homini satis, ac nihil requirens aduentitium, aut externum. Requireret enim conuictorem, & vitæ sociuoi. Præterea. Id qood amicus potius eligit, anteponitque cæteris, hoc illi optabilius ac iucundius est. Amicus autem vellet poous amicum quantumuis longè positum valetudine vtentem bona, secuodáque fortuna, quam præsentem, secumque versantem, & conuiuentem, sed ægrotum, fortunæque casibus obiectum, ac pauperem. Igitur illi optabilior, & iucundior est amici valetudo, ac secunda fortuna, quàm cum eodem conuictur, & consuetudo colloquii. Denique suas ipsius virtutes vnusquisque plus diligit, quàm virtuter amici. Est igitur illi aliquid optabilius, & carius, quàm cum amico conuiuere.

His omnino cootraria decernere videtur Aristoteles in hoc capite XII. quæ tamen inuenientur haud esse contraria, si perpendantur accuratius, & eouclearius explicentur. Aliqui enim sic eius interpretantur, explanantque sententiam, vt veliot, eum significasse, amicis oon esse quidem omnium omuino iucundissimum, & optatissimum cum amico conuiuere, sed esse admodum optabile, valdéque iucundum, nec rebus planè omnibus, sed pluribus anteponendum. Neque enim insolens aliquid aut inauditum est, superlatiuum admitti pro comparatiuo, vel positiuo, cum prçsertim positiuum ipsum excellentem aliquam aot virturem, aut magnitudinem babet. Quæ quidem interpretatio recta est, sed res fortasse amplius ac distinctius ita poterit explicari. Amicitia virtus quidem est eo modo, quem exposuimus in libro octauo, præstans, ac nobilis. Sed suot aliæ tamen virtutes amicitia prçstantiores, & clariores; cuiusmodi sunt, præter cæteras, iustitia, & forotudo: quarum functiones optimis, ac vitæ præstantia perfectis hominibus optabiliores, amabilioresque, quàm actus amicitiæ sunt. Iustus enim ac fortis amicus quamuis triplici sit instructus habitu, iustitię, fortitudinis amicitiæ, paratusque sit ad proferendos actus ex singulis, mauult tamen in opere fortitudinis, aut iustitiæ versari, quam esse, vel colloqui, vel conuiuere cum amico. Illud enim est ei, quàm hoc optabilius, & iocundius, quia præstantius est. Non igitur id sibi vult Aristoteles, hunc actum amicitiæ, qui positus est in vsu, & quotidiano coouictu, ita probus amicis optabilem, & iucundum esse, vt nihil in vita illi iucundius auţ optabilius babeant, sed id demum contendit, atque pronunciat inter actus amicitiæ vniuersos, conuictum esse maximè optabilem, ac iucundissimum. Actus enim, ac veluti functiones amicitiæ suot bene amico velle, ac benefacere, cum eodem amico concordem animo, & consentientem esse, cum eodem vsum familiarem, & conuictum habere quod postremum in amicitia maxime optabile, ac iucundissimum est: quia cootinet, clauditque omoes superiores actus. Nam qui cum amico conuiuit, ei bene vult, ac bene facit, & cum eodem concors animo ac voluntate consentiens est. Igitur is, qui cum amico conuiuit oihil eorum, quæ ab amicitia possunt expeti, desiderat, maaiméque optabilem, ac iucundissimum amicitiæ fructum percipit. Quæ lane confirmari possunt bis argumentis ac rationibus Aristotelis. Primo quidem: amicitia, vt sæpe dictum est, nihil esse videtur aliud, quàm summa quædam voluntatum, rerumque omnium communicatio. Communicatio verò maxime posita est, & cernitur io conuictu: ergo conuiuere, summum ac præcipuum est in amicitia. Qood autem in amicitia summum, ac maximum, id in eadem maxime optabile, maximéque iucuodum etiam est. Deinde: nullam vmquam percipit vllus maiorem animi iucunditatem, quam cum cognoscit, consideratque se esse, ac viuere, idque sentit non ex actu solum primo. sed ex secundo, hoc est ex propriis actionibus, & operibus humanæ vitæ. Sed ita quisque affectus, animatusque erga amicum esse debet, sicut est erga se ipsum. Ergo tum etiam optatissima iucunditare perfundetur, cum considerabit & sentiet, amicum esse, ac viuere. Cognoscet id autem maxime, sentietque in conuiuendo, cum videlicet continenter amicum præsentem habet & colloquentem, secumque oon vitæ solum actus, sed opera quoque virtutis exercentem. Amici quippe probi non in cibatu communi, sed in honestate conuictum ponunt, seque mutuò admonent, diriguntque, & adiuuant in exercitatione virtutis. Quo fit, vt amicus in coouictu præsentem amicum cognoscat, non modo esse, ac viuere, sed esse etiam probum ac vitam agere virtuti consentaneam, & honestati, quod optatissimum, longéque iucundissimum in amicitia perfecta est. Denique per comparationem cum amore venereo ex iis, quæ variis locis monet Aristoteles, duci huiusmodi ratio potest. Conuictus in amicitia perfecta est proportione aliqua comparabilis cum eorum conuictu, qui se diligunt amore Venereo. Sicut enim amatoribus, ita etiam amicis aspectus assiduus in conuictu demonstrat alias semper, aliasque amandi rationes in iis, qui diliguntur. sed amatoribus, conuictus cum iis, quas amaot, optatissimus, ac iucundissimus est. Nam quamuis ipsis optabilior, ac iucundior esse videatur tactus, quem potissimum expetunt, in eorum tamen amore cogitatio distinguit duo, quorum alterum est commune cum belluis; qualis est coniunctio maris ac feminæ in tactione poctione posita, quæ bestiis ipsis ita prorsus optabilis, vt æque turpem ac pulchram expetaot animantem fœminam, ac nihil sit, quod in amore magis quàm eiusmodi coniunctionem & tactionem belluæ velint, & expetant. Alterum verò, quod io eodem amore distinguit ratio

proprium hominis est; est autem non illa solum eiusdem coniunctionis cupiditas, sed societatis, & conuictus appetitio. Dictum est enim supra in libro octauo, hominem expetere conuictum, habitationemque cum fœmina, non modo coniunctionis, & procreationis gratia, sed aliorum quoque causa commodorum, quæ cuique sunt in vita vehementer expetenda. Iraque potest homini conuictus, & præsentia optabilior & iucundior esse, quam voluptas, quæ ex coniunctione corporum, & tactione percipitur, adeóque rectè, ac verè diceretur, in amore quoque Venereo, conuictum optatissimum ac iucundissimum esse. Consequens igitur hinc est, vt quoniam amicitia perfecta huic amori est proportione similis, non modo quia vehemens ardensque sicut ille, est, sed quia vterque amor alitur, & augescit aspectu, qui frequens est, ac pene perpetuus in conuictu; consequens, inquam, est, vt quoniam hæc ita sunt, in amicitia maxime sit optabile iucundumque conuiuere.

Rationes autem initio positæ nullo negotio confutantur. Nam primo quidem felicitas verè est in rebus humanis vna, quæ homini optatissima esse, ac iucundissima debet. Conuictus autem amicorum est aliqua pars felicitatis. Itaque dici potest homini maxime optabilis, ac iucundus, non simpliciter quidem, & sic absolutè vt rerum omnium sit iucundissimus; sed nominatim iucundissimus, & maxime optabilis inter ea, quæ optabilia & iucunda in amicitia sunt. Eorum enim omnium est homini iucundissimus. Simpliciter autem tota, ac solida felicitas optabilior est, cum omnium omnino rerum humanarum, iucundissima sit. Qui verò dicunt, magis velle nos amicum bene valentem, ac fortunatum, quàm ægrotum, aut pauperem præsentem, ac nobiscum conuiuentem, ponunt velut certum & exploratum, conuiuere in amicitia perfecta nihil aliud esse, quam vnà viuere, vnáque habitare, adeoque amicos nihil expetere præterea, cum conuictum expetunt. Sed res longè aliter est. Conuiuere enim apud perfectos amicos est, non solum amicum habere præsentem & subiectum oculis, sed rectè valentem, fortunatum, ac præterea bonum; Hæc enim complectuntur omnia, & hæc intelligi volunt, cum conuictum nominant, & conuictum se dicunt expetere. Quapropter in eo conuictu, nihil desideratur, ac deest, cuius causa optatissimus homini, ac iucundissimus esse non possit.



TARQVINII
GALLVTII
SABINI
E SOCIETATE IESV,
IN
ARISTOTELIS
LIBRVM DECIMVM
MORALIVM
AD NICOMACHVM,

NOVA INTERPRETATIO, EXPLANATIO, QVÆSTIONES.



EMINENTISSIMO AC REVERENDISSIMO

S. R. E. CARD.

TITVLI S. ONVPHRII

FR. ANTONIO

BARBERINO

SVMMO POENITENTIARIO.

TARQVINIVS GALLVTIVS SABINVS F.



E felicitate contemplatrice liber hic est. Quæ operis inscriptio non finit eo nomine me reprehendi, quòd huius extremi laboris te patronum appellem, qui cæteros Barberini nominis Principes antegressis commentationibus meis tutores, ac præsides implorauerim. Quicquid enim hîc de beatitudine in contemplando posita disputatur, id ista pietas, ac religio tua sic asserit, & vindicat sibi, vt & locum non respuat vltimum, & ordinem idcirco peruerti non difficile patiatur. Habet quippe contemplatio momenta & gradus suos, quorum singulis insistere laudabile sit, sed in te fastigium obtinet & culmen, quod segniores, & gregarij non comprehendant. Eam enim ita tu cum actione coniungis, vt cùm vtriusque præstantiam teneas, vix dubium reliqueris amplius, agerene præstabilius sit, an contemplari. Quærunt hoc videlicet ij, qui mentis agitationem impediri opere, ac publico putant, nec intuentur exemplum tuum, qui à solitudine recessuque ijs accersitus ex causis, quæ magnos olim illos ac præclaros viros ad Christianæ Reipub. procurationem è latebris euocarunt, institutum iam, promotumque per annos plurimos integerrimæ vitæ cursum ita retines, vt contemplationis loco mutato, studium auxeris, nec aliud apud te facere potuerit addita lux honoris ac purpuræ, ni-

si vt clariùs appareret, quàm constanter humana contemneres. Magnam enim bene ferre fortunam, ac pati posse diuitias, nec opibus tradere mores, vllo ue auri fulgore perstringi, arduum semper existimatum à sapientibus est, ac diuina quasi virgula concessum paucis. Sed hæc difficilia fuerint ijs, qui nisi extirpatis ante sibi oculis, turbaque relicta, & siluarum solitudine petita, contemplari se posse non intelligebant. Tibi verò prona eadem, & facilia sunt, qui solitudinem inuenis in frequentia, qui diuitias intueri potes immotis oculis, & stante cupiditate, qui etiam tum, cum in actione versaris & negotio, in requiete perturbationum es, animique otium habes, & contemplaris. Id ergo me prorsus impulit, vt hunc de contemplatione, siue de contemplante felicitate commentarium, fructum industriæ meæ qualiscumque nouissimum, haud indignum putauerim, quem extremo loco nominis & gloriæ tuæ luce respergerem. Consilio meo boni rerum æstimatores adsentientur: tu, quemadmodum spero, veniam dabis.



IN ARISTOTELIS LIBRVM DECIMVM MORALIVM AD NICOMACHVM.

ARGVMENTVM.



IBER hic decimus id potissimum agit, vt finem supremum actionum omnium humanarum via & ratione demonstret, quod Aristoteli propositum totius operis initio fuit. Vt enim architecti, fabrique fingere sibi soliti sunt exemplar ædificandæ domus, exin parare, ac disponere per partes omnia, quæ structuræ sint atque ædificio necessaria, sic Aristoteles primò quidem lineamenta quædam felicitatis, & finis humani ducere visus est, eamdemque felicitatem leuiter adumbrare, comparare deinde quæ fini consequendo conducibilia sunt; postremo finem ipsum quasi totam ædificationem, ac domum suis expingere coloribus, ac veluti perfectam ostendere, bonoque in lumine collocare. In primo quippe libro rudem quamdam, inchoatamque beatitudinis exposuit imaginem. Virtutes in cæteris, & ea quæ virtuti sunt simillima, hoc est consequendæ felicitatis idonea præsidia demonstrauit, ad extremum in hoc decimo beatitudinem ipsam expressam instructamque singulis suis partibus ante oculos omnium ponit, vt intelligant, & quantus hic sit humanæ conditionis apex, & quibus gradibus ascendatur ad summum. Denique quia finis rectè dicitur esse in consilio primus, in actione, siue in actus ipsa perfectione supremus, beatitudo, quæ Aristoteli opus aggredienti cogitata fuit, & præcepta animo primum est; nunc eidem opus perficienti postrema. Q[illegible] & duplicem esse beatitudinem sæpe diximus, alteram in actione positam, in contemplatione alteram, illam quidem ad perficiendam sentientem appetentemque hominis partem, hanc ad eam explendam, quæ ratione ac mente continetur, idoneam. Cum ergo de priori satis, & copiose admodum explicasset, reliquum erat, vt de po-

steriore differeret in hoc decimo. Potest, quidem felicitatis illa iam ab ipso tradita definitio, qua dicitur esse animi secundum perfectam virtutem operatio, vtrique beatitudini congruere, cum perfecta virtus in rebus ad actionem relatis esse prudentia, in ijs, quæ tantum in cogitatione & contemplatione consistunt, esse sapientia videatur: de felicitate tamen agentis videtur huc vsque disputasse: hic autem de beatitudine contemplantis electè, propriéque, sermonem habere. Neque verò quia de voluptate quoque in hoc eodem libro copiosius agit, eiusdem libri censeri duplex argumentum debet, quia de voluptate non per se differitur, sed in gratiam felicitatis.

CAPVT PRIMVM LIB. X.

DE VOLVPTATE.

SVMMA.

Agendum esse in morum Philosophia de voluptate, deque illa Philosophos antiquos varia quædam ac diuersa sensisse.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Philosophi moralis est de delectatione, tristitiaque cognoscere.*
2. *Diuersæ de vtraque Sapientium opiniones.*
3. *Bonæne dicendæ voluptates sint, an prauæ.*

PARS I. CAP. I. LIB. X.

ΜΕτὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἕπεται διελθεῖν. μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνῳκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν· διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ. δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ· διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντὸς τοῦ βίου, ῥοπὴν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετήν τε καὶ τὸν εὐδαίμονα βίον· τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ διαφεύγουσιν. ὑπὲρ δὲ τῶν τοιούτων ἥκιστα ἂν δόξειε παρετέον εἶναι· ἄλλως τε καὶ πολλὴν ἐχόντων ἀμφισβήτησιν.

POst hæc autem de voluptate fortasse sequitur, vt disseramus. Maximè namque videtur esse coniuncta generi nostro. Quapropter erudiunt iuuenes, eos gubernantes voluptate & dolore. Videtur autem & ad moris virtutem esse maximum, gaudere quibus oportet, & odisse quæ oportet. Comitantur enim hæc per omnem vitam momentum habentia & vim ad virtutem, & beatam vitam. Nam iucunda eligunt, molesta verò defugiunt. Talia verò minimè videntur omittenda esse, præsertim cum multam habeant controuersiam.

EXPLANATIO.



DE beatitudine in contemplatione posita disputaturus à voluptatis explicatione petit initium, in eaque operam ponit ita sedulam ac diligentem, quasi hoc ei propositum argumentum esset ad disserendum. Diuiditur enim hic liber in partes duas, quarum prior de voluptate est, altera de felicitate. Sed tamen quia felicitatis gratia de voluptate agitur, felicitas est, non voluptas huius libri verum, ac proprium argumentum. Sed quærunt plerique omnes, quorsum hanc rursus de voluptate disputationem instituat, qui iam in libro primo, atque in septimo eam tam accuratè tractarit, vt nihil addendum præterea videatur. Producitur à plurimis huius rei ratio, quæ videri possit idonea. Sed ea non probatur Oberto Gifanio, qui profitetur tamen aliam se probabiliorem non reperire: idque solum se videre; Aristotelem ipsum in libris, quos hodie legimus, sæpe ταὐτόν, hoc est idem dicere, idemque longè amplius, quàm necesse fit ac pluribus locis inculcare. Quæ sanè cum loquitur, suspicari se demonstrat interuenisse aliquam in scriptis Aristotelis calamitatem & perturbationem ordinis, aut additamentum ab aliquo librariorum appositum. Neque enim carpere putandus est Aristotelem is qui Aristotelem ipsum literis ac monumentis illustrat. Sed nos vnà cum cæteris nullum in scriptura vitium esse putabimus, causamque perquiremus & explicabimus, cur id ab Aristotele factum consilio, ac ratione fit, quod ab eius sapientia, scribendique prudentia videri alioqui possit alienum. Sic ergo viri docti, atque Aristotelis amantes animum inducunt suum, ac prorsus arbitrantur, plures esse causas, cur de voluptate disputari possit, quarum singulas intuitus, & sequutus Aristoteles sit, cum de illa pluribus disseruit locis. Nam in primo libro dum studiorum, artiumque & actionum omnium finem vniuersè quærit, de voluptate, qua parte cum fine coniuncta est, necessarióque adhæret fini, sibi dicendum putauit. In septimo autem, quia de continentia, atque incontinentia accurate, deditaque disserebat opera, earum se materiam tractare non posse vidit, nisi de voluptate, quæ propria ipsarum est materia, disputaret. In hoc denique decimo reuertitur ad eamdem noua disputatione tractandam ea nominatim ex parte, illoque nomine, quo felicitatem iam partam comitatur, ac sequitur voluptas. Neque enim haberi, ac possessione teneri felicitas potest, quin ex ea sequatur ac veluti promanet adnata iucunditas.

Sic ergo tractationem exorditur, ac pene ita de voluptate proloquitur in hac prima primi capitis parte. Post illa, quæ disputata sunt hactenus, de voluptate fortasse disserendum videbitur, quæ nostro ipsorum generi, humanoque coninnctissima ingenio est. Hæc enim vna esse ratio videtur, & causa cur in puerorum institutione voluptate ipsos, ac dolore veluti gemino gubernaculo moderari soliti simus, ac regere; eos interdum proposita voluptate inuitantes, interdum admota tristitia compellentes. Quin ad virtutes morum parandas videtur valere plurimum ijs delectari, ex quibus percipere delectationem oportet, ac decet, eaque odisse, atque auersari quæ odio habere oportet, ac fugere. Voluptas quippe, dolorque per omnes omnino vitæ partes porriguntur, ac pertinent, magnumque ad beatè viuendum semper obtinent momentum ac vim. Iucunda namque diligunt omnes, molesta verò defugiunt & detestantur. Silentio igitur hæc prætermittenda non sunt, cum præsertim de ipsis magna inter sapientes viros controuersia fit.

Quibus sanè verbis id demum veluti procemij loco videtur ponere; moralis Philosophi partes esse, de voluptate, ac delectatione disserere, quod tradidit etiam initio septimi; sed nouis hic rationibus, argumentisque demonstrat. Quorum primum sic est. Moralis est Philosophi de rebus illis agere omnibus homini naturalibus, ac proprijs, quibus humana vita dirigitur, & gubernatur. Sed delectatio res est homini naturalis, & insita, atque eiusmodi, vt per eam humana vita dirigi videatur, & gubernari. Quod tamquam ex signo quodam inde demonstrat, quòd patres-familias, quique rem ac disciplinam domesticam administrant, cum instituunt pueros, eos præeunte vel comite voluptate ad virtutes prouocant, dolore proposito deterrent à vitio. Quippe munusculis, aut blanditia verborum inuitant, verberibus ac flagris, aut acerbitate verborum exterrent. Argumento igitur hoc est, humanam vitam, ac vitæ

mores dirigi, continerique in officio vi delectationis atque tristitiæ. Secundum argumentum. Moralis quoque Philosophi munus est agere, disputare, ac decernere de ijs, quæ ad moralem virtutem aliqua ratione referuntur, ac pertinent. Debet enim perquirere omnia, quibus ipsa virtus paretur, & augeatur, aliove modo perficiatur, & conseruetur. Sed delectatio ac voluptas ad virtutem pertinent, tamquam ad eiusdem paratum, conseruationemque virtutis adminicula quædam accedentia, & veluti flores proseminatis, adultisque virtutibus internascentes. Quin ipsius quoque moralis virtutis est proprium, efficere, vt ijs gaudeamus, & tristemur rebus, quibus lætari nos aut dolere secundum rationem oportet. Virtus enim in eo potissimum est posita, vt appetitiones animi, perturbationesque componat, & ordine pulcherrimo imperanti rationi subijciat. Sed huiusmodi compositio perturbationum, & rectio maximè cognoscitur ex delectatione atque tristitia. Tunc enim commotiones animi, cupiditatesque censentur esse rectè compositæ, cum animus delectationem, aut tristitiam capit ex ijs, ex quibus oportet ac decet capere. Hoc enim est, quod significat hic Aristoteles, cum ait, delectationem atque tristitiam porrigere se, ac peruadere in omnes partes, & actiones humanæ vitæ, magnamque ad virtutem ac felicitatem, vel parandam, & conseruandam, vel indicandam ac demonstrandam habere potestatem ac vim. Eligunt enim omnes, inquit, ea, quæ voluptatis conficientia sunt, fugiuntque contraria. Quod vt rectè ac secundum rationem fiat, præstò esse debet homini virtus. Pertinet igitur ad morum Philosophiam de voluptate, ac dolore disserere, in quibus tantum ad honestæ rationem vitę totiusque felicitatis humanæ ponderis est. Hæc præfatus, atque ad præparandos legentium animos proloquutus, adiungit, ipsam voluptatem, voluptatique contrarium dolorem atque tristitiam quæstiones exposcere plurimas, quæ prætermitti à Philosopho morali non debeant. Quæ tertia esse videtur argumentatio ad demonstrandum, voluptatis, dolorisque tractationem esse moralis Philosophi. Cum enim eiusmodi quæstiones & controuersiæ ab aliquo sint explicandæ, qui lucem præferat ijs, qui moderari voluptatibus volunt inter agendum, nec ab alijs disciplinis, & artibus explicentur, consequens videtur esse, relinqui laborem hunc morali Philosophiæ.

PARS II. CAP. I. LIBRI X.

Οἱ μὲν γὰρ τ' ἀγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν· οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῆ φαῦλον, οἱ μὲν ἴσως πεπεισμένοι οὕτω καὶ ἔχειν, οἱ δὲ οἰόμενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν βίον ἡμῶν, ἀποφαίνειν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων, καὶ εἰ μὴ ἐστι. ῥέπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς. διὸ δεῖν εἰς τοὐναντίον ἄγειν· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον.

Aliqui enim summum bonum voluptatem dicunt, alij contra valde malum. Atque illi quidem fortasse persuasi ita quoque se rem habere, hi verò rati, melius esse ad nostram ipsorum vitam, ostendere voluptatem esse rerum malarum vnam, & si non sit. Propendere namque plerosque ad ipsam ferunt, & seruire voluptatibus: ideoque oportere in contrarium eos reducere: peruenire enim hoc modo ad medium.

EXPLANATIO.



Varias hîc enumerare vniuersim aggreditur opiniones, & placita sapientium de voluptate, vt incipiant apparere controuersię quas supra commemorauit. Ait ergo primum esse aliquos, qui dicant, voluptatem esse quoddam bonum, siue quod potius reor, summum bonum. est enim Græcè τἀγαθὸν, quod nomen articulo illo præposito significat id quod est bonum, hoc est id, quod ob excellentiam atque præstantiam ἀντονομαστικῶς appellatur bonum hoc autem nullum est aliud, quam primum, & id quod dicitur summum bonum. Aliquos, inquam, ait voluptatem putare summum bonum, ipsamque beatitudinem esse, alios autem esse rem apprime prauam, ac summum fortasse malum. sed hos secundos bipartito

bipartito diuidit, eorumque alios esse monet, qui sic pronuncient, quòd persuasum ipsis animo sit, ita se rem habere, hoc est voluptatem esse vere malam, siue summum malum, alios, qui dicant hoc quidem verbis, sed animo tamen atque opinione non credant. Dicunt tamen ideo malam esse, quanquam malam esse non credunt, quod melius, vtiliusque putant hominum vitæ, voluptatem damnare, quam probare ac dicere non esse malam; cum vulgus ac multitudo pronior ad voluptatem sit, subsitque periculum, ne si pronunciari res audiat sapientiores, voluptatem non esse malam, voluptatibus se tamquam in seruitutem tradat, nec reuocari facile ad libertatem queat. In contrariam ergo potius partem arbitrantur compellendam & flectendam esse, sicut faciunt ij, qui lignum enorme prauumque conantur dirigere. Sic enim putant facilius ad id quod est medium aliquando se peruenturos. Hac etiam similitudine vsus est in libro secundo cap. supremo, vbi præcepta tradit inueniendi medij, siue mediocritatis, in qua virtus est posita. Spectandum verò est, inquit, ad quæ nos procliuiores sumus, quippe cum alij ad alia propensi natura sint, (id quod ex voluptate ac dolore, qui nobis euenit, facile perspicitur) atque in contrarium nos abstrahere oportet. Nam si procul à peccando nos ipsos remouerimus, ad medium deueniemus; quod qui ligna distorta dirigunt, facere soliti sunt. Hæc ibi Aristoteles quem nos locum accurate tractauimus, & explanauimus in eo libro, atque hîc amplius illustrabimus exemplo Numæ Pompilij. Hoc namque sibi voluit, idque prouidit, cum Romanum populum tam curiosis imbuere superstitionibus instituit, quem non superstitiosum quidem, sed religiosum facere voluisset, vt spiritus illos bellicosos, & fundendi sanguinis auidos molliret mitigaretque religio. Censuit tamen ab eo studio abduci non posse, nisi vi multa in contrariam partem etiam vsque ad nimium compellerentur, à quo deinceps reuocarentur ad medium.

PARS III. CAP. I. LIB. X.

ΜΗ ποτε δὲ οὐ καλῶς τοῦτο λέγεται; οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι, ἧττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων. ὅταν οὖν διαφωνῶσι τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, καταφρονούμενοι καὶ τ' ἀληθὲς προσαναιροῦσιν. ὁ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονήν, ὀφθείς ποτε ἐφιέμενος, ἀποκλίνειν δοκεῖ πρὸς αὐτήν, ὡς τοιαύτην οὖσαν ἅπασαν. τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν. ἐοίκασιν οὖν οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων, οὐ μόνον πρὸς τὸ εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν βίον. συνῳδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις πιστεύονται. διὸ προτρέπονται τοὺς ξυνιέντας ζῆν κατ' αὐτούς· τὰ μὲν οὖν τοιοῦτον ἅλις, τὰ δὲ εἰρημένα περὶ τῆς ἡδονῆς ἐπέλθωμεν.

NVm autem haud rectè id dicitur? Nam de ijs, quæ in affectibus & actionibus consistunt, sermones minus sunt credibiles, quam opera. Cum ergo discrepauerint ab ijs, quæ sensu tenentur, tunc spreti, etiam veritatem ipsam secum interimunt. Qui enim vituperat voluptatem, is, si quando appetere videatur, declinare videtur ad ipsam, quasi omnis eiusmodi sit. Distinguere namque non est multorum. Videntur ergo veri sermones, non solum ad intelligendum vtilissimi esse, sed etiam ad vitam. Consentientes enim cum sunt operibus, creduntur. Itaque illos cohortantur, qui eos intelligunt ad viuendum secundum ipsos. Igitur de talibus rebus satis. Ea vero quæ dicta de voluptate sunt, persequamur.

EXPLANATIO.



ONFVTAT hic quod extremo loco dictum de illorum opinione fuerat, qui censebant ac pronunciabant, eos, qui voluptates, aut bonas, aut non malas crederent, mentiri debere, ac dicere, malas esse, ad deterrendos homines à nimia voluptate, ad quam sunt insita naturæ inductione propensi. Contendit ergo, præter rationem id dici, nec vllo pacto debere quemquam voluptates, quas bonas putat, dicere ac pronunciare, contra quam ipse sentiat, prauas ac malas esse, vt alios ab ijsdem voluptatibus abducat. Id autem sic instituta ratiocinatione demonstrat. Qui credunt, delectationes ac voluptates esse bonas, ad illarum aliquas facile declinant, easque percipiunt, quia bonas putant; quod cum faciunt, sermonis inconstantiam, & verbis dissentanea facta cunctis ostendunt. Et quoniam operibus, factisque plus creditur, inquit ipse, quam verbis, fidem habere non poterit eorum oratio, qui sermone docent, voluptates esse malas, esse verò bonas exemplo contendant. Nemo enim tibi eredat esse malum, quod tu non fugias, sed complectaris. Itaque frustra verbis, ac sermone laboret is, qui voluptates malas esse denunciaret, quas ipse non auersaretur ac fugeret. Non enim vllos à voluptatibus absterreret, aut abstraheret eo mendacio, quod ea gratia illi qui sic opinantur, honestum putabant. Quin id etiam hinc fieri posse confirmat, vt si is, qui verbis & oratione vituperat voluptates, cernatur tamen ad earum aliquam deflectere, & eam vsurpare, vulgus ac multitudo, quæ rudis imperitaque est, facile credet, omnem omnino voluptatem expetendam, & optabilem, & honestam esse. Neque enim hæc distinguere, vulgi ac multitudinis est, quæ inter bonam, malamque voluptatem discrimen ac differentiam non internoscit. Quapropter in errorem ac fraudem adducet eos, quos ab errore contendebat illo mendacio liberare. Quæ ratiocinatio vim habere videtur in eo, quòd qui diceret, voluptates esse malas, quas putaret bonas, non putaret, & crederet omnes esse bonas, & significare vellet non omnes esse malas, sed aliquas. Claudit ad extremum disputationem, id pronuncians, oportere sermones esse veros, quia maximè conducibiles, vtilesque sunt non ad scientiam solum, doctrinamque demonstrandam, sed etiam ad instituendam vitam, & corrigendos hominum mores, sunt enim sermones veri, cum consentanei sunt, & respondent operibus, inquit. Hi quippe facile fidem apud auditores inueniunt, & quod sermone significant, facile suadent, ac persuadent exemplo. Haud scio, an ex hoc Aristotelis loco possit explodi Plato, qui scriptum reliquit in 3. de legibus. Mendacium quidem per se turpe, ac fugiendum esse, sed Magistratibus tamen ob publicas aliquas vtilitates oportere permitti: certe confutatur à Christianæ Philosophiæ magistris, in primisque ab Augustino.

EPILOGVS.

1. *Traditis iam omnibus, quæ ad morum virtutes, ciuilisque vitæ fœlicitatem pertinerent, de voluptate videtur agendum, quæ hominis propria, & insita homini est.*
2. *Non est prudentis ac boni viri, qui credat aliquas voluptates esse bonas, certè non malas, denunciare palam, ac dicere, omnes prauas atque improbas esse.*

ADMONITIO.

NVllas in hoc libro decimo disputationes explicandas seorsim, tractandasque suscipimus: quia de voluptate verbosius in primo ac septimo diximus, de beatitudine verò, cum in eodem primo, tum alibi disputatum est satis. Quæ duo sunt extremi huius operis argumenta. Si quid nouæ quæstionis inciderit, in explanatione cuiusque capitis strictim ac breuiter exponetur. Quod aggredimur hîc primum facere, ob ea, quæ de voluptate subindicat Aristoteles, cum ait, esse propriam hominis. Græce quippe de voluptate sic loquitur, μάλιστα δὲ δοκεῖ συνῳκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν. Vbi συνῳκειῶσθαι

videtur esse tamquam aliquid proprium, insitumque natura nobis accommodari, & quasi nobiscum vnà intimè habitare. Est enim οἰκειοῦμαι, à quo ducitur infinitum οἰκειοῦσθαι, accommodor, coniungor, intimus seu familiaris sum, vel peculiaris, & proprius. Itaque verba illa videntur Latine reddi sic posse. Maximè namque nostro ipsorum generi, hoc est humanæ naturę, videtur intima esse voluptas, ac peculiaris & propria. Hanc enim eius verbi notionem sibi delegit inter cæteras vetus interpres qui οἰκειοῦσθαι vertit appropriari, non quidem Latine, sed propriè. Nam οἰκειοῦσθαι τῷ γένει ἡμῶν est quidem accommodari nostro generi, ac naturæ; sed accommodari aliquid humanæ naturæ nihil est aliud, quàm accommodari naturæ nostræ veluti peculiare, ac tamquam proprium. Quæritur ergo quî possit rectè dici voluptas esse hominis propria, quæ communis cum belluis etiam est. Sed ignotum est nemini duplicem esse delectationem ac voluptatem, alteram sentientis & appetentis animæ, alteram intelligentis, illamque commuoem omnium animantium esse, hanc propriam hominis. Igitur Aristoteles in hoc libro de felicitate intelligentis animæ acturus, cum se dicturum quoque de voluptate profitetur, eam se velle voluptatem disputatione complecti significat, quæ cadit in intelligentem animam, hominis peculiarem ac propriam. Quærendum itaque ac disputandum solum hic fuit. De voluptate nominatim intelligentis animæ, cuius tantummodo particeps est homo. Quæstiones aliæ, quę item ex hoc capite videntur existere, tractatę disputatione iam sunt in libro septimo inptimis que illa initio. An moralis Philosophi sit de voluptate disserere.

CAPVT II. LIB. X.

DE EVDOXI SVPER VOLVPTATE SENTENTIA.

SVMMA.

Rationibus Eudoxi non vinci, Voluptatem esse quoddam per se bonum.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Rationes Eudoxi recensentur, quibus ostendere videbatur, delectationem esse aliquod bonum, nec bonum tantummodo, sed maximum etiam bonum.*
2. *Rationes eorum, qui dicebant, voluptatem non esse quoddam bonum rationibus Eudoxi repugnant, contendentis esse bonum & maximum bonum.*
3. *Platonici duas Eudoxi rationes euertunt.*

PARS I. CAP. II. LIB. X.

Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τ' ἀγαθὸν ᾤετο εἶναι, διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἱρετὸν, ἐπιεικὲς, καὶ τὸ μάλιστα, κράτιστον. τὸ δὴ πάντ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ φέρεσθαι, ὡς πᾶσιν ἄριστον μηνύειν· ἕκαστον γὰρ τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν ὥσπερ καὶ τροφήν. τὸ δὴ πᾶσιν ἀγαθὸν, καὶ οὗ πάντ' ἐφίεται,

EVdoxus quidẽ voluptatem id quod est bonum putabat esse, propterea quòd omnia videbat appetentia ipsius esse, tũ ratione prædita, tũ experta rationis. In omnibus verò quod est expetendũ esse bonũ, quodque maximè, id optimũ. Quod autẽ vniuersa ad idem ferãtur, id vero quid omnibus sit optimũ indicat. Vnumquodq; enim quod sibi bonũ sit inuenire aiebat, sicut etiã alimentũ. Quod igitur omnibus bonũ sit, & quod om-

τ' ἀγαθὸν εἶναι. ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον, ἢ δι' αὑτούς. διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι. οὐ δὴ ὡς φίλος τῆς ἡδονῆς ἐδόκει ταῦτα λέγειν, ἀλλ' οὕτως ἔχειν κατ' ἀλήθειαν· οὐχ ἧττον δ' ᾤετο εἶναι φανερὸν ἐκ τοῦ ἐναντίου· τὴν γὰρ λύπην καθ' αὑτὸ πᾶσι φευκτὸν εἶναι ὁμοίως δὲ τὸ ἐναντίον, αἱρετόν. μάλιστα δὲ εἶναι αἱρετὸν, ὃ μὴ δι' ἕτερον, μηδ' ἑτέρου χάριν αἱρούμεθα. τοιοῦτον δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν. οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν, τίνος ἕνεκα ἥδεται, ὡς καθ' αὑτὴν οὖσαν αἱρετὴν τὴν ἡδονήν, προστιθεμένην τε ὁτῳοῦν τῶν ἀγαθῶν, αἱρετώτερον ποιεῖν· οἷον τὸ δικαιοπραγεῖν, καὶ σωφρονεῖν. καὶ αὔξεσθαι δὴ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ ἑαυτῷ. ἔοικε δὴ οὗτός γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου· πᾶν γὰρ μεθ' ἑτέρου ἀγαθοῦ αἱρετώτερον, ἢ μονούμενον.

nia expetunt, id bonum esse. Credebantur autem eius sermones propter moris virtutē potius, quàm propter seipsos. Insigniter enim videbatur temperans esse. Non igitur vt amicus voluptatis videbatur hæc dicere, sed quod ita se res haberet ex veritate. Nec minus autem existimabat esse perspicuum ex contrario: dolorem namque per se cunctis fugiendum esse, similiter vero contrarium expetendum: maximè autem esse expetendum quod non ob aliud, neque alterius causa expeteremus. Huiusmodi vero ex omnium consensione esse voluptatem. Neminem enim rogare cuius rei gratia delectationem capiat, quasi per se ipsam sit optabilis voluptas; & adiuncta cuicumque bonarum rerum, eam optabiliorem efficiat; quale est iuste agere, ac temperanter: & augeri igitur bonum ipsum se ipso. Videtur autem hæc ratio ex bonorum numero ipsam esse ostendere, ac nihilo magis quàm aliud. Quiduis enim vnà cum altero bono est optabilius quàm solum.

EXPLANATIO.



DICTVM est in superiori capite, varias fuisse sapientium hominum de voluptate sententias, sed dictum id vniuersim est, nec nominatim expositum quorumnam eiusmodi sententiæ fuerint. Id videlicet hic ostendit, ab Eudoxi Philosophi placitis exorsus, voluptatem non modo bonum, sed summum & maximum esse bonum existimantis. Platonis primum rationes Eudoxum ipsum confutantis exponit, tum proponit suas, illas etiam Platonis euertentes. Sed de Eudoxo, à quo ducit Aristoteles initium, primo loco videamus; Gnidius Philosophus hic fuit, auditor Architæ, Mathematicus egregius, alijsque virtutibus ac disciplinis instructus plurimis. Quem in Mathematicis potissimum æmulari se profitetur apud Lucanum C. Cæsar eo versu

Nec meus Eudoxi vincetur fastibus annus.

Illum enim se superaturum sperabat, eo quod animo tum versabat opere, quodque postea summa demum cum laude perfecit. Fuit enim Eudoxus in Astrologia iudicio doctissimorum hominum facile princeps, vt Cicero loquitur in 2. de finib. Quem ait præterea tam magnos in eo studio processus habuisse, vt ei ne ipsi quidem satisfacere Chaldæi possent, cum dicere solitus esset, Chaldæis in prædictione & notatione cuiusque vitæ ex natali die credendum non esse, quod est apud eumdem Tullium in Diuin. 2. Hunc ergo in ea fuisse hæresi, vt voluptatem summum bonum esse diceret, non solum docet hic Aristoteles, siue Nicomachus vt scribit Laërtius, ratus, hos de moribus libros esse Nicomachi, sed etiam Cicero atque alij plurimi. Sed hanc ipsam Eudoxi de voluptate sententiam centum ferme post annos excitauit iterum Epicurus, fecitque suam, & interuertit ad se. Cuius eadem, quę Eudoxi sunt argumenta, commemorat idem Tullius in primo de finib.

Duo sunt ergo, quæ pronunciabat Eudoxus: primum quidem, voluptatem esse

bonam, siue de genere bonorum: alterum; eamdem voluptatem esse maximum ac summum bonum. Vtrumque rationibus confirmabat. Priores primum videamus, quibus ostendebat, voluptatem esse bonam, atque inter bona numerari debere. Sunt autem rationes omnino duæ. Quarum alteram ex ipsa delectatione ducebat, alteram ex contrario, hoc est ex dolore atque tristitia. Sic autem prima proponebatur. Omnia prorsus, quæ in rerum vniuersitate sunt, siue ratione prædita, siue carentia, expetunt optantque præ cæteris voluptatem. Id verò, quod apud omnes atque omnibus optabile est, & expetendum, bonum profectò est, & tanta quidem bonitate prępollens, vt omnium trahere possit appetitionem ad se. Quæ ratio fortasse putabatur ab ipso demonstrare voluptatem esse quoque summum bonum; certè vincere atque conficere planissimè, bonum aliquod esse, cum appetatur ab omnibus, & quod appetitur ab omnibus bonum sit. In hanc igitur opinionem Eudoxum venisse ait indicio sensus, quod nimium videret, omnes animantes, tam rationis participes, quàm expertes, appetere voluptatem, eiusque incendi tenerique desiderio: nec vllam esse, quę perquirere atque inuenire non possit quod est corpori, naturæque suæ maximè accommodatum, qualis est idoneus cibus, ac salutiferum alimentum. Hanc autem Eudoxi rationem voluisse plurimum apud omnes ait, quia multum ad eam accedebat ponderis ab hominis hæc dicentis insigni temperantia & castitate. Quin disertè confirmat, eam Eudoxi rationem, orationemque magis propter egregios hominis mores, ac virtutem, quàm propter se ipsam tantam apud multitudinem fidem habuisse. Erat enim inquit διαφερόντως, hoc est eximie, ac præter cęteros temperatus, & abstinens voluptatis, adeoque eum tantopere pro voluptate contenderet, eamque bonam ore pleno prædicaret, nullam auditoribus causam dabat existimandi, suspicandiue, eam orationem esse hominis ita corrupti voluptatibus, vt de veritate iudicare non posset, aut eius, qui non tam vera diceret, quàm quæ prauo iudicio vera putaret, & emollita delicijs voluntate complecteretur. Denique illud est, quod hoc loco monendum censuit, probitatem loquentis plus habere fidei, quàm dicendi facundiam, aut disserendi subtilitatem, vt docet etiam initio secundi Rhetoricorum, his verbis. Permagni interest ad faciendam fidem, si orator bonus esse videatur, inquit. Est enim hoc Rhetorum in primis oratori præceptum, vt in ipso statim exordio se virum bonum esse demonstret ac persuadeat auditoribus, amare se rem communem, publicæque potius, quàm priuatæ, ac suæ vtilitatis amantem esse, aliaque dicat eiusmodi, quæ conciliare fidem, auctoritatemque dicenti possint. Præcipit hac de re præclare in hunc modum de oratoribus disserens apud Ciceronem Antonius. Horum igitur exprimere mores, inquit, iustos, integros, religiosos, timidos, perferentes iniuriarum, mirum quiddam valet, & hoc, vel in principijs, vel in re narranda, vel in peroranda tantam habet vim, vt sæpe plusquam causa valeat. Præstat hoc maximè suo ipsius exemplo M. Tull. cùm alijs multis in locis, tum potissimum in orat. pro leg. Man. vbi se pro amicis laborasse semper, atque in causis integrè, castęque versatum esse prædicat. Et in ea, quæ de lege Agraria est contra Rullum pluribus ostendit rationibus, popularem se consulem esse, nec aliud dies, noctesque cogitare, nisi quo pacto salutem vtilitatemque communem tueatur, & augeat. In summa nemo fidem habet, aut credit homini dicenti, vel disserenti, quem iniustum, aut perfidiosum, aliove notabili vitio putat. Iustis autem ac bonis, & ijs, in quibus nulla sit fraudis, mendacijque suspicio adsentiuntur omnes, ijsdemque se ducendos, regendosque permittunt. His salutem nostram, his fortunas, his liberos rectissimè committi arbitramur, inquit in officijs Cicero. Prima igitur ratio, qua demonstrabat Eudoxus, voluptatem esse censendam, ac numerandam in bonis, posita erat quidem in appetitione voluptatis omnium communi, sed eadem illa ratio momenti plurimum, ac ponderis accipiebat ab eximia quadam Eudoxi, illa vtentis ratione, differentisque temperantia, & probitate. Fuit enim temperans διαφερόντως, hoc est, vt paulo ante diximus, insigniter, & modo quodam à communi aliorum hominum temperantium differente.

Secunda ratio, quam ad docendum, voluptatem esse bonam afferebat Eudoxus, ex contrario petebatur, hoc est ex dolore, atq; tristitia, quę delectationi voluptatiq; repugnat. Hanc enim tamquã malam, ipsiq; aduersantẽ naturę odio habent omnes, auersantur ac fugiunt; adeoq; ad demonstrandũ, in voluptate bonum esse, vel ipsam voluptatẽ esse bonum, hunc argumentationi locũ, modumq; suppeditat. Tristitia quę est delectationi cõtraria, defugitur ab omnibus, vt malũ. Ergo voluptas & delectatio expetitur

ab omnibus, vt bonum. Id enim, cuius contrarium est malum, bonum omnino est; cum malum esse contrariū nisi bono non possit. Tractatur hic locus egregiè in libro primo de fin. à Torquato, de quem pro Epicuro voluptatis Patrono, & Eudoxi doctrinā rationesque sequente, ita Cicero disserentem inducit. Quærimus igitur, quid sit extremū, quid vltimum bonorum. Hoc Epicurus in voluptate ponit, quod summum bonum esse vult, summumque malum dolorem. Idque instituit sic demonstrare. Omne animal simul atque natum sit, voluptatem appetere cernimus, eaque gaudere, vt summo bono, dolorem aspernari, vt summum malum, & quantum possit à se repellere; idque facere nondum deprauatum, ipsa natura incorruptè atque integrè iudicante. Itaque negat opus esse ratione, neque disputatione, quamobrem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. Sentiri hoc putat, vt calere ignem, niuem esse albam, dulce mel: quorum nihil oportet exquisitis rationibus confirmare; tantum satis est admonere. Hæc ille ex Epicuro, & Epicurus ex Eudoxi sententia. Illam quippe iam pene obliteratam, & commemorari desitam, de integro, vt diximus, excitauit Epicurus.

Duabus igitur hisce rationibus Eudoxus adnitebatur ostendere, voluptatem esse bonam, & bonis humanis adnumerandam. Aliæ sequuntur, quarum vi conficere se putabat, esse etiam summum bonum, ipsamque hominis felicitatem. Hæ quoque rationes duæ sunt; primaque peritur à pronunciato communi, quo dicitur, illud esse maxime bonum aut maximum & summum bonum, quod homini maxime sit optabile. Hoc enim posito, sic disserebat. Illud est maxime optabile, & quod inde consequens est, summum bonum, quod est optabile propter seipsum, ac non propter aliud, nec alterius gratia. Id enim quod expetitur propter se, ac non propter aliud, nec alterius gratia, supremus est hominis finis. Supremus autem finis est maximum omnium, ac summum bonum. Sed voluptas, & delectatio, quod quisque fatetur, est optabilis ipsa per se, nec propter aliud, nec alterius expetitur gratia. Nemo enim rationi congruenter, & rectè interroget alium, cur delectati velit, & voluptatem capere. Si autem propter aliud esset optabilis, & alterius gratia expeteretur, dissentaneum rationi non esset, interrogare cupidum voluptatis, cur, & quorsum voluptatem expetat. Secunda ratio erat huiusmodi. Id quod adiunctum, appositumque cuilibet bonorum efficit illud optabilius, ac magis expetendum ex accessione bonitatis adiunctæ, videtur esse maximum ac summum bonum. Sed delectatio cuicumque bonorum apposita reddit illud optabilius, ac magis expetendum ob adiunctam auctamque bonitatem. Si enim delectatio sic adiungatur operi iusto, vel temperato, vt non iuste modò temperatéque, sed præterea cum delectatione fiat, illa voluptatis, & delectationis accessio reddit opus, alioqui optabile, optabilius iam, & magis expetendum. Vel ex eo, quod aliquis in opere iustitiæ temperantiæque delectatur, censetur esse iam melior, earumque virtutum apicem attigisse; cum nota perfectæ virtutis absolutæque sit, delectatio & voluptas inter agendum. Quæ profectò ratio, inquit Aristoteles, non videtur ostendere, voluptatem esse summum bonum, sed tantummodò bonum. quia de quolibet bono potest idem omnino confirmari. Nam quodcumque bonum additum appositumque alteri bono, maius efficit ac melius bonum, nec tamen ideo quodlibet bonum est summum & maximum bonum.

PARS II. CAP. II. LIB. X.

Τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τ' ἀγαθόν. αἱρετώτερον γὰρ εἶναι μετὰ φρονήσεως τὸν ἡδὺν βίον, ἢ χωρίς. εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τ' ἀγαθόν. οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτῷ τ' ἀγαθὸν αἱρετώτερον γίνεσθαι. δῆλον δ' ὡς οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τ' ἀγαθὸν ἂν εἴη, ὃ μετά τινος τῶν καθ' αὑτὸ ἀγαθῶν αἱρετώτερον γίνεται. τί οὖν

Tali ergo ratione Plato etiam reuincit, voluptatem non esse summum bonum: magis enim expetendam esse cum prudentia iucundam vitam, quam sine ipsa: quod si mistum est melius, voluptatem non esse summum bonum. nulla namque re ipsi adiuncta, bonum magis expetendum efficit. Perspicuum est, neque aliud quidquam summum bonum esse posse, quod cum aliquo eorum, quæ sunt per se bona, optabilius fit.

ἐστὶ τοιοῦτον, οὗ καὶ ἡμεῖς κοινωνοῦμεν. τοιοῦτον γὰρ ἐπιζητεῖται.

Quidnam igitur est eiusmodi, cuius etiam nos participes sumus? Tale enim inquiritur.

EXPLANATIO.

PLATONEM cum Eudoxo congredientem facit, hoc est, contendentem, voluptatem non esse maximum & summum bonum. Id enim Plato, ac Platonici confutant labefactanda, euertendaque secunda illa Eudoxi ratione, qua probatum volebat, ideo voluptatem esse summum bonum, optimum ac summum, quòd cuicumque bonorum addita faciat illud melius ac maius bonum. Sic enim ille disputabat. Delectatio ad quodcumque bonum accedens, idem bonum, illud que totum quod ex ea coniunctione conficitur, efficit melius ac præstabilius. Igitur ipsa delectatio bonum est optimum. Consequutionem hanc falsam esse dicunt Platonici, & ex ea id colligunt, quod ipsi repugnans ac contrarium sit. Nam si delectatio alicui adiuncta bono effecit ea coniunctione totum illud bonum excellentius, ac magis bonum, delectatio non est bonum optimum, cum aliquid reperiatur illa melius, & magis bonum: euiusmodi est, quod ex illo bono, adiunctaque delectatione componitur. Vita enim boni ac prudentis hominis, inquit, optabilis est: sed si ad prudentiam ipsa quoque delectatio & voluptas accedat, optabilior efficietur: & vita iucunda cum prudentia, siue vita prudens cum iucunditate magis erit expetenda, quam vita cum sola prudentia. In summa id sibi velle videbatur Plato, illud, quod alicui permistum bono, efficit eiusmodi bonum optabilius, non esse per se bonum, & quod est consequens, non esse bonum optimum ac summum. Voluptatem autem eiusmodi esse, vt bono cuilibet addita efficiat id quod ex permistione efficitur optabilius.

Confutationem hanc à Platone deductam non probat Aristoteles absurdumque aliquid & rationi contrarium inde confici putat. Sic enim ratiocinatur. Consequens ex disputatione Platonis est, nec voluptatem, nec aliud quidpiam in rebus humanis id esse quod bonum per se sit, ac bonum optimum, adeóque nullam in humanis esse felicitatem. Nam si nihil, quod adiunctum alteri efficiat illud melius, est per se bonum, fit, vt nullum bonum cuius nos ab alijs participes efficimur, & quod delibamus ab aliis, sit per se bonum. At pleraque nos in ipsa vitæ communicatione percipimus ab aliis, quibus reddimur meliores, hoc est, ad munera vitæ ciuilis, exercendæque officia virtutis aptiores: ergo, si nullum horum est per se bonum, non inuenietur in humanis summum ac supremum bonum, sed per se bonum, ac bonum optimum, siue summum, erit solum idea boni, mente solum, & cogitatione, non sensu percepta, contra quam disputatum est pluribus in libro primo. Ex quibus id tantummodò delibandum & memoria recolendum hîc est; Platonem voluisse summum bonum esse aliquid seiunctum, separatumque prorsus à cæteris bonis sub sensum cadentibus, nec eorum, quæ in humana vita cernuntur, & sunt, vllum dicebat esse propriè, vereque bonum, quia quodlibet illorum eiusmodi est, vt si ei alterum adiungatur bonum, optabilius fiat, & melius. Summum autem bonum id solum contendebat esse, quod ex nullius accessione boni melius atque optabilius efficeretur. Id verò in nullo bonorum humanorum esse deprehenditur, adeóque nullum eorum appellari verè poterit summum bonum; cum ex adiunctione boni, quodlibet eorum melius efficiatur & auctius; quod pugnare putabat Plato cum summo bono. Si enim ab humano bono subducatur, & remoueatur id, ob cuius accessionem bonum augetur & redditur optabilius, efficietur iterum minus bonum, & minus optabile. Non igitur erit summum bonum: quia summi boni vis omnis & ratio semper est eadem, nec vllius adiunctione rei crescit vmquam, aut abiunctione minuitur. Sed vt hæc explanentur, ac soluatur quicquid inuoluitur argumentatione Platonis, animaduertendum est, duplicem esse summi boni notionem; quarum altera significat id, quod simpliciter est summum, & eiusmodi, vt si ei quidpiam adiungatur, haud fit melius, & optabilius, quàm prius esset; qualis vnus est Deus infinitè bonus, infinitéque limites omnes humanæ bonitatis excedens, à quo ducit originem quicquid in rebus humanis, & procreatis omnibus, appellatur bonum. Quam

profecto summi boni notionem haud dubie consignatam animo habuit Plato, cum ita disserebat, vt exposuimus. Cæterum altera eiusdem summi boni est notio illi subiecta bono, quod non simpliciter absolutéque, sed in genere bonorum humanorum est summum, & omnium maximum, ac præ cæteris optandum, & expetendum: cuiusmodi ex Aristotele est actio siue muneris functio secundum virtutem. hæc enim in toto bonorum humanorum genere bonum est optimum, summumque, ac maximum; nec in humanis est aliquid quod expetendum æque, vel optabile sit. Itaque summum bonum humanum certis continetur limitibus, adeóque potest incrementa capere ex aliorum accessione bonorum, vt cum actioni secundum virtutem accedunt externa bona, quibus augetur, perficitur, optabilius fit. Neque enim summi boni humani ratio accedentibus illis bonis euertitur; cum Aristoteles in primo libro ex omni bonorum genere summum bonum humanum conflatum velit, ex quo fiat, vt alii minus beati sint, alii beatiores, vt disputat etiam ex Peripateticorum sententia Cicero in 4. de fin. Nam quo minus habet aliquis ex ea complexione bonorum, quæ beatitudinem explent, hoc minus est dicendus beatus: quo plus ex eadem habet, hoc beatior est appellandus. Summum autem bonum, quod simpliciter est summum, cuiusmodi est solus Deus, nullam accessionem admittit, nec vllis tenetur finibus, aut genere, nec vllo, sicut dialectici dicunt, prædicamento concluditur.

Aristoteles igitur laudat quidem Platonem, quòd Eudoxum reprehenderit, beatitudinem in voluptate ponentem, sed quòd rationem eiusdem Eudoxi reprehenderit non probat, quia tollit ex humanis summum bonum, quod nos inquirimus, inquit, cum de his disputamus. Hæret enim Aristoteles in humanis actionibus, ac politicis, Plato diuinorum etiam suscipit curam, cum de moralibus agit.

PARS III. CAP. II. LIB. X.

Οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγωσιν. ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ. εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα ὠρέγετο αὐτῶν, οὐκ ἂν ἦν τι λεγόμενον. εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἄν τι; ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐστί τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον, ἢ καθ' αὑτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ. οὐκ ἔοικε δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντίου καλῶς λέγεσθαι· οὐ γάρ, φασίν, εἰ ἡ λύπη κακόν ἐστι, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι. ἀντικεῖσθαι γὰρ καὶ κακὸν κακῷ, καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ· λέγοντες ταῦτα δ' οὐ κακῶς, οὐ μὴν ἐπί γε τῶν εἰρημένων ἀληθεύοντες· ἀμφοῖν μὲν γὰρ ὄντοιν κακῶν, καὶ φευκτὰ ἔδει εἶναι ἄμφω, τῶν μηδετέρων δὲ μηδέτερον, ἢ ὁμοίως. νῦν δὲ φαίνονται, τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν· τὴν δ' αἱρούμενοι ὡς ἀγαθόν. οὕτω δὴ καὶ ἀντίκειται.

Qui vero sic aduersantur, quasi bonum non sit, quod omnes expetunt, nihil dicunt: quod enim omnibus videtur, id sic esse dicimus. Qui vero refellit hanc probationem, non valde credibiliora dicet. Nam si mentis expertia hæc appeterent, esset aliquid quod dicitur: at si etiam ea, quæ prudentia sunt, quomodo dicent aliquid; fortasse vero etiam in vilibus est aliquod naturale bonum præstantius, quam ipsa per se sint, quod appetit proprium bonum. Sed non videtur de contrario recte dictum esse. Non enim (inquiunt) si dolor malum est, voluptatem bonum esse. Opponi enim malum malo, & vtraque ei, qued neutrum dicunt. hæc autem non male, non in ijs, quæ dicta sunt, vera dicentes. Nam si vtraque essent mala, etiam fugienda oporteret esse vtraque si autem neutra neutrum, aut similiter. Nunc vero cernuntur illum quidem fugere tamquam malum, hanc autem expetere tamquam bonum. Ita igitur etiam aduersantur.

EXPLANATIO.



VTAT Gualt. Burleus, aliique nonnulli Aristotelis interpretes proponi nunc ab eodem Aristotele rationem Platonis, qua confutabat Eudoxum, dicentem, voluptatem esse bonum. Id enim absque dubio dicebat etiam Eudoxus; cum is, qui confirmat, voluptatem summum esse bonum, necessario ponat, eamdem voluptabonum esse. Placet tamen aliis, hæc quoque Platonis argumenta, quæ reprehendit hîc Aristoteles, ad euertendum Eudoxi summum bonum pertinere. sed hac de re non magnopere laborandum videtur, quia tametsi proponerentur in eam gratiam, vt tantum ostenderent, voluptatem non esse bonum, conficient tamen non esse summum, vt in explanatione perspicietur. Demonstrare conabatur Eudoxus voluptatem esse bonum, ex eo, quod voluptatem expetant omnia. Sed Plato seu Platonici, qui Eudoxi confutandi sibi prouinciam sumpserant, ad hanc infirmandam rationem, negabant id esse bonum, quod appetitur ab omnibus. Docet ergo nunc Aristoteles, eos, qui hoc ita negarent, errasse. Negabant enim quod apud omnes certissimum, & compertissimum est. quod vero probatur omnibus, & de quo nulla disceptatio & controuersia est, id existimatur esse verissimum. Quod si quispiam, inquit, sit, qui hanc omnium probationem, persuasionemque differendo labefactarit, næ ille probabiliora & certiora non est allaturus. ita verum est bonum appetere, & appetere voluptatem omnia. Vnum tantum esse posset, quod iis aliquam saltem excusationem, ac defensionem afferret, hoc est si sola essent animalia mentis & rationis expertia, quæ voluptatem appeterent, haberent enim causam aliquam suspicandi, voluptatem non esse bonam, quia solum appetitur ab animantibus mente ac ratione carentibus, quæ boni vim cognoscere ac diiudicare non possunt: sed nulla subest excusationis huiusmodi causa; quia etiam homines mentis, ac rationis compotes, & bonum expetunt, & voluptatem expetunt, tamquam bonum. Denique appetitio hæc boni & voluptatis est animantium omnium, tam vtentium ratione, quam carentium, & inter carentes earum etiam, quæ viliores & deteriores habentur. Id enim, vt opinatur Victorius, est quod significare voluit Aristoteles iis verbis: τοῖς φαύλοις. quod plures interpretes latine verterunt: in prauis: sed quoniam hæc verba de animalibus ratione carentibus ab Aristotele dicuntur, haud bene facta latina sic sunt; cum nullæ belluæ prauæ dici debeant ac vitiosæ: quia sicut virtutis, ita prauitatis & vitii sunt expertes. significabunt igitur hîc ea verba id, quod alibi apud eumdem Aristotelem significant ζῶα φαῦλα, hoc est animalia non quidem praua, id quod plerumque φαῦλον est apud Græcos, sed viliora, deteriora & humiliora, cuiusmodi sunt mures mustelæ, tubetæ, lacertæ, ex eiusmodi genere alia. Id, inquam, Victorius arbitratur, & ante victorium tradidit Græcus Scholiastes aliis ductus exemplis ex libris de natura animalium, vbi sæpe τὰ ζῶα φαῦλα sunt pro minoribus & abiectioribus posita. Est igitur Aristotelis hæc sententia sic vere dici bonum appeti ab omnibus, & voluptatem ab omnibus appeti, tamquam bonum, vt ipsæ quoque animantes mutuæ bonum appetant, & voluptatem appetant, vt bonum suum, nec illæ solum, quæ maiores sunt, & præstantiores, sed etiam eæ, quæ viliores habentur, & deteriores.

Altera quoque fuit Eudoxi ratio, qua contendebat, voluptatem esse bonum, à contrario petita, hoc est à tristitia, & dolore. Dicebat enim, voluptatem esse bonam, quia dolor, & tristitia voluptati contraria mala est. Plato autem, aut alii Platonem secuti aduersus hanc rationem ita pugnabant, vt dicerent, haud sequi ex eo quod tristitia sit mala, voluptatem & delectationem esse bonam, quia malum non sic opponitur bono, vt interdum opponi non possit alteri malo. Huiusmodi videlicet audacia est, quæ quoniam aliquid extremum est, mala est. Et tamen haud solum opponitur fortitudini, quę est bona; verum etiam timiditati, quæ alterum fortitudinis extremum est, ac propterea malum. Dicebant præterea iidem Platonici, vtrumque, hoc est tam bonum, quàm malum opponi quoque alicui, quod neque bonum, neque malum sit. Bonum quippe non opponitur solum malo, sed etiam ei, quod bonum non est. Et malum non bono tantum opponitur, sed illi quoque quod malum non est. Quæ cum dicunt, inquit, Aristoteles, haud male dicunt. Verum quippe est, vtrumque sic opponi, quemadmodum ipsi docent, & malum opponi malo, etiam verum

est. Sed de re proposita hoc est de voluptate, atque tristitia non id rectè pronunciant. Cum enim hæc ita disputant, id agunt, vt vincant, ex eo, quod tristitia, quæ malum est, sit opposita delectationi & voluptati, non sequi, voluptatem esse bonam. Id quippe contendebat Eudoxus: quod hi falsum esse propterea volunt, quòd malum non solum opponitur bono, sed etiam malo. Hoc autem vniuersè dictum, ait Aristoteles esse quidem verum, sed nominatim de tristitia, & delectatione pronunciatum esse falsum, quia tristitia non opponitur delectationi sicut malum malo. Quod quia caput & fundamentum huius est confutationis, rationibus ostendit hoc modo: Quæcumque sic opponuntur, vt malum opponitur malo, eiusmodi esse debent, vt illorum vtrumque fugiendum vniuersè sit. Vel enim vtrumque, vel neutrum est fugiendum. Est enim in vtroque par causa & ratio, cur fugiatur; cum vtrumque sit malum; adeoque vel vtrumque fugiendum erit, vel neutrum, cum vnum fugiendum non sit, & sequendum alterum, vbi duo sunt mala, quæ proponuntur. Quod in audacia cerni, ac timiditate potest. Vtraque enim est fugienda, quia vtraque à fortitudinis medioeritate discedit, ac propterea est vtraque mala. Sed eorum vtrumque de quibus loquimur, hoc est tristitia & delectatio, non est vniuersè fugiendum: quia delectationem vniuersim appetunt omnes vt bonum, & omnes vniuersè tristitiam fugiunt veluti malum. Non ergo tristitia delectationi opponitur, vt malum malo. Nam ea, quæ opponuntur vt malum malo, extrema quædam sunt vniuersim vtraque fugienda, quibus interijcitur expetendum & optabile medium; cuiusmodi fortitudo, vel liberalitas est. Si ergo tristitia, & delectatio inter se tamquam duo mala essent opposita, alicuius medioeritatis essent extrema, essetque consequens, omnem delectationem defugiendam esse, sicut omnis audacia, & timiditas, sicut auaritia & prodigentia fugiendæ sunt. Hactenus hoc loco de his. Nam vtrum in voluptate posita sit felicitas & summum bonum, disseruimus in primo libro, ad caput quintum quæst. prima, & ad cap. 8. eiusdem libri quæst. etiam prima.

EPILOGVS.

1. *Eudoxus voluptatem, & delectationem faciebat non modo bonum, sed summum & optimum bonum.*
2. *Platonis disputatio rationes Eudoxi quantumuis infirmas non labefactant.*

CAPVT III. LIB. X.

DE IIS QVI VOLVNT VOLVPTATEM non esse bonam.

SVMMA.

Eorum refelluntur rationes, aliæ proponuntur.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVINQVE.

1. *Confutatur prima ratio ex eo petita, quòd bonum sit ex genere qualitatis.*
2. *Confutatur secunda ex eo ducta, quòd delectatio non sit è genere bonorum.*
3. *Confutatur tertia in eo posita, quòd voluptas, & delectatio motio quædam, aut generatio sit.*
4. *Confutatur quarta in eo vim obtinens, quod delectationes aliquæ sint probrosæ.*
5. *Delectatio seu voluptas non est per se bonum.*

PARS I. CAP. III. LIBRI X.

Οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιοτήτων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ' ἡ εὐδαιμονία.

Atqui neque si qualitatum vna non est voluptas, propterea neque bonum aliquod est. Nam neque virtutis actiones qualitates sunt, neque beatitudo.

EXPLANATIO.



VDOXI sententia iam exposita confirmantis, voluptatem vniuersim esse bonam, aliorum hic opiniones afferuntur, contendentium vniuerse, non esse bonam, rationesque proferentium, quibus ad id dicendum moueantur, quarum prima ponitur in hac parte, & huiusmodi est. Bonum est ex genere qualitatis. Si enim de aliquo quæratur quale sit, recte respondebitur esse bonum. Voluptas autem, & delectatio non est qualitas. Non est ergo nec dici boonum voluptas ac delectatio potest. Quæ differendi ratio recta videtur & probe composita. Si enim generi qualitatis subijcitur bonum: delectatio vero eidem generi non subiungitur, nec qualitas est, sequitur delectationem non esse bonam, nec aliquod bonum, cum quodcumque bonum sub qualitatis genere contineatur. Sed Aristoteli tamen ea ratiocinatio non probatur. Neque enim differendi rationem huiusmodi rectam putat. Delectatio non est qualitas. Ergo non est bonum: quia functiones, actionesque virtutis bonæ sunt, & bona est felicitas: sed tamen nec illæ functiones, nec felicitas qualitates sunt. Dubitabile tamen id esse, atque in quæstionem vocandum videtur, vtrum functiones virtutis, & felicitas, quæ functionibus illis comparatur & retinetur, qualitates sint. Nisi enim id primo videatur, an ita sit, vt pronunciat Aristoteles, nihil vincit argumentatio quæ ponit tanquam exploratum ac certum, functiones & opera virtutis ipsamque beatitudinem hominis non esse qualitates.

Primo enim functiones, & opera virtutis videntur esse qualitates: quia nisi sub qualitatis genere sint, ad aliud genus quam ad actionis aut passionis pertinere non poterunt. His autem generibus non continentur; eum opus functioque virtutis in quiete sit posita, nec alio referatur, aut tendat vlterius; actio autem, & passio motiones sint. omnis enim actio in motu est, & motus omnis in actione fundatur, vt est apud authorem libri sex principiorum, & apud Aristotelem ipsum in 3. physic. Deinde: felicitas ipsa; cum sit vltimus rerum humanarum finis, ad excellentiorem gradum non vltra contendit, sed sibi ipsi terminus est. Ergo de actionis genere passionisve non est: ad qualitatem itaque pertinet. Ad hæc explicanda, notionem in superioribus nominibus multiplicem distinguere diligenter oportet. hæc enim omnia sunt accurate peruidenda, & perpendenda nomina, functio vel opus virtutis, felicitas, bonum, delectatio; quorum singula sunt ambigua. Nam functio virtutis, quæ dici solet operatio, significat interdum ipsam virtutis procreationem, quæ motio est; interdum opus virtutis iam procreatę, atque perfectæ; quod quidem opus, seu functio, & operatio virtutis, terminum motionis haber, & requietem; quia ad aliam functionem perfectionemque non promouetur. Prior illa de genere actionis est, hæc posterior de genere qualitatis. Simili ratione felicitas interdum est quidem adeptio, siue finis vltimi productio quæ generi subijcitur actionis; interdum est finis ipse iam adeptus, & partus, qui sub genere qualitatis est. Ipsum verò boni nomen significat interdum id, quod complectitur, adęquatque quicquid vspiam est, diciturque à Græcis ὄν, à Latinis, quia dici latine non potest, appellatur ens; interdum verò contrahitur, significatque solum id, quod probatur in moribus, diciturque propterea bonum morale. Primum igitur illud bonum in aliquo genere non est, cum supra omnia præteruehatur genera. Secundum in ipso genere qualitatis est. Denique delectatio quoque duplex est; altera quidem ex actionis genere, quia procreatio quædam est perfectæ delectationis & voluptatis, altera ip-

sa est iam genita & absoluta voluptas, in genere item locata qualitatis. Ex qua distinctione nominum intelligi facile licet quid Aristoteles significare velit, cum ait, opera functionesque virtutis & quæ ab iis existit, felicitatem, non esse qualitates. Id enim sibi tantummodo vult, eiusmodi functiones, & felicitatem, qua parte procreationes, & productiones perfectioris operis sunt, non esse quietas qualitates, sed in motu positas actiones. Quas tamen affirmat, esse bonas, non ideo tantum, quòd sint aliquid ex eo genere boni amplissimo complectente omnia, sed quod sint à probo atque ab amante virtutis homine. Quod demum ad delectationem attinet; ea qui via quædam & itio videtur esse ad delectationem perfectiorem, hoc est ad eam quæ beatitudinem comitatur & cum beatitudine coniunctissima est, non est qualitas, sed motus & actio: quę autem comes est beatitudinis, est qualitas, quia terminus prioris est, & cum beatitudine conquiescit.

PARS II. CAP. III. LIB. X.

Λέγουσι δὴ τὸ μὲν ἀγαθὸν, ὡρίσθαι· τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. Εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ ἥδεσθαι τοῦτο κρίνουσι, καὶ περὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς, καθ' ἃς ἐναργῶς φασὶ μᾶλλον καὶ ἧττον τοὺς ποιοὺς ὑπάρχειν, καὶ κατὰ τὰς ἀρετὰς ἔσται τὸ αὐτό· δίκαιοι γάρ εἰσι μᾶλλον καὶ ἀνδρεῖοι. ἔστι δὲ καὶ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν μᾶλλον καὶ ἧττον. εἰ δ' ἐν ταῖς ἡδοναῖς, μή ποτ' οὐ λέγουσι τὸ αἴτιον, ἐὰν ὦσιν αἱ μὲν ἀμιγεῖς, αἱ δὲ μικταί. τί κωλύει δὲ καθάπερ ἡ ὑγίεια, ὡρισμένη οὖσα, δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὕτω καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ συμμετρία ἐν πᾶσίν ἐστιν οὐδ' ἐν τῷ αὐτῷ μία τις ἀεὶ, ἀλλὰ ἀνιεμένη διαμένει ἕως τινὸς· καὶ διαφέρει τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον. τοιοῦτο δὴ καὶ τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν ἐνδέχεται εἶναι.

Dicunt ergo, bonum quidem esse definitum, voluptatem vero indefinitum esse, quia admittit id, quod est magis, & quod minus. Si igitur ex eo, quod delectatio capitur, id iudicant, etiam in iustitia, & in cæteris virtutibus, ex quibus euidenter affirmant magis ac minus tales esse, & secundum virtutes erit idem: iusti namque sunt magis, ac fortes. Contingit verò iustè agere, ac temperanter agere magis ac minus. Sin autem in voluptatibus, numquid non dicunt causam, si sint hæ quidem non mistæ, illæ vero mistæ? Quid prohibet autem, sicut valetudo, quæ definita est, admittit magis ac minus, ita quoque voluptatem admittere? Non enim eadem symmetria in omnibus est, neque in eodem vna quadam est semper, sed remissa perdurat, vsque ad aliquid, & differt eo, quod magis ac minus est. Tale igitur etiam in voluptate potest esse.

EXPLANATIO.

EORVM, qui contendebant aduersus Eudoxum voluptatem non esse bonam, secunda hîc exponitur ratio, eiusdemque ex Aristotele confutatio. Dicebant hi voluptatem non esse bonam, nec in vllo bonorum genere collocandam esse, quia bonum est definitum; voluptas autem, ac delectatio definita non est. Petuntur hæc ex Pythagoreorum fontibus, qui, vt demonstrauimus in libro secundo ad caput sextum in explanatione tertiæ partis, duos faciebant rerum omnium ordines, bonarum videlicet, & malarum: bonas sub definito collocabant, atque ad definitum pertinere dicebant: malas ad infinitum. Igitur ex eorum doctrina veluti certum sumebant, bonum esse definitum, siue ad definiti seriem pertinere. tum differebant & ratiocinabantur hoc modo. Delectatio definita non est: admittit enim id quod est magis & quod minus, augeturque identidem, ac remittitur. Bonum autem est definitum. Ergo delectatio non est bona. Contemnit, confutatque argumentationem hanc Aristoteles per euersionem assumpti. Ostendit enim, ex eo, quòd voluptas, ac delectatio id quod est magis ac minus admittat, processusque habeat & recessus,

cessus, haud sequi, eam bonam, aut ex aliquo genere bonorum non esse. Id quod à similitudine, exemploque virtutum ita confirmat. In iustitia, cæterisque virtutibus, & in earum actibus, atque operibus sæpe cernimus id quod est magis, & quod minus, multaque in ijs deprehenduntur nunc incrementa, nunc remissiones: dicitur enim quis interdum magis iustus, aut temperatus, interdum minus. Iustitia tamen, alia quæ virtutes, & earum opera sunt bona, nec ab vllo inter mala ponuntur. Igitur ex eo, quod aliquid augeatur ac decrescat, admittatque subinde quod magis, & quod minus est, non sequitur id non esse bonum, adeóque nec sequitur, delectationem è genere bonorum debere depelli, eo potissimum nomine, quod accessiones interdum habeat & remissiones.

Sin autem in voluptatibus &c.] Confutationem amplius illustraturus, in hanc sententiam pergit disserere. Admittere voluptatem magis ac minus, siue augeri ac remitti voluptatem dici dupliciter potest, hoc est habita ratione vel admittentis, suscipientisque hominis delectationem, vel eiusdem admissæ susceptæque voluptatis. Cum ergo dicunt, delectationem admittere magis ac minus, augerique ac remitti, aut significant, eum, qui voluptatem percipit, suscipere magis, ac minus, aut volunt etiam ipsam delectationem, & voluptatem per se, & quemadmodum loquuntur, abstractam, crescere, ac decrescere, augeri, ac minui, maioremque nunc esse, nunc minorem. Si primum significant, hoc est, voluptatem non esse bonam, quòd qui voluptate afficitur, nunc maiori, nunc minori afficiatur, lætusque nunc magis, nunc minus ex voluptate sit, id concedere quoque, ac dare debent; iustitiam, cæterasque virtutes non esse bonas, quia qui iustitia, temperantia, alijs virtutibus sunt præditi, nunc magis, nunc minus iusti ac temperati, cæterisque virtutibus nunc magis, nunc minus insignes sunt. Quod si hoc dicendum, concedendumque non putant, ne de voluptate quidem idem concedere debent. Sin autem illud secundum significant, idque volunt, delectationem ipsam per se, abstractamque, magis, ac minus admittere, ait oportere causam afferre, cur hoc & si verum non est, verum nihilominus esse videatur. quam profectò causam ipsi non proferunt; sed eam ipsemet designat Aristoteles, hoc pene modo. quamquam ipsa voluptas, & delectatio per se, atque, vt dicitur, abstracta, videtur admittere quod est magis ac minus; id tamen non fit ideo, quòd ipsius intima vis & natura sic postulet, sed propterea, quòd inter voluptates vniuersas aliquæ puræ sint, ac simplices, nullisque permistæ doloribus, aliquæ impuræ quodammodo, compositæque, & doloribus multis, molestijsque permistæ. Illæ quippe non suscipiunt magis ac minus, quia permistionem ex dolore non habent; quæ causa est, cur augeantur, ac remittantur. Cum enim delectatio fit auctior, fit ideo, quòd dolor, aut aliqua pars doloris adimitur: cum decrescit, & minor efficitur; efficitur ideo, quòd dolor aliquis ad eam peruadit, illique permistus, facit, vt minor ex delectatione suauitas sentiatur. Hæc autem voluptati puræ, simplicique non accidunt. Non enim augetur ex dolore sublato qui nullus in ea ponitur esse. Non remittitur ideo, quòd ab interueniente dolore minuatur. Est enim, vt diximus simplex, & pura, accedente vero dolore iam non est simplex, sed mista. Id igitur ait esse causæ, cur voluptas ipsa per se augeri videatur, & minui. sunt enim pleræque omnes humanæ voluptates infectæ doloribus, nec solum in amatores, sed in cæteros qui aliqua voluptate perfunduntur cadit illud Catulli de Venere

Quæ dulcem curis miscet amaritiem.

Omnis quippe permista tristitiis est delectatio, sicut amor, qui propterea γλυκύπικρος, hoc est suauiter amarus appellatur à Græcis. Cum igitur inter delectationes humanas nulla sit simplex, sed omnis omnino mista, factum est, vt creditum sit, voluptatem ipsam per se, & ex intima sui vi magis, minusque suscipere: sed tamen ita cum ea comparatum natura est; vt magis, minusque ad certum vsque gradum admittat, cum permista in aliquo reperitur homine, non autem cum simplex, abstractaque animo, & cogitatione concipitur. Pura enim & sic abstracta voluptas ab eo, quod magis esse dicitur, & minus, est aliena, nec proprie minui dicitur, & augeri. Quæ ratio ab admistione contrarii repetita haud multum, aut fortasse nihil vincit in physicis, in disputatione tamen de moribus valet plurimum. Ratiocinari etiam videtur allo modo, & sic loqui. Esto. Id etiam demus, & concedamus, voluptatem admittere magis, ac minus. Hinc tamen haud sequitur, voluptatem non esse bonam. quia etiam sanitas admittit magis, ac minus, maiorque ac minor est, & in ea tamen tum accessionis,

ἐλπίδος. τίνος οὖν αὗται γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδειαι γεγόνασιν οὗ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις.

Cuius igitur hæ generationes erunt? Nullius enim rei præcesserunt indigentiæ, cuius facta fuerit repletio.

EXPLANATIO.



TERTIAM hic Platonicorum explodit rationem, ex eo demonstrantium voluptatem non esse bonam, quòd vel motio vel generatio sit, quarum neutram bonam esse contendebant, cum motus inchoata sit actio ex 3. Physic. & generatio mo[illegible]nis sit genus. Euertit Aristoteles vtrumque fundamentum, probatque delectationem, seu voluptatem, nec motum esse, nec generationem, ac primo quidem de motione sic disputat. Omnis motio, aut velox, aut tarda est. Velocitas autem ac tarditas non congruunt motioni per se, sed ex comparatione cum alio motu, quemadmodum cernimus in ea motione diurna, qua totum cælum circa conuoluitur. Eam enim velocem dicimus, quia cum aliis aliarum rerum motionibus non ita velocibus, ac tardioribus comparamus. Solisquoque cursus ipse quidem per se sibi similis semper, & æquabilis est, sed cum Saturno collatus est velox, tardus vero collatus cum luna, quia minori quam Saturnus, maiori quam luna circumfertur orbe. Quippe dicitur in 6. physic. id esse velox, quod exiguo tempore, spatii pertransit plurimum, tardum autem, quod multo tempore pertransit parum. Multum autem ac parum, paruum & magnum comparatè dicuntur, cum multum ex comparatione cum pauco, & paucum ex comparatione cum multo sic appellentur. Igitur omni quidem motioni propria velocitas ac tarditas est, verumtamen haud per se, sed comparatè, hoc est ex comparatione cum alio motu, qui vel tardior, vel velocior sit. Sed siue per se, siue comparate, & ex accidenti velox aut tarda sit, rectè, veréque dicitur ab Aristotele in huius argumenti propositione, omnis motio, vel tarda esse, vel velox, vt subiungatur assumptio negans esse velocem, aut tardam vllam voluptatem. Ex quo fit consequens, voluptatem ac delectationem non esse motum. Quod autem in Assumpto dicitur, delectationem ac voluptatem neque tardam, neque velocem esse, distinctione declarat huiusmodi. Aut voluptas acquiritur, & paratur, aut ea iam parta tenetur, & vsurpatur: cum acquiritur, habere celeritatem aut tarditatem potest: eam enim nos vel celerius & citius, vel tardius acquirimus. Cum autem in voluptate iam sumus, eaque perfruimur, siue cum voluptas in manu est, & tenetur, neque velox est, neque tarda. Nam alius alio citius, aut tardius ad voluptatem peruenire dici potest; celerius aut tardius parta iam voluptate frui, dici non potest. Absurdum enim profecto fit, dicere, celeriter, aut tarde lætari aliquem, sed minime tamen absurde dixeris, aliquem lætatum esse, aut lætari cœpisse. Igitur voluptas dum paratur & acquiritur, habet celeritatem ac tarditatem. & quia tarditas & celeritas notæ sunt, atque indicia motus, eiusmodi voluptas in motu est. Voluptas verò iam parta, quia nec celeritatem habet, nec tarditatem, caret motu, & requietem obtinet, cum is qui voluptate iam fruitur, non concitetur amplius ad voluptatem, sed voluptate lætetur. Quapropter μεταβάλλειν hoc est traduci, & transferri dici possumus ad voluptatem tardius, & celerius, inquit, dum voluptatem acquirimus, quia id sine motu non fit: in voluptate autem esse cito, tardeue dici non possumus. Haud igitur rectè Stoïci & Plato, quos in quarto Tusculan. secutus est Cicero, voluptatem dixerunt esse motum, si voluptatem intelligi voluerunt iam partam & eam, qua perfruimur, & lætamur. falsum etiam est quod ijdem dicebant Stoici, iram, odium, cæteras animi perturbationes esse motus, si eam intelligebant iram, odiumue, aut aliam perturbationem, in qua quis est positus; non tamen est falsum, si cum ita loquebantur de concitatione ipsa ad iram, cæterasque animi perturbationes, id intelligi volebant. ad has enim sine motu non concitamur. Subtiliter hîc, exiliterque, & exquisite de his disserit Aristoteles. nam alioqui in Rhetoricis ex communi popularique dicendi forma, non voluptatem solum, sed iram, cæterosque morbos animi, motus appellat vniuersim, siue nos concitent, siue concitatos iam occupent. Sic igitur ipse probatum vult, voluptatem non esse motum rationemque Platonicorum labefactat, in eo positam, quod voluptas sit motio. Hinc enim ostendi putabant, non esse bonam, quia quod in motu est inchoatum & imperfectum est, vt legitur in Philebo.

Generatio vero) Sequitur altera confutationis pars, qua demonstrat, voluptatem non esse procreationem, aut ortum siue, vt communi modo loquamur, generationem (est enim Græcè γένεσις) aperitque causam, quæ Platonicos in hanc opinionem impulerit. Sic igitur ex Physicis accersito principio, aduersus illos aggreditur agere. Omnis generatio veluti profectio quædam, & transitio est à certo ac definito termino, in terminum item certum ac definitum. Non enim ex quolibet quoduis efficitur, sed equus ex equo, ex similibus animantibus similes aliæ. E mari ac fluminibus non oriuntur homines, nec pisces è terra. quod argumentum persequitur egregiè Lucret.

Nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus
Omne genus nasci posset &c.

Voluptas autem non est eiusmodi transitus ab aliquo definito termino in alium certum ac definitum, nec possunt in ea duo designari termini definiti, inter quos acquiratur aliquid, & aliquid amittatur, vt fieri cernimus in ortu ac procreatione rerum. Non igitur voluptas, vt illi dicebant, ortus ac generatio est: quod alia quoque ratione confirmat hoc modo. Si voluptas esset ortus & generatio, sequeretur tristitiam voluptati contrariam, esse interitum & corruptionem. Quod quidem est falsum; sed Platonici tamen dabant & concedebant, tristitiam esse interitum quemdam, & corruptionem. Dicebant enim, tristitiam esse defectum eius, quod secundum naturam fit, & ex eius separatione, quod secundum naturam coniungitur, sequi dolorem atque tristitiam. Dolor igitur & tristitia corrumpit, aut separat id, quod secundum naturam coniungitur, aut fit. Ergo tristitia corruptio quædam esse videtur, & interitus. Id, inquam, Platonici facile concedebant. Sed Aristoteles contra sic differit. Si voluptas esset ortus & generatio, dolor autem esset interitus, & corruptio, id quod gigneretur ex voluptate, dolore corrumperetur, & quod corrumperetur dolore, gigneretur voluptate. Neutrum autem sequitur. Nihil enim inuenitur, quod nascatur ex voluptate, ex dolore autem atque tristitia denascatur, quodue corrumpatur dolore, gignatur ex voluptate. Non est ergo voluptas ortus & generatio, nec dolor ac tristitia est interitus, atque corruptio. Motus enim inter se contrarii sic se habent, vt alter generatio, alter autem corruptio videatur, sicut in ægroti curatione fit; quod enim curatione gignitur, id ægrotatione corrumpi conspicimus. Ex voluptate autem nihil vmquam fieri videtur, aut aliquid aliud gigni per se, nec ex dolore corrumpi quod genitum ex voluptate sit. Itaque nec voluptas est generatio, nec dolor corruptio est. His rationibus ita confutatis, disputationem conuertit in aliam, qua Platonici studebant item ostendere, voluptatem esse procreationem quamdam, ac propterea non esse bonam, vt docere pergit Aristoteles ijs verbis.

Dicunt autem dolorem &c.] Istorum erat huiusmodi ratio. Omnis expletio generatio quædam est. Voluptas est expletio. Generatio igitur est. Quæ sane argumentatio vim habere videtur aliquam, quia generatio est ad substantiam profectio quædam & via. Expletio etiam ad substantiam itio est, & motus. Videtur igitur expletio nihil esse aliud, quam generatio; voluptatem autem expletionem esse, à contrario demonstrabant hoc modo. Dolor est defectus, & indigentia. Ergo voluptas expletio erit, & copia: fames enim, & sitis dolores sunt. fames autem & sitis defectus & indigentiæ sunt; humido quippe deficiente, ac frigido, sitis existit; sicco autem, & calido deficiente, fit fames. Dolor igitur est defectus & indigentia. Dolori verò contraria voluptas est; ergo si dolor est defectus & indigentia, voluptas expletio & copia est. Expletio autem est generatio, vt demonstratum est. Voluptas igitur est generatio. Hæc, inquam, erat istorum ratio; sed eam Aristoteles ita conuellit. Omnis expletio suscipitur in corpore; voluptas autem in corpore non suscipitur. Corpus enim, non qua parte est corpus, sed qua est animatum, percipit voluptatem; si enim qua parte corpus est, voluptatem sentiret, quodcumque corpus affici voluptate posset; quo nihil diceretur absurdius. Voluptatem enim aut dolorem sentire sentientis est animæ, non proprium corporis. Voluptas ergo propriè non est expletio, sed cum expletione coniuncta. Cum ergo voluptas non sit expletio, ne generatio quidem erit, Idcirco enim illi voluptatem faciebant ortum & generationem, quod esset expletio.

Opinio autem &c.) Non satis habet opinionem hanc confutare, quæ voluptatem ait expletionem esse: sed causam præterea perquirit eiusdem opinionis, quæ authores in errorem induxit, vt non opinionem modo, sed eius omnes quoque radices euellat, & fibras. Ortam igitur ait, hanc opinionem ex dolore, siue tristitia, & ex volup-

tate, quæ accidunt in alimento. Cum enim indigemus alimento, ex fame, sitique, dolore videmur affici, cum alimentum accipimus, & explemur, videmur affici voluptate. Putarunt igitur hi, fieri non posse, vt voluptas existat vlla quam non antecesserit dolor. Et quoniam vbi est dolor, ibi defectus aliquis, atque indigentia est, vbi verò voluptas, ibi est expletio, putarunt etiam, dolorem omnem esse defectum, & indigentiam, voluptatem omnem, expletionem. Hanc, inquam, existimat Aristoteles esse causam, cur illi sic opinati sint: sed causam ipsam haud idoneam fuisse contendit. Quamuis enim id eueniat in alimento, vt dolor antecedat, sequatur voluptas, & cum defectus & indigentia est, fit etiam dolor, & cum est expletio, fit quoq; voluptas, non id tamen ideo fit, quòd sic postulet intima vis, & natura voluptatis. Nam si verè id diceretur, in omni voluptate sic fieret. At multæ sunt voluptates, quas non antegreditur defectus ac dolor, & quibuscum non est expletio: velut illæ sunt quæ percipiuntur ex cognitione rerum Mathematicarum, omninoque, & vniuersim ex theoricis disciplinis quas nullus antecessit defectus, ac dolor. Voluptates enim Mathematicas hîc non eas solum appellat, quæ propriè percipiuntur è Mathematicis, sed alias quoque profectas ex quibuscumque disciplinis intelligentiæ. Quippe μαθηματικὰ, apud Græcos interdum speciei nomen est, interdum vocabulum generis, omnium complectens disciplinarum orbem, ex quibus puræ liquidæque voluptates, hoc est nullis admistæ doloribus hauriuntur. Ait igitur, eiusmodi voluptates expletiones esse non posse, cum nullus antè defectus, & indigentia fuerit, quæ deberet expleri. aliæ quoque voluptates enumerantur ab Aristotele, auditu, visu, olfactu, memoria, spe perceptæ, quas neque defectus præit, nec antegreditur dolor. Non est ergo voluptatis id proprium, vt vel expletio, vel eum expletione coniuncta sit, sed alicui voluptati solum hoc accidit. Si enim ipsa voluptatis ratio, & natura omnis esset expletio, nulla voluptas inueniretur, quæ dici expletio non deberet. Sed permultæ sunt voluptates, quibus expletionis, & nomen & ratio minime congruat, vt vidimus, quia nullus eas defectus antegreditur, & indigentia, cuius esse, dicique debeant expletiones. Expletio quippe alicuius indigentiæ, vel defectus expletio est. Voluptates autem hæ de quibus diximus, nullas habent, quas expleant indigentias & defectus: quales sunt voluptates sensuum vnicuique notissima. Auditus enim habet suas ex Musicis, & ex iis, quæ tum à Græcis, tum à Cicerone acroamata nominantur: visus haurit etiam suas ex coloribus, tabulis pictis, ex aliis: olfactus ex odoribus, & floribus suas: memoria denique ac spes, illa ex recordatione rerum præteritarum, hæc ex futurarum expectatione percipit suas, vt copiosissime docet Aristoteles in primo Rhetoricorum. Et quoniam, inquit, voluptas in quadam affectione sentiendi posita est; phantasia verò sensus quidam est, sed infirmus, & ei, quo recordatur, aut sperat phantasia comitatur eius rei, quam recordatur aut sperat, perspicuum est, hoc ita posito, voluptates etiam ex acriori recordatione & spe concitari. De recordatione scribit eadem Cicero in libr. epist. 5. Habet, inquit præteriti doloris secura recordatio delectationem. De Senect. Conscientia bene actæ vitæ, multorumque benefactorum recordatio iucundissima est; Et in primo defin. Vt iis bonis erigimur, quæ expectamus, sic lætamur iis, quæ recordamur. De spe idem Aristoteles in loco laudato hæc verba subiungit. In spe sunt ea iucunda, quæ cum præsentia sunt, vel oblectare, vel prodesse multum videntur, vel quæ sine vlla molestia prosunt. & in summa quæcumque nobis lætitiam afferunt cum præsentia sunt, eadem & sperantes & recordantes plerumque delectant &c. Has, inquam, omnes ait esse voluptates, quas nullus aut dolor, aut defectus antecedat.

PARS I. CAP. III. LIBRI X.

Πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονειδίστους τῶν ἡδονῶν, λέγοι τις ἄν, ὅτι οὐκ ἔστι ταῦθ' ἡδέα. οὐ γὰρ εἰ τοῖς κακῶς διακειμένοις ἡδέα ταῦτ' ἐστὶν, οἰητέον αὐτὰ καὶ ἡδέα εἶναι ἁπλῶς, πλὴν τούτοις· καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς

ADuersus eos autem, qui proferunt probrosas voluptates, dicat quispiam, non esse ea iucunda. Non enim, si male affectis iucunda hæc sunt, existimandum est, eadem iucunda esse simpliciter, sed solum his: quemadmodum neque ægrotantibus

κάμνουσιν ὑγιεινὰ, ἢ γλυκέα, ἢ πικρὰ, οὐδ᾽ αὖ λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμιῶσιν. ἢ οὕτω δὴ λέγοιτ᾽ ἄν, ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ, αἱρεταί εἰσιν, οὐ μὴν ἀπό γε τούτων. ὥσπερ καὶ τὸ πλουτεῖν, προδόντι δ᾽ οὔ, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, οὐ μὴν ὁποιοῦν φαγόντι; ἢ τῷ εἴδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί; ἕτεραι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου, μὴ ὄντα δίκαιον· μηδὲ τὴν τοῦ Μουσικοῦ μὴ ὄντα Μουσικόν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

salubria, aut dulcia, aut amara: neque item alba, quæ apparent lippientibus An ita quoque dicatur, voluptates quidem expetendas esse, non tamen ab his: quemadmodum etiam diuitem esse, sed non proditori, & sanum esse, non tamen ei, qui quodlibet comederit? An specie differunt voluptates? Diuersæ namque sunt, quæ ab honestis rebus, ab ijs, quæ à turpibus. Neque fit, vt afficiatur iusti viri voluptate is, qui non est iustus, neque Musici, qui non sit Musicus. Similiter autem & in alijs.

EXPLANATIO.



PLATONICORVM hæc quarta ratio est, cur voluptas esse bona, vel bonum per se non videatur, ab eiusdem voluptatis probro ac vituperatione petita. Vt enim id comprobarent, proferebant in medium probrosas quasdam, insigniterque vituperabiles voluptates, cuiusmodi sunt adulterorum, ebriosorum, & helluonum, aliorumque hominum, qui ob eximiam solutioris vitæ turpitudinem flagrant apud omnes infamia. Hinc enim disputabant, & contendebant, voluptatem non esse numerandam in bonis, ac bonum non esse, quia bonum vituperabile, ac turpe non est. Huic rationi triplici via occurrit Aristoteles, quarum prima est, quòd eiusmodi voluptates non sint veræ, propriæque, nec eæ, quæ voluptates sint dicendæ simpliciter. Veræ quippe propriæque & quæ simpliciter appellandæ sunt voluptates, è rebus verè iucundis hauriuntur: hæ autem percipiuntur ab iniucundis. Neque enim adulteria, ebrietates, ganea, rapinæ, aliaque ex hoc genere multa videri iucunda possunt, nisi quibusdam deprauatæ rationis hominibus; quorum iudicio æstimanda non sunt; cum regula, & norma rerum æstimandarum certa, & vera, sit virtus ac ratio animi, & corporis affectio bona, vt supra in libro tertio cap. quinto & lib. primo cap. Octauo iam diximus. Male quippe affectis quæ bona sunt, mala videntur, & mala quæ bona sunt, sicut cernimus in ægrotis, quibus amara videntur quæ dulcia sunt, & in lippis, ac prope cæcutientibus; quibus quæ sunt alba, longe alio colore videntur infecta. Argumentatio igitur Aristotelis hæc in summa est. Ea, ex quibus eiusmodi vituperabiles capiuntur voluptates, iucunda non sunt, nisi male se habentibus peruersoque iudicio corruptis hominibus. Ergo non est ex his consequens, esse verè simpliciterque iucunda. Neque enim sequitur ex eo, quòd quædam ægroto videantur amara, vel dulcia, verè dulcia, vel amara esse: nec ex eo, quòd aliqua sint ægrotis salubria, esse propterea simpliciter absolutéque salutaria, nec ex eo, quod quædam lippientibus, & laborantibus opthalmia videntur alba, esse vere, ac simpliciter alba. Colligit igitur enunciatque, probrosas illas voluptates, quia ex rebus verè iucundis non capiuntur, veras non esse voluptates: adeoque perperam voluisse Platonicos ex ijs conficere, voluptates vniuersim non esse bonas; perinde, ac si vituperabiles, & probrosæ habendæ sint omnes ideo solum, quòd earum aliquæ huiusmodi sint. Admonitio hic est Gualt. Burl. non esse consilium Aristotelis, negare prorsus esse voluptates eas, quæ capiuntur ab improbis, sed comparatè non esse voluptates: comparatè, inquam, cum ijs, quæ recta cum ratione percipiuntur. Cum his enim illæ collatæ, ipsum nomen, rationemque videntur amittere voluptatis.

Altera via, qua pergit Aristoteles ad Platonicorum eamdem rationem confutandam, in eorum amoliendo fundamento est posita. Dicebant enim, eiusmodi turpes voluptates expetendas optabilesque non esse, ac propterea non esse bonas. Respondet his, illas etiam voluptates optabiles esse, & expetendas, non tamen quibuscum-

que, nec ea parte qua turpes sunt. Homini quippe vxori coniuncto bonæ sunt eiusmodi voluptates, & expetendæ ad dandam liberis operam, alijs nec bonæ sunt, nec optabiles, & expetendæ. Summa itaque confutationis, hæc est: aliquas voluptates ex illis verè non esse bonas, quia probrosæ turpesque sunt, sed non tamen omnes esse turpes omnibus; quia qua parte turpes, & probrosæ non sunt, quibusdam hominibus honestæ, expetendæque sunt, vt demonstrauimus. Non sequitur itaque, ex eo, quod venereæ voluptates sunt turpes, omnes eiusmodi voluptates eiusdem esse notæ, & omnibus esse turpes. Quemadmodum nec ex eo, quòd illarum aliquæ sint aliquibus honestæ, ac bonæ, sequitur, omnes esse bonas. Duobus rem hanc Aristoteles illustrat exemplis. Quorum primum sumitur à diuitijs: quæ sunt quidem è bonorum numero, & expetendæ; non tamen omnibus. Proditori enim nec bonæ, nec honestæ, nec expetendæ sunt, inquit, cum diuitiæ per patriæ proditionem, aliasque rationes improbas partæ numerari inter bona non possint. Alterum petitur à cibo salubri, atque à valetudine: salubris cibus, ipse se, & suapte natura salubris est, & tamen non omnibus, qui quodcumque comederint. Ijs enim qui venenum sumpserunt salubris idem ille cibus fortasse non est, sed pharmacum, aliudque venenum veneno contrarium. Valetudo quoque bona est, & expetenda, sed non omnibus, vt ijs, qui ad curandam Elephantiasim vti deberent puerorum sanguine. Rectè itaque Lincon. apud Burl. hunc Aristotelis locum sic explanat. Sanum esse optabile est: sed optabile tamen est esse sanum ex naturalibus cibis. Ex cibis enim humanarum carnium esse sanum non est optabile, nec expetendum.

Tertiam, qua graditur, viam quærit in duplici genere voluptatis. Non enim vna solum vniusque speciei voluptas est, sed duarum, quarum altera continet honestas, concessasque, altera turpes & inconcessas voluptates. His posterioribus delectantur impuri homines, & voluptarij; prioribus illis probi, & moderati. Sequitur enim tamquam opus suum, sibique proprium vnusquisque quod diligit, adeòque vir impurus numquam amabit, sequeturque puras voluptates, sicut iustus, inquit, numquam delectabitur operibus viti iusti, nec is qui Musicus non est, ex operibus Musici delectationem capiet. Itaque oportet duplex esse voluptatum genus, sicut est operum, ex quibus homini delectatio ducitur. Quo posito, id demum sibi vult Aristoteles, Platonicos argumentatione vti ac ratiocinatione non tecta, sed vitiosa; cum perinde disputant, ac si vna tantum esset species ac forma voluptatis. Ex eo quippe conantur vincere, voluptates non esse bonas, quòd turpes ac vituperabiles sunt. quæ tamen ratio nihil conficit, nisi vituperabiles omnes ac turpes sint.

PARS V. CAP. III. LIB. X.

ΕΜφαίνειν δὲ δοκεῖ καὶ ὁ φίλος ἕτερος ὢν τοῦ κόλακος, οὐκ οὖσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονήν, ἢ διαφόρους εἴδει· ὁ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ὁμιλεῖν δοκεῖ, ὁ δὲ πρὸς ἡδονήν. καὶ ὁ μὲν, ὀνειδίζεται, τὸν δ' ἐπαινοῦσιν, ὡς πρὸς ἕτερα ὁμιλοῦντα. οὐδείς τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία, ὡς οἷόν τε, μάλιστα. οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέ ποτε μέλλων λυπηθῆναι. περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθα ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναὶ

Ostendere verò videtur etiam amicus, cum diuersus sit ab assentatore, non esse bonum voluptatem, aut esse differentes specie. Hic enim ad bonum congredi videtur, ille verò ad voluptatem. Et hic quidem vituperatur, illum autem laudant tamquam ad diuersa congredientem. Ac nemo sane expetat viuere, si pueri mentem sit habiturus tota vita, se oblectans ijs rebus, quibus pueri, vt opinantur, maxime ducuntur; neque gaudere, agens aliquid rerum turpium, nullum dolorem suscepturus. In multis etiā rebus studium poneremus, tametsi nullam afferrent voluptatem; qualia sunt, videre, recordari, cognoscere, virtutes habere. Quod si necessario comitentur

οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα, καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. ὅτι μὲν οὖν, οὔτε τ' ἀγαθὸν ἡ ἡδονὴ, οὔτε πᾶσα αἱρετὴ, δῆλον ἔοικεν εἶναι, ὅτι εἰσὶν αἱρεταί τινες καθ' αὑτὰς διαφέρουσαι τῷ εἴδει, ἢ ἀφ' ὧν. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης εἰρήσθω ἱκανῶς.

his voluptates, nihil refert. Expeteremus enim hæc, & si non gigneretur voluptas. Igitur neque summum bonum esse voluptatem, neque omnem expetendam perspicuum videtur esse, & esse expetendas aliquas per se, quæ differant specie, vel rebus à quibus oriuntur. Quæ ergo traduntur de voluptate, ac de dolore satis dicta sint.

EXPLANATIO.

HACTENVS in eo laborauit Aristoteles, vt ostenderet, nec Eudoxum rectè fecisse cum summum bonum, aut per se bonum voluptatem constituit, nec Platonem, Platonicosque probe ac sapienter Eudoxum confutasse, vel vera dixisse, cum vniuersè docuerunt, voluptatem non esse bonam. Id enim, cum hæc dicerent, sibi volebant; vel nullam esse bonam, vel omnem esse malam, & probro dignam voluptatem. Nondum igitur aperuit sententiam suam: sed eam hoc demum aperit loco, pronuncians, delectationem, ac voluptatem non esse per se bonum. Quæ sane opinio differt ab vtraque superiorum: ab Eudoxi quidem, quia voluptatem faciebat bonum per se, à Platonis & Platonicorum, quia voluptatem vniuersè volebant non esse bonam aut esse malam. Qui autem dicit, non esse bonum per se, putat fortassis esse bonum. Triplici ergo ratione confirmat, non esse bonum per se. Prima videtur huiusmodi. Aliqua delectatio accusabilis, & vituperabilis est. Qualis est, quæ ex adulatione percipitur; quædam verò probabilis, & laudabilis est, vt ea, quam ex amico virtute prædito, bonoque nobiscum colloquente sentimus. Igitur ipsa ratio & vis intima delectationis, ac voluptatis non id habet, vt sit bonum per se. Si enim eiusmodi eius esset natura, & ratio, esset omnis delectatio bona, & laudabilis, siue nos assentator, siue vir bonus, & amicus alloqueretur. Sed altera vituperabilis est, quia è re vituperabili, hoc est, ab assentatione, alia laudabilis, quia è laudabili re hoc est ab amicitia honesta perfectaque percipitur. Altera res igitur est delectatio, alterum est id quod dicitur bonum. Quod si delectatio esset bonum per se, hoc est, intimè ac suaptè natura bonum, delectatio ac bonum esset idem. Secunda ratio. Si delectatio, & voluptas esset per se bona, vel bonum per se, sequeretur, ingentem, vehementemque delectationem, quamuis plurima extrinsecus accidentia haberet incommoda, semper tamen optabilem esse. Quod enim est bonum per se, semper est bonum, ac semper optabile, nec ab eo separari potest vmquam vis, & ratio boni, quæ causa est, cur semper optabile sit, & expetendum. Sed fieri potest, vt ingenti, vehementique delectationi quædam accidant, quæ faciant, vt amplius optabilis ipsa non sit. Si enim alicui daretur optio, vt si vellet, toto vitæ spatio, perfrui posset delectatione pueri, quæ magna profectò est, cum pueri, vehementissime delectentur, eiusmodi delectationem haud vmquam eliget, quia toto vitæ tempore delectationem percepturus esset ex iis, ex quibus eam pueri capiunt: quod molestissimum esset, quia delectationem nisi ex puerilibus illi non capiunt. Delectatio igitur non est per se bonum. Si enim eiusmodi esset, non haberet causam, cur meritò respueretur. Præterea nemo vellet toto prorsus vitæ tempore gaudere ac delectari prauis operibus ac sceletibus, quæ perpetraret. Nemo enim vnus est, qui semper & quoad viuat, velit tam improbo vti vitæ genere, etiam si numquam tristari deberet, inquit. Non est ergo delectatio bonum per se, cum non semper, & ex quibuscumque rebus extrinsecus accidentibus expetenda sit. Tertia ratio. Absque illo, quod est per se bonum, nihil est optabile vel expetendum. Sed multa sunt quæ homines optarent, eligerent, iisque darent operam, tametsi nulla inde delectatio sequeretur. Damus enim operam inquit, vt videamus, recordemur, intelligamus, virtutes habeamus: ex quibus delectatio quidem sequitur; sed tamen eamdem iis daremus operam etiamsi ex ipsis nulla prouentura voluptas esset. Ergo delectatio non est per se bonum. Nam si esset, nihil expeteremus, aut persequeremur, quod cum delectatione coniunctum non esset.

Claudit denique disputationem, epilogo colligens omnia, & confirmans, ex iis, quæ dicta iam sunt, intelligi posse, voluptatem non esse summum bonum, nec omnem voluptatem expetendam esse, sed aliquas specie demum quasdam inter se differentes esse.

EPILOGVS.

1. *Etiamsi voluptas è qualitatis genere depelletur, non sequeretur ideo, ex omni bonorum genere depellendam esse; cum id quoque quod non est qualitas, bonum aliquod sit.*
2. *Voluptatem non esse bonam non conficitur ex eo, quòd magis, minusque suscipiat.*
3. *Nec ex eo, quod motus aut generatio sit.*
4. *Nec ex eo, quod sit expletio.*
5. *Nec ex eo, quòd multæ voluptates probrosæ turpesque sint.*
6. *Voluptas non est bonum per se.*



CAPVT IV. LIB. X.

DE VI, AC PROPRIETATIBVS voluptatis.

SVMMA.

Quid sit voluptas: qua ratione perficiat opus humanum.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Voluptas, & delectatio momento temporis gignitur sicut visio.*
2. *Voluptas, neque motus, neque generatio est.*
3. *Voluptas est humani operis siue functionis humanæ perfectio.*
4. *Voluptas & delectatio cur non possit esse perpetua.*

PARS I. CAP. IV. LIB. X.

TI δ' ἐστὶν, ἢ ποῖόν τι, καταφανέστερον γένοιτ' ἂν ἐπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσι· δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὅρασις καθ' ὁντινοῦν χρόνον τελεία εἶναι, οὐ γάρ ἐστιν ἐνδεὴς οὐδενὸς, ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος. τοιούτῳ δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή. ὅλον γάρ τί ἐστι, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν, ἧς ἐπιπλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος.

QVidnam autem, aut quale sit, clarius fiat à principio repetentibus: videtur namque visio quidem quocumque tempore perfecta esse. Non enim est indigens vllius, quod si postea fiat, perficiet ipsius speciem. Huic vero similis est etiam voluptas. Totum enim quoddam est, nulloque in tempore percipiet quis voluptatem, qua longiori tempore percepta, ipsius species perficietur.

EXPLANATIO.



E natura voluptatis, deque proprietatibus eiusdem differit in hoc capite; primumque sibi quærendum putat, quid, qualisve voluptas, & delectatio sit. Cum enim aliorum de voluptate sententias recensuerit, & confutarit, videtur reliquum, vt perquiratur, quid demum ipsa voluptas sit, quæve ipsius proprietates; cum absque huiusmodi cognitione, suis expleta numeris hæc tractatio esse non possit. Id verò sic se factum appositè pollicetur, si repetat altius à principio q æ d cta iam sunt. Et quoniam explicare quid, qualisque voluptas sit propter obscuritatem rei, videtur arduum, confugit ad similitudinem, cuius ope putat se melius, faciliusque vim omnem, proprietatesque voluptatis expositurum. Similitudinem autem petit à visu, hoc est ab actu videndi, quamquam enim apud Latinos visus est ipse videndi sensus; vsurpant tamen interdum idem nomen ad significandum actum; quod fecit præcipuè Plin. in lib. 8. cap. 22. ijs verbis. Sed in Italia quoque creditur luporum visus esse noxius. Vbi visus est haud dubie id, quod minus Latinè visio dicitur. quo vocabulo non dubitabimus interdum vti, vt planius quod dicimus intelligi possit, & distingui. A visu igitur, hoc est à visione repetita similitudine, in hanc sententiam atque his pene verbis exorditur. Quemadmodum visio, quouis, & quantumuis breui tempore perfecta est, cum tota simul fiat, nihilque desideret vmquam, quod si post accesserit, eius speciem formamque sit absoluturum, sic voluptas totum quiddam est, & integrum, quod temporis momento gignitur, neque quisquam, qui voluptate afficitur, quantumuis ipsa producatur, sperare potest, perfectiorem se illam habiturum. Quæ similitudo videri potest à nobis exposcere de ratione visus accuratiorem disputationem, sed moralis doctrinæ modus satis habebit id solum commemorare; visum siue visionem esse perfectam quocumque momento temporis, quo res videtur, cuius est visio: ita prorsus, vt non sit pars aliqua visionis in aliqua parte temporis, alia consequens in alia, sed tota toto tempore, & qualibet in parte temporis etiam tota. Quod tamen intelligendum est ita esse ac fieri, si res videnda, sit vna, totaque videatur, & non aliqua tantum ex parte spatiumque intermedium omni vacet impedimento, ipsaque distantia congruens, nec iusto maior minorve sit. Si enim hæc in re videnda conspirant, & consentiunt omnia, vna eius rei visio est, tota simul, eademque per totum tempus, quo res ipsa cernitur. Id quod fieret, si quis videret aliquod album totum per vnam aut alteram horam. Illa quippe visio toto eo tempore tota esset, & qualibet in parte, vel puncto temporis tota etiam simul, atque perfecta. fatendum tamen est, plures esse posse visiones eiusdem rei, si res ipsa non tota, sed per eius partes videatur ac per interualla temporis, quoad tota demum prorsus appareat. De his tamen haud loquitur hic Aristoteles, sed de visu alicuius rei totius, quę tota simul, & vno eodemque tempore videatur integra. Atque huic visioni similem Aristoteles esse vult voluptatem, hoc est, totam simul, eamdemque toto tempore, & qualibet temporis parte qua percipitur. Cæterum cum voluptas in humana sit actione tamquam accidens, naturam sequi debet actionis. Inter actiones autem humanas aliqua producitur excursu temporis, vt expletio aliqua tori simul, vt visio lucis aut imaginis in speculo, aliæque ex hoc genere plures. Cum, inquam, voluptas in humana sit actione. sicut esse dicitur in subiecto accidens, humanaque actio sic se habeat, vt aliqua tota simul oriatur & sit aliqua per partes, & decurrens tempore producatur, idem plane cernere licebit in voluptate. Aliqua nimirum est, quæ cum actione protenditur, & per partes, sicut actio in qua est, aliqua verò quæ tota simul enascitur, ac tota simul est, quemadmodum actio. Atque, vt dicamus in summa, inter actiones humanas aliæ sunt animæ, aliæ corporis. Actiones animi gigni subito censentur, & ex animo ipso confestim existere totæ simul, corporis autem actiones per partes, paulatimque produci, extendi, atque augeri, ac minui. Voluptates igitur quę in his actionibus tamquam accidentia sunt, aliæ sunt indiuiduæ, quia sunt in actionibus animi, alię diuiduæ, quia sunt in actionibus corporis. Itaque rectè dicitur vniuersim ab Aristotele voluptas esse tota simul, & indiuidua, quia cum diuidua est, & distinguitur partibus, augeturque ac minuitur, admittitque quod magis, ac minus est, id nanciscitur ex euentu, quia in actionibus di-

uiduis eſt. Ipſa quippe per ſe, & ex intima ſui vi ac natura tota ſimul, atque indiuidua eſt. Huc accedit, quòd Ariſtoteles in eam gratiam agit in hoc libro de voluptate, vt videat, qua ratione pertinere ad beatitudinem animi theoricam poſſit. Id verò queri non debet, niſi de voluptate, quę cadit in animum. de illa quippe, q[illegible]nſum corpuſque perfundit, iam egit in diſputatione de temperantia in libro tertio, & in diſputione de continentia in ſeptimo, & in ea, quę copioſiſſime tractata eſt de Beatitudine totius hominis in lib. primo. Nihil ergo mirum eſt, quod hoc loco voluptatem viſioni ſimilem faciat, velitque totam ſimul atque indiuiduam eſſe, cum ea, quę diuidua eſt, & ſuis compoſita partibus, ſit ab hoc genere beatitudinis aliena.

PARS II. CAP. IV. LIB. X.

Διὸ οὐδὲ κίνησίς ἐστιν. ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ τελεία, ὅταν ποιήσῃ οὗ ἐφίεται, ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεραι τῷ εἴδει τῆς ὅλης καὶ τῶν ἄλλων ἀλλήλων· ἡ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἑτέρα τῆς τοῦ κίονος ῥαβδώσεως, καὶ αὗται τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως, καὶ ἡ μὲν τοῦ ναοῦ τελεία· οὐδενὸς γὰρ ἐνδεὴς πρὸς τὸ προκείμενον. ἡ δὲ τῆς κρηπῖδος καὶ τοῦ τριγλύφου, ἀτελής. μέρους γὰρ ἑκατέρα. τῷ εἴδει οὖν διαφέρουσι. καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ λαβεῖν κίνησιν τελείαν τῷ εἴδει· ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῷ ἅπαντι, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ βαδίσεως καὶ τῶν λοιπῶν. εἰ γάρ ἐστιν ἡ φορὰ κίνησις πόθεν ποῖ, καὶ ταύτης διαφοραὶ κατ' εἴδος, πτῆσις, βάδισις, ἅλσις, καὶ τὰ τοιαῦτα· οὐ μόνον δὲ οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βαδίσει. τὸ γὰρ πόθεν ποῖ, οὐ ταὐτὸν ἐν τῷ σταδίῳ καὶ τῷ μέρει, καὶ ἐν ἑτέρῳ καὶ ἑτέρῳ μέρει, οὐδὲ τὸ διεξιέναι τὴν γραμμὴν τήνδε κἀκείνην. οὐ μόνον γὰρ γραμμὴν διαπορεύεται, ἀλλὰ καὶ ἐν τόπῳ οὖσαν. ἐν ἑτέρῳ δ' αὕτη ἐκείνης. δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται. ἔοικε δ' οὐκ ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλ' αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσαι τῷ εἴδει· εἴπερ τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν. τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. δῆλον οὖν ὡς ἕτεραί τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων. καὶ τῶν ὅλων τι καὶ

Propterea neque motio eſt. In tempore namque omnis eſt motus, & finis alicuius: velut ædificatio perfecta tum eſt, cum id fecerit, quod appetit, vel in omni ſcilicet tempore, vel in hoc; in partibus vero temporis omnes imperfectæ, & diverſæ ſpecie à tota, & inter ſe. Nam lapidum compoſitio diverſa eſt à columnæ erectione, atque hæ à templi ſtructura. Et quidem templi perfecta eſt (nullius namque rei eſt indigens ad id quod propoſitum erat.) Fundamenti autem & lacunaris imperfecta: partis enim vtraque eſt. Specie itaque differunt: neque licet in quocumque tempore ſumere motionem perfectam ſpecie, niſi in toto. Similiter vero, & in inceſſu, & in reliquis. Si enim loci mutatio motus eſt alicunde aliquo, etiam erunt huiuſmodi eius differentes ſpecies, volatus, inceſſus, ſaltus, & talia: non ſolum autem hoc modo, ſed in ipſo etiam inceſſu. Nam moueri alicunde aliquo non eſt idem in ſtadio, & in parte, & in alia, atque alia parte, neque eſt percurrere lineam hanc, & illam. Non ſolum enim pertranſit lineam, ſed lineam in loco conſtitutam. In altero enim loco hæc eſt, in altero illa. Sed cum ſedulitate de motione alibi dictum eſt. Videtur autem non in omni tempore perfecta eſſe, ſed plures imperfectæ, ac differentes ſpecie: ſi quidem motio alicunde aliquo ſpeciem efficit. Voluptas autem in quolibet tempore perfecta eſt ſpecies. Perſpicuum igitur eſt, diuerſas eſſe inter ſe, & eorum quidpiam, quæ tota ſunt, & perfecta voluptatem eſſe. Videbitur autem id etiam ex eo, quod

τελείωσιν ἡ ἡδονή. δόξειε δ᾽ ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἥδεσθαι δέ· ὃ γὰρ ἐν τῷ νῦν, ὅλον τι. ἐκ τούτων δὲ δῆλον, καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσι κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων· οὐδὲ γὰρ ὁράσεώς ἐστι γένεσις, οὐδὲ στιγμῆς, οὐδὲ μονάδος. οὐδὲ τούτων οὐδὲν κίνησις, οὐδὲ γένεσις, οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὅλον γάρ τι.

nisi in tempore non contingat moueri, sed lætari. Quod enim est nunc, totum quiddam est. Ex his autem manifestum est, nec recte dicere eos voluptatem esse motionem, aut generationem. Non enim omnium rerum hæc dicuntur esse, sed diuiduarum, & non totarum. Nam neque visionis est generatio, neque puncti, neque vnitatis. neque horum quicquam est motus, neque generatio: neque igitur voluptatis. Totum enim quidpiam est.

EXPLANATIO.



EX ijs, quæ in superiori parte disputata, & constituta sunt, videt Aristoteles, esse consequens, delectationem ac voluptatem nec motionem esse, nec generationem. Cum enim delectatio partibus careat, & tota simul existat, vt dictũ est, nec id admittat, quod magis esse dicitur ac minus, sequitur haud dubie, neutram esse, cum vtraq; partes habeat partibus respondentes temporis, & vtraque diuidua sit, paulatimq; ac subinde perficiatur. Id verò tametsi supra etiam exposuit, de industria tamen hoc loco demonstrare vult amplius, & quod adumbrauit paucis, pluribus illustrare. Duabus ergo rationibus ac vijs ostendit delectationem ac voluptatem non esse motum aut generationem. Prior huiusmodi est. Omnis motus, omnisque generatio, & temporis spatio fit, & fine, seu forma terminatur aliqua, cuius gratia est. Sed voluptas nullo cum spatio temporis extenditur, & qualibet eiusdem parte temporis est perfecta, nec alicuius externi, sed sui ipsius gratia est. Non est igitur motus, aut generatio. Huius argumentationis Assumptionem demonstratam supra iam satis putat, adeóque ad propositionem confirmandam explicandamque totus incumbit. Probandum igitur ac demonstrandum id suscipit, motionem omnem ac generationem, & in tempore, & alicuius gratia fieri, id verò aggreditur ostendere ab exemplo ac similitudine templi alicuius ædificandi: ædificatio namque videtur quædam esse generatio: ædificium verò, ac templum ipsum, ædificationis est terminus. Sed partes totius ædificationis ita sunt vt vna post alteram fiat. Primo enim fundamenta ponuntur, eriguntur exinde parietes, & columnæ; fastigium demum, tectumque, ac lacunar imponitur. quæ partes non simul sunt, nec eodem fiant tempore, sed vario, atque distincto. adeóque nec ipsæ partes ædificationis sunt simul, sed ante secundam, prima, aliæque post alias producuntur. quin & à tota differunt ædificatione, & inter se, suntque imperfectæ, & alicuius gratia, quemadmodum diximus. Cum ergo generatio sit ædificationi similis, haud dubie suis distinguetur partibus, ac tempore producetur, suoque fine sicut ædificatio terminabitur, quæ summa eorum est, quibus propositionem suam expolit Aristoteles. Sed animaduertendum est vnum: generationis nomen hoc loco non esse illud restrictius, atque contractius, quo nominatim significatur in naturalibus ea mutatio peculiaris & propria, quæ puncto temporis, ac momento fit. Est enim aliud generationis nomen amplius ac latius patens de qua loquitur hic Aristoteles, & quę illum quoque motum complectitur, qui eiusmodi mutationem subitam antegreditur. Animaduertendum quoque est, vbi nos lacunar diximus, esse in græco codice τρίγλυφον. quod vere lacunar non est. Hoc enim architecturæ vocabulum, quod masculini, fœminini, neutrius est generis, diciturque τρίγλυφος, τριγλυφή, τρίγλυφον, triglyphus, triglypha & triglyphum, hoc, inquam, architecturæ vocabulum, vt videre licet apud Vitr. lib. 4. cap. 2. & 3. inuentum est ad exprimendum columnarum ornamentum. Nam in Tophoro scalptura canaliculata, & triplici sulco striata triglyphus, aut triglypha, vel triglyphum appellatur, proprium ornamentum operis Dorici, sicut non modo Vitruuius docet; sed Euripides etiam indicat in Orest. cum nominat δωρικὰς τριγλυφάς. Reprehendit ergo Gifanius eos, qui τρίγλυφον vertetunt

terunt latine lacunar, quod φάτνωμα potius Græci nominant. Sed reprehendendos non puto, cum præſertim Græcæ linguæ fuerint apprime periti; quales ſunt, Turnebus, Lambinus, Argyropylus, & cauſam quidem habuerunt idoneam ita vertendi, quia triglypha hæc ſolent eſſe ornamenta ſuperiorum partium ædificij, ac ſub laquearibus interdum diſponi ſolent. Et quoniam Ariſtoteles hîc triglyphum ponit, velut aliquid ſummum in ædificio, quod reſpondeat fundamento, maluerunt dicere lacunar, quod plane ſupremmum in ædificio eſt, quàm triglyphon, quod eſt potius tecto & lacunari ſubiectum, rati fortaſſis, Ariſtotelem pro tecto, & lacunari triglyphon ponere voluiſſe. Sic igitur Ariſtoteles exemplum ac ſimilitudinem petijt ab ædificatione, vt doceret planius, generationem omnem, & in tempore, & alicuius gratia fieri, ſicut fit ædificatio templi, cuius parietes, columnæ, laquearia, cum in tempore, tum propter vſum rerum ſacrarum diſponuntur. Sequitur, vt dicat de motu. Is enim quoque in ea Propoſitione cum generatione coniungitur, diciturque produci decurrente certo ſpatio temporis, & alicuius eſſe gratia, & eius partes imperfectas eſſe, alteramque ab altera differre, ſicut expoſitum de generatione iam eſt. Exemplum ſumit à motu locali, qui longè nobis, quàm alij motus eſt notior: aitque primum, huiuſmodi motum ab vno loco in alterum progredi, ſiue, vt dicunt, à termino à quo in terminum ad quem contendere, eiuſque genera ſiue ſpecies eſſe, inceſſum, volatum, ſaltationem, & ipſas differre inter ſe, cum ex ijs, quæ vario mouentur motu, tum etiam ex locis, aut terminis, à quibus initium habent, & in quibus finem inueniunt. Volatus enim, & ſaltatio differre videntur inter ſe ex ipſis animantibus, quæ ſic mouentur. Obtinent quippe diuerſa principia, quibus tam variè moueantur. Nam auis anima, quæ principium in ea volandi eſt, differt ab anima locuſtæ, quæ in ipſa principium eſt ſaltuandi ſe mouendi & concitandi. Inceſſus autem, & ambulatio diſtinctionem, differentiamque nanciſcitur ex diuerſitate terminorum; cum ambulatio, quæ ſpatio conficitur vnius ſtadij, differat ab ambulatione, quæ fit in eiuſdem ſtadij parte; ſimiliterque ipſæ partes ex eorumdem diuerſitate terminorum inter ſe differant. Neque enim termini ſunt ijdem; nec pertranſire lineam hanc idem eſt, ac pertranſire illam; quia quamquam lineæ eiuſdem ſunt ſpeciei, diuerſis tamen in locis collocatæ ſunt; adeoque fit, vt motus etiam ſint diuerſi. Non enim linea ſolum pertranſitur, inquit, ſed linea, quæ in loco eſt. Quamuis igitur eiuſdem ſtadij lineæ, forma non differant, differunt tamen ex diuerſis locis, in quibus ſunt. Reſpondent enim diuerſis partibus primi corporis, hoc eſt cœli, complectentis omnia, ideoque ſitus nactæ diuerſos ſunt, quorum cauſa differunt ſpecie. Sed Phyſicorum hæc ſunt, quæ ab Ariſtotele perſtringuntur, & commemorantur hîc ea ſolum gratia, vt intelligamus, omnem prorſus motum commetiendum eſſe cum tempore. Quod pluribus exemplis motuum, & tamquam inductione demonſtrauit, hoc eſt, ex eo, qui generatio eſt, aut generationem antegreditur, ex ambulatione atque inceſſu, ex auium volatu, ex aliquarum animantium ſaltatione. Qui motus omnes in tempore fiunt; nec vllus eſt eorum, aliorumve ſimilium, qui longitudinem aliquam non poſtulet temporis. Conſequens igitur hinc eſt, quod erat probandum, voluptatem nec motionem eſſe, nec generationem; cum hæ productionem temporis efflagitent, illa momento, punctoque gignatur eiuſdem temporis. Ad ſummam, Ariſtotelis hæc videtur eſſe ſententia, motum, non quouis tempore, vel qualibet parte temporis eſſe perfectum: voluptatis autem formam in quacumque temporis parte perfectam eſſe: quod enim attinet ad eius intimam vim, & eſſentiam, tota ſimul & integra temporis momento percipitur; tametſi vnà cum tempore, tum ipſa, tum eius perceptio fluit. Percipitur itaque tota ſimul, vt dici ſolet, intenſiuè, non extenſiuè: in quo potiſſimùm longe diſtat à motu; qui ne intenſiuè quidem eſſe ſimul totus, perfectuſque poteſt. Eius enim ratio poſtulat ac forma, vt fluat ac præteruolet etiam intenſiuè. Claudit igitur hanc partem his pene verbis. Perſpicuum igitur eſt, minus rectè ab his dici voluptatem eſſe motum vel ortum aliquem, & generationem. Non enim omnium rerum dicuntur eſſe motus, aut ortus & generationes; ſed earum tantum, quæ partitionem admittunt, & quæ tota non ſunt, ſiue perfecta; ſic, inquam, vt ſtatim, momentoque ac puncto temporis nanciſcantur perfectionem ſuam. Sicut ergo neque viſio, neque punctum, neque vnitas, motus, aut generatio ſunt, ita ne ipſa quidem voluptas eiuſmodi eſt, vt motio dici poſſit, ſed quiddam totum potius, integrum, atque perfectum.

Ait ergo primum, in vnaquaque potentia sensus, esse perfectam quamdam, illique propriam actionem, docetque quænam sit actio perfecta cuiuscumque potentiæ, vt exinde demonstret, voluptatem esse perfectionem actionis potentiæ percipientis. Omnis namque voluptas est in actione tamquam in fundamento, & quidem in actione perfecta. Sic adeo, rem videtur exordiri, atque disserere. Sensus omnis in suo ipsius proprio peculiarique versatur munere: quo sane tum recte absoluteque fungitur, ac perfecte, cum ipse sensus est integer, hoc est bene affectus constitutusque, & sensile quod obiicitur sensui, pulcherrimum est, & præstantissimum eorum omnium, quæ sub eumdem sensum cadunt. Cum enim hæc duo ita consenserint: vt & sensus optime se habeat, & id, in quo sensus ipse versatur, præstantissimum in suo genere sit, vsus eiusdem sensus, functioque sequetur, non perfectissima solum, sed etiam iucundissima. Admonet autem vnum, illi simile, quod monuit in libro quarto, vbi cum cœpisset de magnitudine animi disserere, adiunxit, nihil ad rem ipsam interesse, de habitúne dicatur, an de illo, qui præditus est habitu, hoc est de magnanimitatêne, an de magnanimo. Idem, inquam, hoc loco monitum habet, aitque idem esse de sensu dicere, ac de illo, qui præditus est sensu, & inter vtrumque nihil prorsus interesse. Quo sic admonito, reuertitur ad rem suam, iteratque quod dixit, hoc est, vsum perfectum sensus, functionemq; absolutã tum esse, cũm sensus est integer, & versatur in re præstabili, sed adiungit, hinc sequi, in omni plane sensu, atque in omni intelligentia, siue cogitatu, & contemplatione voluptatem existere. Vbi enim sensus bene affectus est, & quod obiicitur sensui, in suo genere præstans est, & bonus sequitur vsus, functioque potentiæ. ex hoc autem vsu, & functione voluptas enascitur, quoque perfectior est vsus, hoc maior existit voluptas. Omnium quippe harum functionum oportet, inquit, eam esse iucundissimam, quæ perfectissima est: perfectissimam autem eam esse, quæ illius est sensus, qui optime se habet, versaturque, ac munus obit in eo, quod est præstantissimum, hoc est optimum inter ea, quæ cadunt sub illum sensum atque potentiam. Vtitur hoc Aristotelis testimonio ac loco Alexan. in lib. 4. quæstionum, cap. 14.

Colligit ex his, voluptatem esse absolutionem operis, siue perfectionem actionis. Quod enim inest actioni ea solum ex parte, qua perfecta est, & ideo solum, quod perfecta sit, id eiusdem actionis perfectio est. Voluptas autem inest actioni qua parte perfecta est, & ideo solum, eoque nomine, quod perfecta sit; est igitur actionis ipsa perfectio. Cum autem actionem dicimus, intelligimus eam, quæ dici deberet operatio sensus. hanc enim perfici ait hoc loco à voluptate. Quamquam enim etiam actionem mentis, & contemplationem sua quoque voluptate perfici confirmat, de sensu tamen hic differit, siue de opere, vel actione sensus, quam notius est perfici voluptate. Cæterum, quia quærere potest aliquis qua ratione modóue perficiat voluptas actionem, opusque potentiæ, ne id quidem silentio præterit. Docet ergo voluptatem non eo modo sensus actionem perficere, quo eam perficit sensile, quod eidem obijcitur sensui, sed longe alio. Sensile quippe perficit tamquam efficiens causa, voluptas autem vt forma: petitque similitudinem ad id explicandum à sanitate & medico, à quibus quodammodo perficitur is, qui redditur sanus. videtur enim effici ex imperfecto perfectus tam à medico quàm à sanitate, sed à medico velut ab efficiente causa, à sanitate tamquam à forma. Ex hac ergo similitudine in sensus actione perficienda, dat sensili partes efficientis causæ, voluptati autem officium formæ. obit enim præstatque voluptas in vnoquoque sensu munus formæ, vbi facultas ac potentia omni vacat impedimento, & sensile, sicut dixit, est in suo genere præstantissimum. Cernitur id in singulorum actionibus sensuum, vt demonstrat oculorum visus, auditus aurium, narium olfactus, tactio corporis; ex quibus propriæ singulorũ percipiuntur à nobis voluptates. Sed ex eo, quòd partes formæ tribuantur in hoc opere voluptati, posset aliquis existimare, voluptatem ac delectationem ipsius actionis vim intimã & essentiam attingere. Occupat eam dubitationem Aristoteles, admonetque, voluptatem perficere quidem opus potentiæ tamquam formam, sed tamquam formam extrinsecus accidentem. Inter formas enim alia est, quæ constituit rerum essentias, & intima est alia, quæ constitutæ iam accedit essentiæ, & aduentitia dicitur, aut extraria. Itaque recte subiungit, voluptatem opus quidem potentiæ perficere tamquam formam, sed non tamen tamquam habitum, qui penitus insit, hoc est non tamquam formam, quæ res peruadit introrsus, atque attingit essentiam, sed velut accidens, rerum extima contingens, & exornans essentiam. Id quod etiam illustrat exemplo, ac similitudine quadam à pul-

chritudine ducta. forma enim ac pulchritudo, iuuentutem, florentemque haud dubie perficit ætatem, sed non ideo tamen essentiam perficit intimam: accessio namque & appendix est iuuentutis. Ita plane delectatio, inquit, perfectio quidem actionis est, sed extrinsecus accidens, aut externa perfectio.

Ex his quæ sic disputat Aristoteles, putant aliqui duci posse definitionem voluptatis. Videtur enim dici posse perfectio percipientis potentiæ, siue perfectio actionis à potentia percipiente, non impedita atque ab obiecto congruenti, & in suo genere optimo profectæ. Dicitur esse perfectio percipientis potentiæ, vt intelligatur esse perfectio non solum sensus, sed mentis etiam, & intelligentiæ; & esse perfectio non impeditæ potentiæ, quia facultatem esse probe præparatam oportet, si percipere voluptatem ex suo ipsius opere debeat. Dicitur demum ex obiecto existere congruenti, atque in suo genere præstantissimo, quia nulla prouenire voluptas ex alieno potest obiecto: & ex eo, quod inter illa, quæ potentiæ subijciuntur vt propria, non sit optimum, vel exigua, vel nulla proficisci voluptas possit. Similis est ab Aristotele voluptatis tradita definitio in libro septimo. Sed contractior est, inquit, voluptas operatio absque impedimento. non quod ratione quoque voluptas sit idem, atque operatio: differunt enim: sed quòd sit, vt dicitur, idem subiecto.

PARS IV. CAP. IV. LIB. X.

Ἕως δ' οὖν ἄν τό τε αἰσθητὸν, ἢ νοητὸν ᾖ, οἷον δεῖ, καὶ τὸ κρῖνον, ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή· ὁμοίων γὰρ ὄντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων, τοῦ τε παθητικοῦ τοῦ τε ποιητικοῦ, τὸ αὐτὸ πέφυκε γίνεσθαι. πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἥδεται, ἢ κάμνει; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονή. ἕπεται γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ. ἔνια δὲ τέρπει καινὰ ὄντα, ὕστερον δὲ οὐχ ὁμοίως διὰ ταῦτα. τὸ μὲν γὰρ πρῶτον παρακέκληται ἡ διάνοια, καὶ διατεταμένως περὶ αὐτὰ ἐνεργεῖ, ὥσπερ κατὰ τὴν ὄψιν οἱ ἐμβλέποντες· μετέπειτα δὲ οὐ γὰρ τοιαύτη ἡ ἐνέργεια, ἀλλὰ παρημελημένη. διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ ἀμαυροῦται. ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθείη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ, ἐνέργειά τίς ἐστι, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ, ἃ καὶ μάλιστα ἀγαπᾷ· οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα. οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος. ἡ δὲ ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὗ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν αἱρετὸν ὄν. πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἱρούμεθα, ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονὴν,

Quousque autem sensile, vel id quod sub intelligentiam cadit fuerit, quale esse oportet, itemque, id quod iudicat aut contemplatur, erit in actione voluptas. Cum enim similia sunt, & inter se eodem modo se habent id quod actiuum est, & quod passiuum idem semper natura fit. Quomodo igitur nemo continenter afficitur voluptate, aut defatigatur? omnia enim humana nequeunt assidue operari. Igitur neq; voluptas. Sequitur enim actionem. Aliqua vero delectant cū noua sunt, sed postea non similiter ob hæc ipsa. Primū enim incumbit in ea cogitatio, & contente in ijs occupatur, quemadmodum in visu qui perspiciunt; postea vero non adhibetur eiusmodi functio, sed negligentior. Propterea etiam voluptas hebetatur. Appetere autem existimauerit aliquis omnes, quia viuere omnes exoptant; vita vero actio quadam est. Et vnusquisque circa hæc, & in his agit, quæ maxime adamat: vt musicus quidem auditu in modulationibus; discendi vero studiosus intelligentia in contemplationibus: & ita ex reliquis vnusquisque. Voluptas autem perficit actiones, & viuere quoque ipsum quod appetunt. Merito igitur etiam voluptatem concupiscunt; perficit namque vnicuique vitam, quæ res expetenda est. Vtrum vero propter voluptatem vitam expetamus, an propter vitam, volup-

ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται, καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.

tatem, omittatur in præsenti. coniuncta enim inter se hæc esse videntur, & separationem non admittere. Nam sine actione non fit voluptas, actionemque omnem perficit voluptas.

EXPLANATIO.



IN hac demum extrema parte capitis hæc exquirit; quamdiu persistat, duretque voluptas: cur esse voluptas perpetua non possit: cur magis delectent noua, quàm vetera & vsitata. Videbat enim, hæc omnia quæri posse de voluptate, ac præcipuè, quem ad finem permaneat, & quamdiù duret voluptas; cum planissimum sit, eam minui tempore, debilitari paulatim, atque ad extremum prorsus extingui, non tam eiusdem vitio voluptatis, quàm earum culpa rerum, quibuscum ipsa coniungitur, & in quibus est. Hinc ergo ducens initium, affirmat, tamdiù voluptatem permanere, quamdiu permanserit id, quod sensu vel mente percipitur, hoc est obiectum potentiæ percipientis, & quamdiu vis ipsa percipiendi, & cognoscendi recte affecta, & probè constituta perstiterit ad idem percipiendum, & cognoscendum obiectum. Voluptas ergo, quæ aliquamdiu permansura sit, duo ex Aristotele postulat; vt eodem modo cognoscendi facultas affecta sit, & res facultati subiecta permaneat eadem. Facultas autem ipsa bipartita est, sensus, & intelligentia, siue ratio; res cognitioni subiecta est etiam duplex, altera sub sensum, altera sub rationem cadens. Fit adeo, vt sicuti facultas, & res subiecta, vel manserint, vel variarint, ita quoque variet ac mutetur voluptas. Explicat hæc Aristoteles ijs, quibus sæpius vtitur nominibus ποιητικοῦ & παθητικοῦ. Id enim quod facultati obijcitur, dicit ποιητικόν, hoc est actiuam; facultatem autem ipsam, παθητικόν, hoc est passiuam appellat: illud enim se obijciens agit; hæc recipit, & admittit obiectum.

Ex his, quæ sic disseruit hoc initio, debet intelligi, voluptatem non esse diù permanentem. Cum enim facile res facultati subiecta, vel mutetur, vel esse desinat, facultas autem ipsa non semper eodem modo sit affecta, consequens est, vt ipsa quoque voluptas mutetur, aut desinat esse. Quærit ergo, cur hæc ita fiant, & cur mutatio tam facile cernatur in re subiecta, & facultate, adeoque voluptas assidua & perpetua non sit: omnemque prorsus causam in id confert, quòd nemo vnus mortalium in actione perpetua, nec vmquam intermissa versari queat. Voluptas autem omnis in actione atque opere hominis est, & in ea functione muneris, quæ cuique facultati tribuitur. Itaque tametsi facultas eodem modo se habeat, a perfistat, & res ipsa facultati subiecta maneat eadem; voluptatem tamen interrumpi necesse est, quia muneris functiones, & actiones in homine perpetuæ, interruptæque non sunt. Defatigaretur, inquit, ac deficeret in agendo, adeoque necesse habet intercapedine refici, & quiete. Qua potissimum re differt à Deo; cui quoniam nullus in agendo labor, & defatigatio potest esse, functiones, actionesque perpetuæ sunt, vt præclarè docet Aristoteles in octauo Physic. & in secundo de cælo cap. primo, disertissiméque author. lib. de Mundo, qui eidem tribuitur Aristoteli: ac Marcus Tullius in libris de Natura Deorum. Epicurei quidem dicere soliti erant, Deum nihil agere, quia permolestæ sunt actiones, Deum autem vacare molestia. Sed peruerso iudicio ab humanis ipsi petebant exemplum, vt de diuinis sententiam ferrent. Deo longè alia est actio, defatigatio nulla, voluptas perpetua. Ex quo licet intelligere eos, qui in rerum contemplatione versantur, ad Deum propius accedere, quia versantur in durabiliori actione, voluptatesque etiam ex suo ipsorum opere percipiunt diuturniores, quam ij, qui tenentur occupationibus actuosæ vitæ, & sensuum voluptatibus afficiuntur. Videtur igitur horum hæc esse summa. Voluptas actionis est comes, nec esse potest vbi functio muneris actioque non sit. Igitur vbi perpetua non est actio, nec perpetua quidem esse voluptas potest. In homine verò actio perpetua non est. Ergo, ne voluptas quidem, quæ comes est actionis. Corporata nimirum omnia sic sunt, vt in actione, & opere perpetuo esse non possint, quia eorum corpora aliqua demum ratione subseruiunt operi, actionique, non tantummodo sensuum, verumetiam cogitationis, & intelli-

gentiæ. Corpora verò defatigantur, ac, ne deficiant in opere, intermissionem postulant, & requietem. Quæri tamen potest, an id verum omnino sit: quia felicitas humana, vt supra vidimus, in motu non est, sed immota potius ac permanens esse dicitur qualitas. Felicitas autem actio est, & in actione posita, vt est decretum in primo libro. Igitur in hoc opere saltem, hoc est, in vsu felicitatis nullus erit labor, aut defatigatio, quæ actionem, & voluptatem interrumpat. Respondendum quæstioni videtur, felicitatem, quamuis permanens stabilisque qualitas ipsa sit, indigere tamen semper opitulatrice aliqua, & conseruatrice causa. Huiusmodi vero conseruans, & opitulatrix causa non est alia, quàm opus, & actio vel sensuum, vel organorum sub sensus cadentium, quæ quidem actio quia motus est, in labore perpetuo non potest esse, sed aliquando defatigatur, & deficit.

Alteram quoque rationem & causam, cur voluptas perpetua, diutiusque durabilis, & firma non sit, natam è superiore producit hoc modo. Res nouæ maiorem semper afferunt voluptatem, quam vsitatæ, vel obsoletæ; dictumque prouerbio est: grata nouitas: quo significatur, rerum omnium nouarum gratiam obliterare superiorum iucunditatem. Cuius rei causam docet eam esse, quòd acrior actio, intentioque animi fit vehementior in res nouas, quàm in veteres, & vsitatas. quod cernere licet vbi aliqua re noua protinus obiecta, maiori contentione oculos in eam animumque conuertimus. Id videlicet est, quod Aristoteles his penè verbis enunciat. Sicut nullę res humanæ assiduam muneris functionem perferre queunt, ita nulla voluptas, quæ functionem comitatur, & actionem hominis, esse perpetua, atque assidua potest. Nonnulla verò delectant quamdiu noua sunt: post verò non item. Idque hac prorsus ex causa. Principio sensuum actiones & intelligentiæ sunt in nobis acres, & vehementes, eiuixèque in eas incumbimus & contentè; postmodum autem negligentiores efficimur, & remissiores; quemadmodum apparet in ijs, qui ab initio quidem defixis oculis rem aliquam intuentur, sed paulatim exinde conatum illum, contentionemque remittunt. Quare voluptas, quæ naturam sequitur actionis, ante quidem acrior erat, postea vero deteritur, & obscuratur. Quę Aristotelis oratio id sibi vult, eòque pertinet, vt significet, in rebus humanis ita comparatum esse, vt dum aliqua voluptate perfruimur, alia sæpius interueniat, quæ multo moueat nos vehementius, quàm superior, cum noua sit, & ex rei nouitate totum sibi vindicet animum, obliterata dulcedine superioris. Fit igitur, vt quoniam sæpe huiusmodi vicissitudines accidunt, voluptas eadem & delectatio perpetua esse non possit.

Appetere autem voluptatem). Cum supra docuerit, voluptatem esse humanarum omnium actionum τέλος, hoc est perfectionem; perfectionem autem actionum suarum cum expetant omnes, velintque illas absolutissimas esse, adeoque imbutas etiam voluptate, censet nunc hanc partem capitis extremam huiusmodi quęstione claudendam esse. Quid causæ sit, cur delectationem ac voluptatem velint & expetant vniuersi. Quæstioni respondet, omnem eius appetitionis causam in vitam conferens. Ait enim, omnes ideo voluptatem appetere, quòd viuere velint, & vitam appetant. Nam cum vita nihil aliud, quàm actio sit, & viuere demum sit agere, non potest vita, præsertim perfecta, sine voluptate esse. quia, sicut est dictum, omnis actio sensuum, aliarumque facultatum, vbi perfecta est, & suis absoluta numeris, comitem habet voluptatem. Qui ergo vitam expetit, voluptatem expetit. Expetunt autem omnes vitam. Expetunt igitur omnes voluptatem, quia vitam expetunt. Quippe vitæ perfectio delectatio est. Volunt autem omnes, cum vitam expetunt, perfectam vitam, hoc est eam, quæ fit cum voluptate coniuncta. Cuius rei argumentum, exemplumq; petit à studijs, quibus vnusquisque delectatur & ducitur. Omnes enim vitam suam in ea ponunt exercitatione, ex qua maximè voluptatem capiunt, vt cernimus, inquit, in Musicis, aut in sapientiæ studiosis, qui tum bene, beateque, ac perfectè viuere se putant, cum inter Musicæ sapientiæque versantur studia, quorum iucunditate maximè capiuntur.

Dubitarit tamen hîc aliquis, vtrum vere vita, & delectatio sic vna iungantur, vt separari non queant. Aut enim eam hîc intelligimus vitam, quę in actu primo, aut illam, quę in actu secundo dicitur esse. Quę in actu primo est, à delectatione seiungi haud dubiè potest, ac reipsa seiungitur, vt cum in somno sumus, & vegetandi solum facultas in opere est, quæ non delectatur. Illa verò quæ est in actu secundo, hoc est in opere vitæ proprio, cuiusmodi est, actio sensus, aut intelligentię, cum voluptate qui-

dem coniuncta plerumque est, sed tamen etiam sine voluptate, ac delectatione potest esse: veluti cum tantus in tactione dolor, ac tristitia est, vt in quolibet alio sensu non solum hebetetur, sed tollatur, auferaturque funditus omnis voluptas, & delectatio. Tristitia quippe, ac dolor vehemens corrumpit, tollitque non modo delectationem sibi propriè contrariam, sed quamcumque aliam, vt docuit idem Aristoteles in lib. septimo. Vt quæstioni respondeatur, ponendum ac dicendum id est; delectationem esse numquam absque actu secundo vel sensus, vel mentis, & intelligentiæ, nec esse posse perfectam actionem sensus aut eiusdem intelligentiæ absque delectatione ac voluptate. Aristoteles igitur hic, cum vitam à delectatione minimè separabilem facit, eam intelligit, quæ in actu secundo est, & quidem in actu perfecto. Quæ namque in actu secundo est minimè perfecto, delectationem coniunctam non habet, quia voluptas comitatur, ac sequitur opus vitæ perfectum, quale non est in eo, qui summè dolet, summaque tristitia premitur. Itaque vita illi & actio vitæ absque delectatione, & voluptate est.

Vtrum vero propter voluptatem &c.) Quoniam dixit ideo voluptatem omnes expetere, quòd expetant & velint viuere, vitæque perfectas actiones esse omnes cum voluptate coniunctas, ac propterea neminem posse vitam expetere, quin expetat voluptatem; quoniam, inquam, hæc dixit, videt iterum hic quæri posse, vtrum homines delectationem expetant propter vitam, an vitam velint, & quærant ob voluptatem. Hanc verò quæstionem hoc loco non soluit, soluendamque permittit disputationibus de felicitate consequuturis. Id ergo solum satis habet hic iterato pronunciare, voluptatem, ac vitam veluti coniuges esse, alteramque ab altera separari non posse. Placet tamen id quod faciendum posterius est, breuiter hoc loco sic repræsentare. Voluptas haud vitæ causa seu propter vitam expetitur, sed propter actionem vitæ sicut condimentum ob cibum. Ipsa quippe appetitio & natura non intendit in voluptatem per se, sed in actiones, quas condit aspergitque voluptate: ideóque functionibus vitæ magis necessariis maiorem voluptatem impartiuit ne deficerent. Eas enim quæ danda gignendis liberis opera percipiuntur, fecit iucundiores, quàm ceteras in gustatu positas, & aliis sensibus; quia illæ ad tuendum propagandumque genus humanum, hæ ad certum conseruandum hominem valent. Rectè itaque dici potest felicitas hominis esse functio muneris in vita, quam comitetur, sequatur que delectatio, ipsamque delectationem voluptatemque non propter vitam expeti, sed ob vitæ perfectam actionem, cuius est condimentum voluptas.

EPILOGVS.

1. *Voluptas, nec motio est, nec generatio; quia vtraque ex earum est rerum genere, quæ per partes, & cum tempore fiunt. Voluptas enim ex iis est quæ tota simul existunt, & protinus facta perfectaque iam sunt, cuiusmodi est visio.*
2. *Cuiuslibet sensus est actio propria in rem illi subiectam siue in id, quod dicitur eius obiectum proprium. Erit igitur actio perfectissima illa, quæ rem sibi subiectam habuerit præstantissimam rerum omnium, quæ inter eius obiecta numerantur.*
3. *Voluptas actionem perficit non eo modo, quo eam perficit res subiecta, vel eo, quo perficit forma, vel habitus inhærens, sed eo, quo perficit id, quod extrinsecus accidit, ac rei quidam finis, & expletio est.*
4. *Voluptas tamdiu permanet, quamdiu sensile idem prorsus est, & quamdiu eodem modo est affecta facultas, quæ percipit voluptatem.*
5. *Perpetua voluptate nullus afficitur.*
6. *Voluptatem expetunt omnes; quia vitam expetunt, expetunt autem perfectam vitam, quæ iucunda est, & semper cum voluptate ac delectatione coniungitur.*

CAPVT V. LIB. X.

DE VARIIS VOLVPTATVM GEneribus.

SVMMA.

Voluptates differre specie inter se.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES QVATVOR.

1. *Actionum specie differentium inter se delectationes quoque differentes inter se sunt.*
2. *Delectationes, ac voluptates probitas & vitium differentes facie*
3. *Differunt item voluptates eo, quod aliquae puriores, ac sinceriores sint, aliae minus purae, vel insincerae.*
4. *Differunt demum ex vario genere animantium quae delectationem pluribus modis variéque percipiunt.*

PARS I. CAP. V. LIB. X.

Ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν. τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἴδει, ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι. οὕτω γὰρ φαίνεται καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ὑπὸ τέχνης. οἷον ζῷα καὶ δένδρα, καὶ γραφὴ, καὶ ἀγάλματα, καὶ οἰκία, καὶ σκεῦος. ὁμοίως δὴ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἴδει ὑπὸ διαφερόντων τῷ εἴδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσι δὲ αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις, καὶ αὗται ἀλλήλων κατ' εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί· φανείη δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνῳκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἑκάστην τῇ ἐνεργείᾳ, ἣν τελειοῖ. συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή. μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες. οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται, οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρεῖν καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον. ὁμοίως δὲ καὶ φιλόμουσοι, καὶ φιλοικοδόμοι, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι, ἐπιδιδόασιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον, χαίροντες αὐτῷ, συναύξουσι δὲ αἱ ἡδοναί. τὰ δὲ

Vnde videntur etiam specie differre. Quae namque differentia sunt specie, à differentibus existimamus perfici. Sic enim discernuntur ea, quae natura sunt, & ea, quae artis: velut animalia, & arbores, & pictura, & statuae, & domus, & vas. Similiter ergo & actiones differentes specie à differentibus specie perfici videmus. Differunt autem quae rationis sunt ab ijs, quae sunt sensus, atque hae inter se specie. Igitur etiam voluptates, quae ipsas perficiunt. Apparebit autem hoc etiam ex eo, quod voluptatum qualibet proxime coniuncta sit illi actioni, quam perficit. Auget enim actionem propria voluptas. Magis namque singula discernunt, exactéque comprehendunt qui cum voluptate agunt, quemadmodum Geometrici fiunt qui gaudent studio Geometriae, & intelligunt magis singula. Similiter etiam amantes Musicae, & aedificandi studiosi, aliorumque singuli proficiunt in suo quisque opere dum eo delectantur. Amplificant ergo voluptates. At ea, quae

συναύξοντα οἰκεῖα. τοῖς ἑτέροις δὲ τῷ εἴδει, καὶ τὰ οἰκεῖα, ἕτερα τῷ εἴδει. ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἂν φανείη ἐκ τοῦ τὰς ἀφ' ἑτέρων ἡδονὰς, ἐμποδίους ταῖς ἐνεργείαις εἶναι. οἱ γὰρ φίλαυλοι ἀδυνατοῦσι τοῖς λόγοις προσέχειν, ἐὰν κατακούσωσιν αὐλοῦντος μᾶλλον χαίροντες αὐλητικῇ τῆς παρούσης ἐνεργείας. ἡ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οὖν ἡδονὴ τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνέργειαν φθείρει. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει, ὅταν ἅμα περὶ δύο ἐνεργῇ. ἡ γὰρ ἡδίων τὴν ἑτέραν ἐκκρούει, καὶ ἐὰν πολὺ διαφέρῃ κατὰ τὴν ἡδονὴν μᾶλλον, ὥστε μηδὲ ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἑτέραν. διὸ χαίροντες ὁτῳοῦν σφόδρα, οὐ πάνυ δρῶμεν ἕτερον, καὶ ἄλλα ποιοῦμεν, ἄλλοις ἠρέμα ἀρεσκόμενοι· οἷον καὶ ἐν τοῖς θεάτροις οἱ τραγηματίζοντες, ὅταν φαῦλοι οἱ ἀγωνιζόμενοι ὦσι, τότε μάλιστα αὐτὸ δρῶσιν. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ, αἱ δ' ἀλλότριαι λυμαίνονται, δῆλον ὡς πολὺ διεστᾶσι· σχεδὸν γὰρ αἱ ἀλλότριαι ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὅπερ αἱ οἰκεῖαι λῦπαι. φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκεῖαι λῦπαι. οἷον εἴ τῳ τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυπον, ἢ τὸ λογίζεσθαι, ὁ μὲν οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὔσης τῆς ἐνεργείας. συμβαίνει δὴ περὶ τὰς ἐνεργείας τοὐναντίον ἀπὸ τῶν οἰκείων ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν. οἰκεῖαι δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτὴν γινόμεναι, αἱ δ' ἀλλότριαι ἡδοναὶ εἴρηνται, ὅτι παραπλήσιοι τῇ λύπῃ ποιοῦσι· φθείρουσι γὰρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως.

augent, propria sunt. Quæ vero diuersis specie sunt propria, diuersa specie sunt. Præterea magis hoc videbitur ex eo, quod voluptates, quæ sunt à diuersis, impedimento actionibus sunt. Tibiarum enim studiosi nequeunt orationibus operam dare, si audierint aliquem tibia modulantem, magis gaudentes tibia cantu, quàm præsente functione. Quæ igitur in modulatione tibiæ voluptas est, eam quæ in sermone posita est, actionem corrumpit. Similiter hoc etiam in alijs contingit, cum quis simul in duobus occupatur. quæ namque iucundior est, alteram extrudit, ac si multum excelluerit in voluptate, magis adeò, vt nihil agat in altera. Idcirco cum gaudemus quacumque re vehementer, non admodum agimus aliud: & alia facimus, cum alijs parum delectamur: sicut & in theatris, ij, qui bellaria comedunt, cum mali actores sunt, tunc maximè id faciunt. Quoniam verò propria voluptas exacuit actiones, & diuturniores ac meliores facit, alienæ autem labefactant, perspicuum est, eas inter se multum distare. Ferme enim alienæ voluptates id faciunt, quod proprij dolores. Corrumpunt namque actiones proprij dolores: veluti si alicui scribere iniucundum est, ac permolestum, vel ratiocinari, is quidem non scribit, neque ratiocinatur, cum doloris plena sit eiusmodi actio. Contingit igitur in actionibus contrarium proprijs voluptatibus & doloribus. propriæ autem sunt, quæ in actione per se existunt, alienæ vero voluptates appellatæ sunt, quæ simile quidpiam dolori efficiunt. Corrumpunt enim, non tamen simili modo.

EXPLANATIO.

VI & natura voluptatis exposita, sequitur, vt eiusdem differentiæ ac diuisiones explicentur omnibus eorum generibus partiendis. Atque, vt huius continuatio Capitis cum superiore magis appareat, sic exorditur, ὅθεν δοκοῦσι &c. vnde siue ex quo, hoc est, ex eo quod diximus, actiones, functionesque perfici à voluptate, apparet, inquit, voluptates esse specie differentes. Si enim ea, quę ipsę perficiunt, differentia specie sunt, ipsę quoque voluptates different specie. Multis igitur rationibus ostendit, voluptates inter se specie discrepare. Prima est;

quia actiones, quarum sunt, & in quibus ipsę sunt, specie differunt inter se. Secunda, quia voluptates alię sunt propriæ, alię alienę. Tertia, quia aliæ sunt honestæ, ac bonæ, aliæ turpes, & malæ. Quarta, quia aliæ puræ sunt, aliæ impuræ. Quinta, quia aliæ ferinæ sunt, alię humanę. Atque hoc argumentum est, & summa totius huiusce capitis, quod sic aggredimur interpretari.

Principio ponit, ac probat delectationes esse specie diuersas, quia sunt actionum functionumque specie differentium. Differit autem hoc pene modo. Actiones, ac functiones hominis eiusmodi sunt, vt delectatione, ac voluptate perficiantur, & expleantur, vt demonstratum supra est. Itaque dici voluptas, & delectatio iure potest actionum humanarum functionumque perfectio. Sed rerum perficiendarum differentium specie perfectiones, differentes etiam specie sunt, quod declarari potest pluribus rerum, cum naturalium, tum artificiosarum exemplis. Quod enim ad naturales attinet, animalium perfectio specie differt ab arborum perfectione; cum animantium perfectio in perspicacitate sensuum, arborum verò in fœcunditate ac fertilitate sit posita. Quod autem pertinet ad artificiosas, picturę siue tabulæ pictę perfectio spectatur ex pulchritudine ac distinctione colorum; imaginis autem, ex eius imitatione, cuius esse dicitur imago. quo namque melior est, & expressior imitatio, eo maior imaginis dicetur esse perfectio. Alia quoque perfectio domus est, inquit, alia vasis illa in eo est sita, vt ab imbribus, à calore, ac frigore, cæterisque humanæ vitæ contrariis inimicisque nos tueatur; hæc in eo, vt vas probe sit capax eius rei ad quam continendam est factum. His, inquam, exemplis ostendit Aristoteles, operum humanorum, siue actionum humanarum specie differentium inter se perfectiones esse quoq; specie differentes. Ac sane de mētis actionibus, & sensus, id dubiū esse cōtrouersumue non potest, cum necesse sit, eas differre specie propter res vtrisque subiectas specie differentes.

Apparebit autem &c.] Altera hæc est ratio, demonstrans, voluptates inter se differre specie, non solum quia sunt in actionibus specie differentibus, sed quia sunt in ijs tamquam aliquid ipsis accommodatum & proprium. Nam quæ propria & accommodata sunt actionibus specie differentibus, ea differentia inter se specie sunt. Voluptates verò sunt actionum specie differentium propriæ. Ac proprias omnino esse duplici ratione demonstrat. Quarum prima sic est. Illa perfectio, quæ ipsam amplificat, & auctiorem facit actionem, eiusdem actionis est propria. Simile quippe auget simile; dissimile vero minuit, ac perimit; & quæ cuiusque naturę sunt propria atque accommodata, naturam ipsam augent & amplificant, vt docet idem Aristoteles in libro de ortu, & interp. cap. 5. copiosiusque in libro septimo Metaphysic. sed delectatio est operis, actionisue perfectio, ipsam augens, & amplificans actionem. ex incremento enim delectationis & voluptatis incrementum quoque sequitur actionis. id quod his declarat exemplis. Illi, qui iucunde, suauiterque, & cum delectatione versantur in aliquo rationis & mentis opere, multo sane magis inquirere possunt singula, diiudicare, ac certo cognoscere; quam si absque delectatione in eadem mentis agitatione versarentur. Et quo iucundius, suauiusque in ea meditatione sunt positi, eo etiam meditatio ipsa, & mentis exercitatio acrior est, & firmior. mens enim magis, magisque semper in ea re defigitur, qua magis ducitur, & ex qua maiori, quam ex aliis voluptate perfunditur. id quod in Geometriæ, Musicæ, fabricæque studio cernitur. Qui enim his artibus operam nauant, eo maiorem curam in eas intendunt, opusque proprium eo magis augent, quo maiorem inde ex iis percipiunt animo voluptatem. Cum ergo voluptas augeat actionem, opusque, cuius voluptas est, haud dubie propria eiusdem actionis, & operis est. Sed voluptates in variis, ac specie differentibus actionibus sunt, earumque sunt propriæ: neque enim Geometræ, ac Musici est idem opus, sed alterum ab altero specie differens. Igitur eorum quoque delectationes erunt specie differentes.

Demonstrat idem hac præterea ratione. Illud quod in vna positum actione alteri actioni, operiq; est impedimento, proprium est eius, in qua positum est. Si enim duobus aliquid commune est, neutrū ex ijs duobus impedit, imminuitve actionē alterius. Sed vnius actionis delectatio aliam impedit actionem. Igitur illius est propria, in qua est, & non duarum pluriumue cōmunis. Assumptionem explicat ac demonstrat exemplo. Cernimus, inquit, eos, qui sono, cantuque tibiæ maximopere delectantur, si quem tibia suauiter & iucundè canentem exaudierint, disputationibus, & orationibus de rebus ad sapientiam pertinentibus animum aduertere non posse. Magis enim

tibiarum cantus, quàm disputatio de sapientia illos oblectat, eaque ipsorum voluptas, quia maior est, impedit minorem, ac si summa est, prorsus euertit. Id nimirum est, quod Cic. in secundo de Or. tradit de docentibus Philosophis: quorum auditores, inquit, discum audire, quàm philosophum malunt. qui simul vt increpuit, philosophum disputantem relinquunt. Loquitur enim de ludo disci, quem per contentionem iactabant. Funambulus etiam ille huc pertinet, qui, vt est in Hecyræ prologo, repente traxit ad se illius fabulæ spectatores. Cum primum, inquit, agere cœpi, pugilum gloria, funambuli eodem accessit expectatio. Idem videmus in alijs quoque rebus vsu-venire, cum quis in duabus eodem tempore fuerit occupatus: quæ namq; iucundior est, hebetat aliam non ita iucundam; ac si magna inter vtramque differentia sit, extrudit penitus, & interimit, ita prorsus, vt ille suo in ea refungi munere non queat. Itaque cum ex aliqua re vehementem, summamque voluptatem capimus, eiusque rei maximo tenemur amore, aliud præterea non possumus amare, vel agere, nec animum, & cogitationes aliorsum intendere. Contra verò cum aliqua re delectamur quidem, sed remissè, inquit, ac leuiter, facile aliud agendum suscipimus, alijsque rebus operam damus. Pulcherrimo rem declarat exemplo, quod necesse tamen habet exponi diligentius, quia continet theatri morem cognitu non iniucundum. Græci soliti erant totos dies in theatris sedere; quo nomine à Cyro Persarum Rege notati, reprehensique sunt. Necesse igitur habuerunt secum deferre aliquid facilioris cibi, quo se reficerent, cuiusmodi sunt quæ τραγήματα græcè nominantur; hoc enim vocabulo comprehendebant fermè omnia, quæ à Latinis inter bellaria numerari solent. Quænam autem latinis bellaria sint, docet his verbis Gell. libro 12. cap. vndecimo. Vocabulum bellaria, inquit, significat omne mensæ secundæ genus. nam quæ τραγήματα Græci, aut πέμματα dixerunt, ea veteres nostri bellaria appellauerunt. Vina quoque dulciora est inuenire in Comœdiis antiquioribus hoc nomine appellata, dictaque esse liberi bellaria. Hæc Gell. Sed Iulius Pollux in libro sexto recenset inter bellaria, non modo fructus omnes, quos nullo subactos igni & crudos edimus vt ficus mespila, pira sorba, cæteraque secundis mensis inferri solita, sed etiam oua tosta, durataque igni, quæ caput esse solebant, & finis cœnæ. Hæc ergo bellaria secum deferebant, habebantque apud se in Theatro, vt iis, vel inter medios actus, vel in aliis malorum Actorum productionibus vterentur, & vescerentur. Ac fortassis interdum etiam eadem bellaria iaciebant in histriones, ac spectatores Præfectorum vsurpato munere; quorum erat, importunam plebem in theatro retinere proiectis bellariis, ne histriones exploderet, vt cognoscere licet ex Aristoph. in Pace, & in Pluto. Hinc igitur exemplum petit accommodatissimum Aristoteles, ad rem, quam habet in manibus, illustrandam. Dixerat enim actionem, qua non magnopere delectamur, sed leuiter ac remissè, alteri actioni non esse impedimento, ac sinere nos aliò, atque ad aliam actionem facile conuerti. quemadmodum spectatur in ijs, qui in Theatro positi, vbi fabularum actores haud placent, & segnius, ineptiusque suas agunt partes, ad bellaria se ipsi conuertunt, eaque interim esitant, siue, vt est Græcè, rodunt atque comminuunt. Vtitur enim Aristoteles verbo τραγηματίζειν, quod vere est bellariis vesci, sed ducit tamen hoc verbum originem, vt aliqui putant, à τρώγειν, quod est dentibus comminuere, vel belluarum instar rodere. Putat Eustratius hoc exemplum esse petitum non ab Actoribus in theatro, sed à cursoribus, siue ab agitatoribus equorum, & quadrigarum in Circo, quia qui à nobis hîc redditi Latine sunt Actores, aut histriones, in Græco codice sunt ἀγωνισταί. Sed agonistæ apud Aristotelem sæpe sunt etiam histriones, quia fabulas per concertationem, & contentionem agebant. Sed siue ex his, siue ex illis similitudo ducatur, aptissima est, maximéque ad id quod contendit Aristoteles, explicandum idonea. Alia potius, quæ de voluptatum distinctione differentiaque ab ipso dicuntur, explicare pergamus.

Postremam ducit rationem ab effectu contrario in hunc pene modum. Illæ delectationes inter se differunt specie, quæ pariunt effectus omnino contrarios inter se, ac specie differentes. Delectationes autem actionum specie differentium, specie, differentes ex se promunt effectus. Delectatio enim alicuius actionis propria, eamdem confirmat actionem, auget, diuturniorem ac meliorem facit: delectatio verò alterius actionis impeditur, imminuitur, ac remissior efficitur, aut funditus tollitur ab alia delectatione; vt constat ex propositis exemplis eius delectationis, quæ capitur ex Musicis, & ex cantu tibiarum. Hæc enim remittit, tollitque interdum eam, quę ca-

piebatur ex audiendis orationibus, & diſputationibus Philoſophorum; qui ſunt effe-ctus ſpecie abſque dubio differentes. Igitur etiam delectationes, à quibus oriuntur, ſpecie inter ſe diſcrepabunt. Quoniam autem omnis huius rationis poſita vis eſt in eo, quòd delectationes contrarios inter ſe producant effectus, pergit amplius id oſtendere argumentatione ducta à delectatione aliena: ſupra enim de delectatione propria multa diſſeruit. Sicut igitur ex propria demonſtrauit delectationes & voluptates inter ſe differre ſpecie; ita nunc idem oſtendit ex aliena. oſtendit autem ideo, quòd ex aliena delectatione poſſimus intelligere, voluptates effectus producere inter ſe contrarios. hinc enim eſt conſequens, contrarias ipſas inter ſe, ac differentes eſſe. Probat id autem obſcure, ſed quantum videre poſſumus, probat hoc modo. Delectatio alicuius actionis propria, & eiuſdem actionis triſtitia item propria, quæ illi delectationi contraria eſt, effectus habent inter ſe contrarios; cum delectatio confirmet, & augeat, triſtitia debilitet, imminuat, ac prorſus extinguat actionem. Sed hunc propemodum ipſum effectum, qui naſcitur ex triſtitia, cernimus ex aliena quoque delectatione prodire; cum etiam ipſa impediat, imminuat, ac remittat actionem, vt demonſtratum eſt eius exemplo, cui voluptatem audiendæ diſputationis adimit tibiarum ſuauitas. Igitur aliena delectatio haud minus penè, quàm triſtitia parit effectus propriæ delectationi contrarios, adeoque haud minus illi contraria eſt, quàm ipſa triſtitia. Conficitur adeo, delectationes inter ſe differre ſpecie, cum differentes ſpecie producant effectus. Admonet tamen extremo loco, delectationem propriam imminui magis & facilius corrumpi triſtitia, quàm delectatione. Nam, ne credatur eandem prorſus vtramque obtinere vim, adiungit, voluptates tamen externas, & alienas, non idem omnino præſtare quod præſtat triſtitia, ſed aliquid illi proximum, ac pene idem.

PARS II. CAP. V. LIB. X.

Διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικείᾳ καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἱρετῶν οὐσῶν, τῶν δὲ φευκτῶν, τῶν δὲ οὐδετέρων. ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί. καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονή ἐστιν. ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκεία ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά. καὶ γὰρ αἱ ἐπιθυμίαι τῶν μὲν καλῶν, ἐπαινεταί· τῶν δ' αἰσχρῶν ψεκταί. οἰκειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναί, τῶν ὀρέξεων. αἱ μὲν γὰρ διωρισμέναι εἰσὶ καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει. αἱ δέ, σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως, ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταὐτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι, οὐδ' αἴσθησις· ἄτοπον γάρ. ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι, φαίνεται ταὐτόν τισιν. ὥσπερ οὖν αἱ ἐνέργειαι ἕτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί.

Cum autem differant actiones probitate ac prauitate, & hæ quidem expetendæ ſint, hæ fugiendæ: aliæ vero ſint, neutræ, ſimiliter ſe habent etiam voluptates. In vnaquaque enim actione propria voluptas eſt. Quæ igitur proba eſt, propria ea & honeſta eſt; quæ praua, improba. Nam cupiditates rerum honeſtarum laudabiles, turpium verò vituperabiles ſunt. Magis autem propriæ ſunt actionibus voluptates, quæ ſunt in ipſis, quam appetitiones. hæ namque diſtinctæ ſunt & temporibus & natura; illæ vero ſic propinquæ ſunt actionibus, & indiſtinctæ adeo, vt ſit in dubitatione, an idem ſit actio, & voluptas. Non tamen videtur voluptas intelligentia eſſe, neque ſenſus. abſurdum eſt enim: ſed quia non ſeparatur; videtur idem aliquibus. Sicut actiones diuerſæ ſunt, ita voluptates.

EXPLANATIO

EXPLANATIO.



SICVT supra differentiam voluptatum petiit ab ipsarum diuisione in proprias & alienas, ita nunc in earumdem altera diuisione in probas ac malas, nouam quoque differentiam inuenit. Pronunciat igitur, delectationes aliquas bonas & laudabiles, malas aliquas, & vituperabiles esse. Sunt enim probæ, quæ probarum sunt actionum, improbæ vero, quæ improbarum. Quibus accedere possint neutræ, quæ sunt actionum quarumdam, neque bonarum, neque malarum, sed earum, quæ dicuntur indifferentes; cuiusmodi est, legere, vel scribere, vel cœnare, vel somnum capere. Diuisio fortassis hæc Platonem petit, qui voluptates ac delectationes omnes malas fecit, quamquam tutores habet Marsilium Ficinum & Flaminium Nobilium, aliosque, contendentes Platonem id non de voluptatibus omnibus, vniuersimque dixisse, sed de iis nominatim, quæ in hominem cadunt intemperantem: hæ quippe qua parte per intemperantiam vsurpantur, sunt omnes improbæ, nec in iis vlla est, quæ mala non sit. Diuisionem igitur hanc idoneam esse, verèque dici, ex voluptatibus alias esse bonas alias malas, dupliciter ostendit: ac primo quidem hoc modo. In qualibet actione, sua est & propria delectatio. actionum verò quædam bonæ, laudabilesque, quædam improbæ, ac vituperabiles sunt. Propria autem quæcumque sunt, distinctionem nasciscuntur ex iis, quorum sunt propria. Igitur quoniam delectatio est actionum propria, distinctionem habere debet ex actionibus. Actiones autem aliæ bonę sunt, alię malæ; delectationes adeo & bonæ item aliæ sunt, ac laudabiles, aliæ vituperabiles, ac malæ. Secundo loco, Cupiditates bipartito etiam diuiduntur in bonas, & malas ex earumdem actionum diuisione. Cupiditates enim, & appetitiones honestarum rerum, actionumque probarum bonæ sunt, ac probantur: cupiditates verò turpium actionum, aut iniustarum malę sunt, ac vituperatione dignissimæ, sicut actiones. Diuidi ergo debent cupiditates, sicut actiones, in bonas ac malas. At multo magis diuidendę sunt delectationes eodem modo in bonas & malas, ex earumdem diuisione, quarum sunt delectationes & voluptates. quia delectationes sunt magis proprię, & propinquiores actionibus, quam cupiditates. Delectationes enim in actionibus sunt, dum ipsę producuntur & gignuntur actiones, nec ab ipsis vllo tempore separantur. Cupiditates autem, quibus actiones ipsas appetimus, ab ijs tempore distinguuntur, & natura ac tempore quidem, quia prius concupiscimus agere, quàm agamus: natura verò; quia opus, aut actio est actus perfecti, cupiditas autem est actus imperfecti nondum habentis quod concupiscit. Sunt ergo delectationes propinquiores actionibus, & coniunctiores, quia æque delectatio, atque actio perfecti quidam est actus: nec ipsæ inter se vllo tempore discernuntur. Non enim delectamur, nisi cum agimus, adeóque delectatio, rei præsentis est, sicut actio; cupiditas autem est rei futuræ. Itaque delectatio, & actio tempore non distinguuntur: cupiditas verò tempore quoque ipso distinguitur ab actione, quam videlicet antecedit. est igitur actioni propinquior atque coniunctior delectatio, quam cupiditas; ideóque magis, potiusque perenda eius partitio est ab actionis diuisione, quam diuisio cupiditatis.

Quoniam autem ex his, quæ in hunc modum de coniunctione voluptatis cum actione dicuntur, posset aliquis falli, ac putare delectationem esse idem atque actionem, dubitationi occurrit vltro antequã excedat arena, monetque, delectationem quidem separabilem ab actione non esse, non tamen idcirco idem esse. Delectatio namque solum est in facultate sensus, & intelligentię, nec ab ea separabilis est, non idcirco tamen est intelligentia, vel sensus, nec ex eo quod ab actione sensus, aut mentis non separatur tempore, nascitur idonea causa putandi, dicendique, delectationem, actionemque sensus aut mentis idem esse: cum plurima tempore distincta non sint, quę tamen inter se alio nomine distinguuntur. Claudit hanc partem, id postremo denuncians, voluptates esse diuersas, sicut sunt actiones.

PARS III. CAP. V. LIB. X.

Διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἁφῆς καθαρειότητι, καὶ ἀκοὴ καὶ ὄσφρησις γεύσεως. ὁμοίως δὲ διαφέρουσι καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν καὶ ἑκάτεραι ἀλλήλων.

Differt autem visus à tactu puritate, & auditus, atque olfactus à gustatu; similiterque differunt etiam voluptates, atque ex his eæ, quæ in intelligentia versantur, & vtræque è se mutuo.

EXPLANATIO.



OVA hîc exponitur ab Aristotele causa, cur delectationes distingui inter se debeant, & differre specie. Causam autem hanc positam esse vult in eo, quòd delectationum aliquę sincerę purę que sint, impurę aliæ, atque in sinceræ, siue aliæ puriores, aliæ autem impuriores. Puras porrò delectationes appellat quæ non habent aliquid admistionis ex corpore, adeóque mentis actiones, quæ sunt à corpore seiunctiores quàm actiones sensus, puriores, magisque sinceras existimabit. Mens igitur ipsa, quia partim contemplatrix est, ac partim in actione posita, qua parte est contemplatrix, diei poterit maxime pura, cum à corporis actionibus seiunctissima sit; qua verò parte ad agendum est facta, & in actione versatur, dici quodammodo poterit minus pura; quia in agendo aliqua ratione videtur vti facultatibus, & actionibus corporis. Quo posito, sic ratiocinatur. Delectatio, quæ purioris est actionis, est magis sincera, & pura; quia quælibet delectatio, alicuius actionis est propria, idóoque ab actione pura, vel impura, seu magis, ac minus pura denominabitur etiam pura, vel impura, seu magis, ac minus pura delectatio. Inter actiones enim aliquæ magis puræ sunt, aliquæ minus puræ; cum actiones sensuum inter se differant eo quoque nomine, quòd aliæ sint aliis puriores, aut impuriores. Visus enim actio prior, & purior est, quam actio tactus: & actiones auditus, atque olfactus puriores sunt, quàm gustatus sit actio. Actio demum ipsius intelligentiæ longe purior est, quam quęlibet actio sensus. Illa quippe dicitur actio purior, cui subiecta res remotior est à concretione atque materia, illa minus pura, cui contra subijcitur res concretioni, materiæque propinquior. Quapropter actio visus inter omnes actiones sensuum putanda est maxime pura: quia ex admistione materiæ minus aliquid habet. Nam primo quidem obiecta res, per lumen ei aspectabilis efficitur. Lumen autem longe remotum à materia est; quippe quod delibatum corrivatumque à corpore cælesti sit. Deinde res eadem cernitur ex immutatione intermedij spatij per imagines illas, quæ vulgo species intentionales, aut visibiles appellantur. Hæc autem immutatio à conditione materiæ procul abest, & similis videtur iis, quæ sub sensum non cadunt, ac solum intelligentia percipiuntur. Contra vero tactus actio videtur omnium impurissima, quia maxime omnium affinis est corpori nec gignitur nisi per qualitates illas tractabiles, quæ tangibiles appellantur. Medium autem ipsum, quo eius organum immutatur, ita concretum quodammodo est, vt tota mutatio pendere, & esse à materia videatur. Cum igitur inter actiones tum sensus inter se, tum inter ipsas, & eas, quæ sunt intelligentiæ, aliæ sint alijs puriores, necesse est putare ac dicere, inter ipsas quoque delectationes quosdam esse sinceritatis veluti gradus, & alias appellari debere purissimas, quas Cicero liquidissimas nominat, alias puriores, aut impuriores alijs: vel quasdam esse putas ac sinceras, quasdam impuras & insinceras; idque propter summam illam, quam habent cum actionibus coniunctionem, à quibus seiungi non possunt. Ex quo etiam id sequitur, quod ante iam positum est, voluptates & delectationes inter se differre specie. Nam illæ purissimæ ac liquidissimæ, quæ mentis sunt, haud dubie à delectationibus omnium sensuum longissime distant; illæ verò, quæ tactionis sunt, omnium impurissimæ, à cæteris aliorum sensuum planissime discrepant, aliæ quoque puriores, aut impuriores alijs, suis differunt rationibus vt ex Aristot. vidimus.

PARS IV. CAP. V. LIB. X.

Δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ ζώῳ, καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον. ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν; καὶ ἐφ' ἑκάστῳ δὲ θεωροῦντι τοῦτ' ἂν φανείη· ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονή, καὶ κυνός, καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, ὄνον σύρματα ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν, ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις. αἱ μὲν οὖν τῶν ἑτέρων τῷ εἴδει, διαφέρουσιν εἴδει, τὰς δὲ τῶν αὐτῶν, ἀδιαφόρους εὔλογον εἶναι. διαλλάττουσι δὲ οὐ μικρὸν ἐπί γε τῶν ἀνθρώπων· τὰ γὰρ αὐτὰ τοὺς μὲν λυπεῖ, τοὺς δὲ τέρπει, καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ καὶ μισητά ἐστι, τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητά. καὶ ἐπὶ γλυκέων δὲ τοῦτο συμβαίνει· οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ τῷ πυρέττοντι δοκεῖ καὶ τῷ ὑγιαίνοντι, οὐδὲ θερμὸν εἶναι τῷ ἀσθενεῖ καὶ τῷ εὐεκτικῷ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐφ' ἑτέρων τοῦτο συμβαίνει. δοκεῖ δ' ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθὸς ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι, καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει. τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ, εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν· πολλαὶ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦπαι ἀνθρώπων γίνονται· ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ οὕτω διακειμένοις. τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι· πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις. τῶν δ' ἐπιεικῶν δοκουσῶν εἶναι ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἕπονται αἱ ἡδοναί. εἴτ' οὖν μία ἐστίν, εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναί, κυρίως λέγοιντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι. αἱ δὲ λοιπαί, δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.

Videtur autem esse vnicuique animali etiam voluptas propria, quemadmodum & opus: est enim ea, quæ in actione cernitur: atque in vnoquoque consideranti hoc ita esse apparebit. Diuersa enim est equi voluptas, & canis, & hominis; quemadmodum Heraclitus ait, asinum stramenta eligere potius quam aurum; iucundius enim auro pabulum asinis. Illæ igitur, quæ diuersorum specie sunt, differunt specie: quæ autem sunt eorumdem, eas indifferentes esse rationi consentaneum est. Dissentiunt autem haud parum in hominibus. Eadem namque hos offendunt, illos oblectant; & his quidem molesta, & odiosa sunt, illis autem iucunda, & amabilia. In dulcibus etiam idem euenit. Non enim eadem febrienti videntur, & sano, neque calidum idem est imbecillo, ac bene se habenti. Similiter verò etiam in alijs id contingit. * *Videtur autem in omnibus* * *huiuscemodi esse id, quod apparet homini probo. Quod si hoc rectè, vt videtur, & est vniuscuiusque mensura virtus, & vir bonus, quatenus talis, etiam voluptates erunt quæ huic videntur, & iucunda ea, quibus is oblectatur: quæ vero huic sunt molesta, ea si alicui videntur iucunda, nihil mirandum. Multæ namque corruptelæ deprauationesque hominum existunt. iucunda ea haud sunt, sed his, & sic affectis. Eas igitur, quas in confesso est esse turpes, perspicuum est, non dicendas voluptates esse, nisi corruptis. Earum verò, quæ probæ videntur esse, qualis, aut quænam dicenda est hominis esse? An ex actionibus id constat? his namque concitantur voluptates. Siue igitur vna est, siue plures actiones perfecti ac beati viri, illæ voluptates, quæ has perficiunt, propriè dicendæ sunt hominis voluptates esse, reliquæ autem secundo loco, multoque post & interuallo sicut & actiones.*

EXPLANATIO.



OSTREMA hæc est ratio, demonstrans, voluptates inter se differre specie. Nam ex huius explicatione rationis intelligetur, esse diuidendas voluptates in humanas, & ferinas, seu belluinas, quæ specie differunt inter se. Hic est ergo disputationis ingressus. Omnium animantium, quæ specie inter se differunt, voluptates, & delectationes sunt specie differentes, quemadmodum ratione potest, atque inductione demonstrari. Ratione quidem; quia quotum actiones differentes specie sunt, eorum voluptates differunt etiam specie, cum sint comites actionum. Animantibus verò specie differentibus actiones differentes specie sunt. Nam actio propria existere dicitur à propria forma, ideoque vbi formę diuersæ sunt specie, specie diuersas esse oportet actiones. Igitur sunt iisdem animantibus voluptates quoque specie differentes; cum hæ sic sequantur actiones, vt ab ipsis, quemadmodum supra dictum est, minimè separabiles sint. Maneat ergo, quæcumque specie differentia inter se sunt, ea etiam actiones habere specie inter se differentes. Sequitur inductio huiusmodi. Vnicuique consideranti & cogitatione percurrenti animantium omnia genera, perspicuum est, suam, ac propriam singulis esse delectationem insitam à natura, equo suam, cani suam, boui, ac cęteris animantibus etiam suam, quam sitienter expetunt, & respuunt alias. Laudatque Aristoteles propterea vocem Heracliti, qui dicere solitus erat, asinum stramenta, paleasque malle, quàm aurum, quia in illis ei voluptas est, in auro nulla. Dictum hoc Heracliti, prouerbium exinde fuit. Ac simile prorsus est, quod comminiscitur Æsopus de gallo gallinaceo frumenti granum vnioni anteponente. Sic enim institutum natura est, vt homo ex auro, & vnione, asinus ex straminibus ac paleis, gallus ex grano frumenti voluptatem capiat. Denique trahit sua quemque voluptas.

Torua Leæna Lupum sequitur, Lupus ipse Capellam,
Florentem Cythisum sequitur Lasciua Capella.

Videtur hic velut in parergo dari posse huic quæstioni locus, quid causæ sit cur cæteris animantibus suæ tributæ sint voluptates, quibus ipsæ contentæ sint, alias nolint, vnus autem inter omnes homo nunc has, nunc illas amet, expetatque, nec modum in iis, aut ordinem habeat vllum. Vni autem animantium, inquit Plin. luctus est datus, vni Luxuria, & quidem omnibus modis: nulli vita fragilior, nulli rerum omnium libido maior. Quæstioni respondendum aliqui putant, belluas duci natura, nec vmquam ab ea deficere, cum libertate careant: naturam verò certam, ac firmam esse, atque ad certa quædam necessario ducere: sed hominem vti libertate, ac libere agere omnia; idque potius, quàm illud eligere; & cum diuersa, & varia eius subinde iudicia sint, diuersis quoque, ac variis identidem voluptatibus ipsum capi. Quò pertinere possit id quod Augusto patri respondisse corruptissima libidinibus Iulia dicitur, cum ab eo interrogaretur quid causæ putaret esse, cur belluæ semel tantum, statoque anni tempore ad libidinem citarentur, mulieres autem continenter, ac semper. Ferunt enim dixisse, causam esse, quod essent belluę. Hac vna scilicet nota videri voluit non esse bellua, quòd libidine belluas vinceret. Sed est animaduertendum ex monitu Gualter. Burl. non hîc doceri, quaslibet omnino voluptates, quęab animantium aliqua specie vsurpantur, sic ei proprias esse, vt cum aliarum nulla communes sint: exploratissimum enim est, quasdam esse communes omnium animantium specie quoque differentium, cuiusmodi delectationes sunt, quæ ex procreatione filiorum, & ex cibo potuque capiuntur; sed id solum significari, vnicuique speciei præter communes illas esse tributam certam aliquam, peculiaremque voluptatem, quæ sic propria ei sit, vt aliqua sit species animantium, cum qua non communicetur. Capit enim Leo voluptatem ex carne, non equus aut bos, qui eam inueniunt in paleis, à quibus abhorret Leo. Cum ergo voluptates aliquæ propriæ sint ferarum & belluarum, aliæ hominum, partiendæ sunt rursus in humanas & ferinas, cumque sint aliæ aliarum propriæ specierum, diuidi noua partitione necesse habent, adeoque specie distinguuntur, quod erat Aristoteli demonstrandum.

Dissentiunt autem haud parum in hominibus] Quæ dicta sunt hactenus, ostendunt, voluptates animantium specie differentium esse diuersas, ac varias specie. Sed quæ

sequuntur, id amplius quoque demonstrant, in homine, cuius vna tantum species est, esse voluptates specie discrepantes, tum propter diuersitatem, ac varietatem hominum, quæ permagna est, tum propter ipsarum genera voluptatum inter se distracta plurimum, ac dissidentia, quotum vnus homo & amans est, & particeps esse potest. Insistit igitur in hunc modum disserere. Quamuis rationi consentaneum videatur, eorum, quæ vnius tantummodo speciei sunt, vnam esse debere specie voluptatem, sicut cernimus in animantibus ab homine differentibus, in hominibus tamen ipsis, qui eiusdem sunt speciei, non sunt eædem specie voluptates, sed differunt inter se multum, sicut differunt actiones. Hinc adeo fit, vt eædem res alios delectent, alios dolore afficiant, atque tristitia, quædam aliquibus odiosa & permolesta sint, aliquibus eadem iucunda, & amabilia videantur. Id enim propterea sic accidit, quòd vnusquisque oblectatur in eo, quod amat. amat autem vnusquisque quod sibi congruens esse iudicauerit. homines autem varij varia sibi esse congruentia iudicant, quæ sæpe differunt specie. Quin idem vnusque prorsus homo varijs, diuersisque temporibus, varijs, diuersisque specie rebus ducitur, & delectatur. Ægrotanti enim haud eadem dulcia sunt, ac sano, rectèque valenti, nec eadem calida vel mollia eidem homini sunt, cum tactionis sensus est debilitatus, fractusque, ac cum probe affectus est, & naturali habitudine comparatus. Ad summam in animantibus ratione carentibus eiusdem speciei, sunt eædem specie delectationes, sed in hominibus, qui vna continentur specie, non sunt eædem. sub vna enim specie positi differentibus specie voluptatibus oblectantur. Cuius rei ea est ratio, quòd delectationes actionesque mutarum animantium inductionem impetumque naturæ sequantur, qui est idem in omnibus eiusdem speciei. Delectationes autem & actiones hominum à ratione, consilioque proficiscuntur, eademque ratione ducuntur domina, liberoque consilio. Itaque sicuti fas est homini pro arbitratu id potius, magisque, quàm illud agere, ita fas est, hoc potius, quàm illud genus delectationis appetere. Quod si etiam in alijs animantibus rationis expertibus eiusdem planè speciei, cernuntur aliquando differentes specie voluptates, id interdum quidem, sed perrarò sic accidit, non ob id, quod ratione vlla, vel libertate sint prædita, sed ob varias, diuersasque corporis affectiones, quibus ipsæ immutari variè possunt, atque ad aliqua specie differentia perquirenda, & expetenda propelli. Homo autem factus natura sic est, vt non solum propter variam corporis affectionem, sed ob insitam animo libertatem ex omni voluptatum numero deligat quas maluerit.

Quod si hoc rectè dicitur &c.) Admonitio videtur hæc esse, atque parænesis ad discernendas veras hominis voluptates ab ementitis ac falsis. Cum enim dictum sit, ei non vnam certam, ac propriam, sicut cæteris animantibus, esse delectationem, sed plurimas, videtur id perquirendum, an eiusmodi voluptates, quas pro voluntate, ac suo deligit arbitratu, bonæ sint omnes, an aliæ præstantiores alijs, ipsiusque hominis excellentia digniores. Quoniam verò tradidit alibi normam ad internoscenda quæ in deliberationibus, & optionibus eligenda potius sint, & pro excellentioribus habenda, illam nunc eamdem adhibet ad designandas in homine delectationes præstantiores, & meliores. Norma verò eiusmodi, & mensura virtus est, & vir bonus. Nam, tum alibi, tum hîc pronunciat, iudicium de re verè honesta, & expetenda, vel de re præstabiliori, & honestiori, aut magis expetenda esse ducendum a virtute, atque à bono viro, qui virtute præditus est. Ita quippe intelligimus aliquid honestum esse, si virtuti consentaneum sit, & expetatur à bono viro, & honestius alijs, ac melius esse, si virtuti magis, quàm alia, sit consentaneum, & à viro bono magis quam alia experi videatur. Hanc igitur hoc loco normam rei, de qua disputat, admouens affirmat, inter humanas voluptates tam multas ac varias, illas esse potissimas, ac simpliciter appellari voluptates, & delectationes posse, quas adprobat, sequiturque vir bonus, ac virtute præditus: quod tradidit etiam in libro 3. cap. 4. & lib. 9. cap. 4. & lib. 7. cap. 12. Huius ergo summa pronunciati est, quæ viri boni voluptates sunt, eas demum verissimas, atque iustissimas delectationes esse, quæque bono viro iucunda videntur, & chara sunt, illa verè iucunda, & chara esse debere. quæ autem alijs iucunda sunt, ac pro voluptatibus habentur, ea nec iucunda & chara, nec pro voluptatibus habenda esse simpliciter & propriè, sed tantummodo comparatè; quia male affectis iucunda sunt, & iis, qui ea corrupto iudicio iucunda putant. Videtur ergo perinde loqui, ac si de re in hunc modum ratiocinaretur. Illa delectatio inter humanas est

melior, & habenda omnium præstantissima est, atque potissima, quæ mensura & norma cæterarum est. Nam vnumquodque quale in suo genere debetet esse, iudicari solet per comparationem cum eo, quod in eodem genere primum est. primum autem est aliorum mensura, quæ sub illo genere sunt. sed virtus, seu virtute vir præditus est mensura actionum omnium humanarum. Igitur virtus, aut virtute vir præditus humanarum delectationum, ac voluptatum omnium est mensura. Erunt igitur illæ hominis delectationes inter humanas optimæ, quæ virtuti maxime respondent, quæque viro bono maxime probantur, & ea vere iucunda censenda sunt, quæ iucunda esse iudicauerit studiosus virtutis homo, bonusque, ac præditus sapientia vir. Itaque delectationes prauorum hominum vere, simpliciterque delectationes haud sunt, sed sunt delectationes talibus, inquit, hoc est iis, qui tales atque eiusmodi sunt, vt ex animi affectione in rebus minime iucundis positam voluptatem existiment. Neque verò mirum esse ait, ea quæ vere iucunda sunt, multis iucunda non esse, quia quotidie corruptelæ hominum, ac deprauationes existunt plurimæ. Cæterum, quia proborum hominum laudabiles, probatæque voluptates sunt multæ, nec ex vno solo tantummodo rerum genere vir bonus voluptatem percipit; quæri potest, quænam voluptas ex iis, quibus vir probus etiam capitur, esse maxime hominis propria videatur. omnes illæ quidem bonæ, honestæque sunt (neque enim malas, turpesque delectationes probat, admittitque vir bonus) est tamen aliqua melior inter eas, ac præstantior altera, quæ censeri debeat magis hominis propria. Respondet Aristoteles, quæstionem solui ex actionibus homini propriis, & functionibus muneris intuendis. Has etenim, & vt sæpe dictum est, sequuntur voluptates. Erit igitur illa maxime propria voluptas hominis, quæ sequitur actionem maxime propriam viri beati, atque perfecti. Siue igitur vna, inquit, siue plures sint beati, perfectique viri functiones muneris, & actiones maxime propriæ, illæ delectationes quæ actiones huiusmodi, functionesque perficiunt, erunt hominis maxime propriæ voluptates, reliquæ verò, quæ alias viri beati perficiunt secundarias actiones, constituendæ secundo loco erunt, & illis inferiores existimandæ. Est enim inter has voluptates is ordo, vt prima delectatio sit quæ à contemplatione percipitur, secunda, quæ ducitur ab actione studiosa virtutis, tertia, eaque postrema, quæ petitur à rebus adiutricibus, ancillisque felicitatis: quales sunt opes, amicitiæ, clientelæ, valetudo corporis, aliaque bona, ex quibus ipse quoque vir felix aliquam sumit animo voluptatem.

EPILOGVS.

1. *Voluptates inter se specie differunt; quia perficiunt actiones specie differentes.*
2. *Voluptatum aliquæ probæ sunt, & laudabiles, turpes ac vituperabiles aliæ; quia hominis actiones, in quibus sunt, & à quibus separari non possunt, bipartito diuiduntur in probas ac malas.*
3. *Animantium specie differentium specie differentes sunt voluptates, quia vnicuique speciei sua videtur, & propria voluptas esse, sicut est proprium opus.*
4. *In hominibus tamen vnica specie comprehensis voluptates sunt, haud mediocriter inter se discrepantes, cum eadem alios dolore afficiant, oblectent alios, & ægroto sint amara quæ bene valentibus dulcia sunt, & alia quibusdam videantur frigida, quæ calida vel tepentia videntur aliis.*
5. *Quæ verò bonæ voluptates sint, ant inter bonas quæ sint meliores, quæue veræ, ac propriæ, quæ falsæ ac minus propriæ sint, indicare, hominis est probi, præditique virtute. Virtus enim esse norma, & mensura dicitur actionum humanarum, ideóque mensura est etiam voluptatum, quæ ab actionibus seiungi non possunt.*
6. *Turpes itaque delectationes vere, proprieque delectationes dicendæ non sunt; neque enim probantur à viro bono & virtute prædito, sed respuuntur.*

CAPVT VI. LIB. X.

DE FELICITATE.

SVMMA.

In ludis ac iocis non esse positam felicitatem.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Felicitas non est habitus, sed opus, aut actio optabilis, & expetenda per se.*
2. *Non est posita in actione ludi.*
3. *Consistit in actione virtutis.*

PARS I. CAP. VI. LIBRI X.

Εἰρημένων δὲ τῶν περί τε τὰς ἀρετὰς καὶ φιλίας, καὶ ἡδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελθεῖν. ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. ἀναλαβοῦσι δὴ τὰ προειρημένα συντομώτερος ἂν εἴη ὁ λόγος. εἴπομεν δ' ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἄν, φυτῶν ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα. εἰ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται. τῶν δὲ ἐνεργειῶν, αἱ μὲν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, καὶ δι' ἕτερα αἱρεταί· αἱ δὲ καθ' αὑτάς, δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὑτὰς αἱρετῶν τινα θετέον, καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο· οὐδενὸς γὰρ ἐνδεὴς ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ' αὐτάρκης. καθ' αὑτὰς δ' εἰσὶν αἱρεταί, ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν· τοιαῦται δ' εἶναι δοκοῦσιν, αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις. τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν, τῶν δι' αὐτὰ αἱρετῶν, καὶ τῶν παιδιῶν δέ, αἱ ἡδεῖαι· οὐ γὰρ δι' ἕτερα αὐτὰς αἱροῦνται. βλάπτονται γὰρ ὑπ' αὐτῶν μᾶλλον ἢ ὠφελοῦνται, ἀμελοῦντες τῶν σωμάτων καὶ τῆς κτήσεως.

EXpositis autem ijs, quæ ad virtutes, & amicitias, & voluptates pertinent, reliquum est, vt de beatitudine rudi modo disseramus, quia finem ipsam ponimus rerum humanarum. Si repetamus igitur antedicta, compendiosior erit disputatio. Diximus verò non esse habitum. Etenim dormienti per totam vitam inesset, plantæ videlicet viuenti vitam, & infortunio laboranti maximo. Quodsi hæc non placent, sed potius ponendum est, in actione quadam esse, sicut in superioribus est dictum. Ex actionibus autem hæ quidem sunt necessariæ, & ob alia expetendæ; hæ verò per se, perspicuum est poni oportere beatitudinem earum aliquam esse, quæ per se sunt expetendæ, & non earum, quæ propter aliud. Nullius enim rei est indigens beatitudo; sed est sibi ipsi sufficiens. Per se autem illæ sunt expetendæ, à quibus nihil requiritur præter actionem: tales vero esse videntur, quæ secundum virtutem sunt actiones. Nam honestas res & probas agere, id demum ex ijs est, quæ per se ipsa expetuntur: & ex lusionibus ea, quæ sunt iucunda. Non enim ob alias ipsas deligunt. læduntur namque magis ex ipsis, quam iuuentur, cum negligant corpora, & rem.

EXPLANATIO.



LTERAM aggreditur huius libri decimi partem, quæ de felicitate hominis est. Priorem quippe de voluptate pluribus iam disputationibus exposuit, & tractauit satis. Cum ergo nouum operi nouo ducere debeat initium, præfari necesse habet, & velut epilogo strictim, breuiterque recensere quæ in hoc toto moralium opere tradita sunt. Hinc enim intelligetur, id solum superesse, vt de felicitate perfecta supremo labore disseratur. Monet ergo primum, se dixisse de virtutibus abunde, à libri secundi videlicet initio ad septimum vsque disputatione perpetua, tum de amicitijs in octauo & nono, ad extremum demum de voluptatibus, & delectationibus, cum in septimo, tum in huius parte superiore libri decimi. Quid vero tradident, in primo libro non indicat, quia compendio relecturus hic est quæ ibi de felicitate disseruit, vt qui legunt hæc, planissime cernant, ea se velle de felicitate subiungere, quæ de industria fuerunt in primo prætermissa. Disputatutus enim de illa beatitudine nominatim est, quæ cogitatione rerum & contemplatione continetur, cum ibi de politica solum expositum sit. Et quoniam profitetur hac de parte felicitatis esse se dicturum ἐν τύπῳ hoc est in figura, redigendum est in memoriam, id nihil aliud esse, quam differere simpliciter, & rudi, populari que modo, non exili, subtilique, & exquisito, sicut fieri solet in aliis doctrinæ theoricæ disciplinis.

Colligens ergo primum ea, quæ de felicitate dixit in libro primo, id positum vult, felicitatem non esse habitum; est enim eam collocaturus in actione, sed in actione minime ludicra, nec in actione agendi, sed in opere contemplandi. Quæ sane duo persequitur in hoc reliquo libro decimo, illudque, quod primum est, tradit in hoc capite sexto, posterius tradet in septimo & in octauo.

Quod autem de habitu pronunciauit, hoc est, felicitatem non esse habitum, aut in habitu positam, ratione demonstrat in primo iam explicata: quæ duplex est, atque ita disponitur. Primo quidem: habitus in ipso etiam homine dormiente remanet, nec somno corrumpitur. Nam etiam qui dormit, & sciens esse dicitur, & virtute præditus, non quidem actu, sed habitu. In dormiente verò non est felicitas. Quia in dormiente non remanet actio vlla perfecta, suoque directa ordine, nisi ea, quæ propria nutrientis est animę. Hæc enim facultas alimenti conficiens, maxime perfectissiméque in suo versatur opere, cum animal dormit, vt demonstratur in libro de somno & vig. sensus quippe, ac motus externi otiosi, cessatoresque sunt in dormiente. motus autem intimi sensusque communis imaginantis facultatis, ac phantasię, in eodem dormiente sunt quidem, sed absque ordine, & imperfecti. Quod si aliquid etiam in somno agere videatur intelligentia, id profecto inchoatum etiam, atque imperfectum est. Sed felicitas est aliquid absolutissimum, ac perfectissimum, cum supremus hominis finis sit. Itaque si maneret in dormiente, quoniam in ipso cæterę aliarum facultatum actiones imperfectæ sunt, maneret in actione nutrientis animæ: quod à ratione prorsus est alienum: Non est igitur in dormiente felicitas, in quo tamen est habitus. Ergo nec habitus, nec in habitu posita felicitas est. Altera idem confirmans ab Aristotele proposita ratio hæc est. In calamitatibus eximiis, ac magnis infortunijs non amittuntur laudabiles habitus, sed remanent, hærentque in homine quantumuis misero, & ærumnoso. sed in eodem non remanet felicitas. Felicitas ergo non est habitus, si enim felicitas esset habitus, laudabilis habitus esset, ac propterea maneret in ærumnoso, in quo laudabiles omnes remanent habitus. Ex quibus intelligi vult ad extremum, idque decerni, felicitatem esse actum siue in actione positam, non in habitu, sicut multis est explicatum in lib. 1.

Cæterum, quia humanarum actionum plura sunt genera, videndum etiam est, quænam, & cuiusmodi sit actio illa, quæ felicitas esse dicitur, & in qua felicitas ipsa collocatur. Diuidit igitur humanas actiones in partes, quarum alias appellat necessarias propter aliud, hoc est ob aliud expetendas, alias necessarias, expetendasve per se. Qua partitione proposita, sic decernit: felicitatem ex earum numero actionum esse, quæ homini sunt optabiles, expetendæque per se. Felicitas enim propter se quæritur, nec est eiusmodi, vt per eam, eiusque præsidio quæratur aliud, cum ipsa sit finis vltimus; ideoque ab Aristotele tam sæpe dicatur αὐτάρκης, hoc est nullius indigens rei,

& se ipsa contenta. Huiusmodi ergo esse vult actiones expetendas, optandasque per se, atque vt hic & alibi loquitur καθ' αὑτὰς hoc est eas, à quibus præter actiones ipsas nihil quæratur, aut expectetur amplius, quæque nullam prorsus ad rem vtiles præterea, vel necessariæ sint. Sed adhuc etiam quæri potest amplius, ex quonam genere actionum per se, felicitas sit. eatum quippe genus non vnum omnium, & simplex, sed duplex est. Facit igitur actionum per se optabilium, & expetendarum duo genera, in quorum altero constituit honestas, & eas, quæ virtutum actiones appellantur; in altero ludicras, quæ voluptatis sunt, atque ad voluptatem referuntur. Vtrumque genus, inquam, ait expeti per se: honestum quidem, quia suapte vi nos allicit, ac trahit ad se: ludicrum verò quia delectationes ac voluptates ex ludo, iocoque petitas nemo ad aliam vllam referre videtur vtilitatem, cum ex eiusmodi iucundis actionibus homines detrimenti potius plurimum, quàm aliquid vtilitatis accipiant. Cernuntur enim sæpius multi ob ludos percipiendamque ex ludis voluptatem, corporis valetudinem salutemque negligere, dilapidare patrimonia, honorem ipsum existimationemque conterere. Non igitur ludi ob vllam expetuntur vtilitatem, nec aliò referuntur.

PARS II. CAP. VI. LIB. X.

Καταφεύγουσι δὲ ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς τῶν εὐδαιμονιζομένων οἱ πολλοί· διὸ παρὰ τοῖς τυράννοις εὐδοκιμοῦσιν, οἱ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς εὐτράπελοι. ὧν γὰρ ἐφίενται, ἐν τούτοις παρέχουσι σφᾶς αὐτοὺς ἡδεῖς, δέονται δὲ τοιούτων. δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι, διὰ τοὺς ἐν ταῖς δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολάζειν. οὐδὲν δὲ ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοί εἰσιν. οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετή, οὐδ' ὁ νοῦς· ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι. οὐδ' εἰ ἄγευστοι οὗτοι ὄντες ἡδονῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἐλευθερίου, ἐπὶ τὰς σωματικὰς καταφεύγουσι, διὰ τοῦτο ταύτας οἰητέον αἱρετωτέρας εἶναι· καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὐτοῖς τιμώμενα κράτιστα οἴονται εἶναι. εὔλογον δὴ ὥσπερ παισὶ καὶ ἀνδράσιν ἕτερα φαίνεται τίμια, οὕτω καὶ φαύλοις καὶ ἐπιεικέσιν.

Confugiunt autem ad tales oblectationes felicium plurimi: quare apud Tyrannos habentur in pretio qui in eiusmodi oblectamentis vrbani sunt. Quæ enim illi appetunt, in ijs se ipsos præbent iucundos; indigent autem talibus. Videntur verò ad felicitatem pertinentia hæc esse, propterea quod qui in potestatibus sunt, his operam dant. Sed nullum fortasse signum huius rei tales sunt. Non enim in exercenda potestate virtus est, neque intelligentia; ex quibus honestæ sunt actiones. Neque, si isti, quoniam ieiuni sunt voluptatis sinceræ, ac liberalis, ad corporeas confugiunt, idcirco has existimandum est optabiliores esse. Etenim pueri ea, quæ adipsos in honore sunt, optima opinantur esse. Consentaneum igitur est, sicut pueris, & viris diuersa videntur pretiosa, ita etiam videri prauis ac bonis.

EXPLANATIO.

OSTENDIT in hac secunda capitis parte, felicitatem non esse positam in actione ludicra, siue in actione ludi, sed in honesto studio, atque in actione virtutis. Quamquam enim ipsa voluptas ex ludo quæsita eiusmodi est, vt expeti per se possit, nec aliò referri necesse habeat, non est tamen ex intima sui vi honesta per se; quod ita felicitatis est proprium, vt quod honestum per se non sit, alienum à beatitudine sit. Quoniam autem id ea gratia differit, quòd essent etiam qui falsò putarent in ludicris actionibus, siue in ludis, ac iocis esse positam felicitatem, aperit initio causam huius erroris, à vulgi, ac popularium iu-

dicio repetitam. qui quoniam vident Tyrannos ac Dynastas, vniuersimque omnes, potestate, dominatu, opibusque florentes viros ad hæc confugere, inquit, hoc est in actionibus eiusmodi ludieris, siue in ludo, iocisque versari, multosque propterea quærere, atque habere apud se huiusmodi voluptatis artifices, nec facetos tantum homines & liberaliter, vrbanéque festiuos, sed etiam parasitos, scurras, moriones, pumiliones, quos multa mercede, ac magnis sumptibus alant, quoniam, inquam, hæc vident, facile credunt, & sic animum inducunt suum, in ludis, ac voluptatibus oportere beatitudinem poni, cum in ipsis eam ponere videantur Principes ac summi viri, qui beatæ vitæ vias omnes, omnesque prope timulas felicitatis exquirunt. Hanc eandem popularis huius causam erroris protulit in libro primo cap. quinto, eandemque vt scribit Athenæus probauit Heraclides Ponticus in libro de voluptate; vbi multitudinis, ac vulgi hunc in eo genere paralogismum exponit. Si Principes ac Tyranni omnes, qui felicitatis ac beatæ vitæ copiam, vsum, experientiam obtinent; ac tanta cura, tamque magnis impendiis ludos, iocosque, & ex iis existentem voluptatem persequuntur, vt in hoc potissimum occupentur opere, nec alium habere sibi propositum finem videantur; si Principes, inquam, ac reges in eo vitæ genere felicitatem collocant, hoc profecto, ac non aliud supremum est bonum hominis, totaque beatitudinis humanæ summa & vis ludis ac voluptate circumscribitur.

Sed nullum fortasse signum.) Ratiocinationem illam vulgi, ac popularium vitiosam esse docet, ac falsam, quod homines illi ac Principes, quos tamquam sapientes, & beatitudinis apprime gnaros admirabantur, non sint argumentum idoneum huius rei, hoc est testes eiusmodi, quibus haberi fidem oporteat. De actionibus enim humanis, si videndum sit, quænam bonæ, quæ malæ, itemque de voluptatibus, quænam veræ, quæ falsæ, quæ puræ sint, aut impuræ, ab huiusmodi viris petendum iudicium non est. Quippe honestarum actionum fontes ait esse duos; virtutem, ac mentem, siue rectam rationem, atque prudentiam. Virtus autem moralis, & mens, siue prudentia, in opibus, aut potentia vel Regno non sunt ita positæ, vt ex iis sequi virtus omnino vel prudentia debeat. De voluptatibus autem ipsis idem prorsus adiungit, hoc est non propterea credi oportere, nullas esse meliores delectationes, quam quæ corporis sunt, quòd ita iudicent viri potentes. ac Reges. Constat enim eorum plerosque liquidas, sinceras que, ac libero dignas homine voluptates gustare nullas; earumque, vt ipse loquitur, esse omnino ἀγεύστους hoc est expertes, siue ieiunos, ac solum nosse & persequi insinceras turpesque voluptates corporis. Itaque cadit in ipsos quod de mollibus, & voluptariis hominibus Cicero scribit in primo de fin. Quominus, inquit, animus à se ipso diffidens, atque discordans gustare partem vllam liquidæ voluptatis, & liberæ potest. Idem de Tyrannis in 9. de Rep. confirmat Plato. quos ea re maxime à veris differre Principibus, ac Regibus ait, quòd illi quoniam veræ propriéque voluptatis expertes sint, molestissime viuant, hi quia puris, sincerisque delectationibus subinde reficiuntur, iucundissimè, suauissiméque vitam exigant. Non igitur ex eo, quòd Tyranni, cæterique potentes viri voluptates corporis aliis omnibus delectationibus anteferunt, existimandum est, nullas esse meliores quam quæ capiuntur ex corpore. Perapposito rem omnem declarat exemplo à puerorum ingenio, ac more desumpto. Pueris namque chara sunt magnoque ab ipsis habentur in honore ac pretio vilia quædam, & exilia, quę contemnuntur à viris, nec æstimatione vlla digna putantur. sicut ergo non idem puerorum, ac virorum de rerum æstimandarum pretio, & honore iudicium est, ita non est eadem proborum, improborumque hominum æstimatio voluptatum: & quemadmodum virorum, non puerorum iudicio creditur, sic in diiudicandis, internoscendisque veris voluptatibus, iisque distinguendis ab impuris ac falsis videndum est quid de ipsis viri probi, non quid improbi censeant.

PARS III. CAP. VI. LIB. X.

Καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, καὶ τίμια, καὶ ἡδέα ἐστὶ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα. ἑκάστῳ δὲ

QVemadmodum ergo sæpius est dictum, & pretiosa, & iucunda sunt ea, quæ probo viro talia sunt. Vni-

ἡ κατὰ τὴν οἰκείαν ἕξιν αἱρετωτάτη ἐνέργεια· καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἡ κατὰ τὴν ἀρετήν. οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἡ εὐδαιμονία. καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παίζειν χάριν. ἅπαντα γὰρ, ὡς εἰπεῖν, ἑτέρου χάριν αἱρούμεθα πλὴν τῆς εὐδαιμονίας· τέλος γὰρ αὕτη. σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν, ἠλίθιον φαίνεται, καὶ λίαν παιδικόν· παίζειν δ' ὅπως σπουδάζῃ κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ. ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιά. ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν, ἀναπαύσεως δέονται· οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπαυσις, γίνεται γὰρ ἕνεκα τῆς ἐνεργείας. δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι. οὗτος δὲ, σπουδαῖος, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ, βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα, τῶν γελοίων. καὶ μετὰ παιδιᾶς καὶ τοῦ βελτίονος ἀεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου, σπουδαιοτέραν τὴν ἐνέργειαν. ἡ δὲ τοῦ βελτίονος κρείττων καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη. ἀπολαύσειέ τ' ἂν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ὁ τυχὼν καὶ ἀνδράποδον, οὐχ ἧττον τοῦ ἀρίστου. εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου. οὐ γὰρ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται.

cuique verò quæ secundum proprium est habitum, ea maximè optabilis est actio: probo autem homini ea, quæ secundùm virtutem est. Non in ludo igitur est beatitudo. Etenim absurdum est, finem esse ludum, & negotiari, & mala perpeti per totam vitam, ludendi gratia. omnia namque, vt sic dicatur, alterius gratia expetimus præter beatitudinem. Finis enim ipsa est. Studiosè autem agere, & laborare ludi gratia stultum videtur, & valde puerile. Ludere verò, vt studiosè agas, ex Anacharside rectè id se habere videtur. requieti enim similis lusio est. Cum verò nequeant assiduè laborare, requietis indigent. Non igitur est finis requies; exercetur enim gratia operationis. Videtur autem vita beata secundùm virtutem esse. hæc autem seria est, non in lusione posita: melioraque dicimus seria, quàm ridicula, & ea, quæ cum lusione sunt: ac melioris semper cum partis, tum hominis studiosiorem actionem. Quæ verò melioris est, præstantior est, adeoque beatior. Potietur autem corporis voluptatibus quilibet, etiam mancipium, haud minus, quàm optimus. Beatitudinem verò nullus mancipio tribuit, nisi etiam vitam. Non enim in talibus oblectamentis beatitudo est; sed in ijs, quæ secundùm virtutem sunt actionibus; quemadmodum etiam prius est dictum.

EXPLANATIO.



OTIVS eo oclusio disputationis hæc est, qua decernitur, felicitatem non in actione ludi, sed in virtutis opere contineri. Diuiditur enim id, quod hîc differit, in partes duas, in quarũ priori docet, beatitudinem in virtutis actione consistere, in posteriori demonstrat, inde consequens esse, vt in ludo, siue in lusione posita non sit. Atque in virtutis quidem actione sitam esse, probat ex eo, quòd, sicut est dictum sæpius, beatitudo sit id, quod homini bono expetendum maxime, atque optabile sit, siue quod homini probo, studiosoque virtutis pretiosissimum omnium, iucundissimum, & charissimum sit. Eiusmodi quippe iudicium est petendum à viro bono, præditoque virtute, qui solus esse debet humanarum actionum mensura & lex, vt alibi docuit Aristoteles. Sed vir probus, præditusque virtute nihil habet prius, nihil iucundius aut optabilius, & charius actione virtutis. Nam vnicuique, inquit, actio illa maxime videtur optabilis & expetenda, maximéque iucunda & pretiosa, quæ illi congruit ex habitu, quo præditus est, vel quæ proficiscitur ab habitu, quem sibi parauit. Philosopho nimirum disserere ac philosophari, Musico ca-

nere, pictori expingere iucundissimum est, maximeque optabile, & expetendum, vt dixit supra in lib. nono cap. 9. in fine. quia eiusmodi actiones ab eo nascuntur habitu, quo præditi sunt. Viri autem boni habitus haud alius, quàm ipsa est virtus, quæ illi & probitatem, & viri boni nomen est impartita. Igitur bono viro virtutis actiones erunt omnium iucundissimæ, charissimæque; nec aliud illi magis expetendum, optabilius que videri poterit. Cum ergo viri boni iudicio standum sit, idque putandum optabile maxime, & expetendum esse, quod eiusmodi esse vir probus, ac præditus virtute censuerit, sequitur, beatitudinem, quæ pretiosissima, iucundissima, maximéque optabilis, & expetenda res est, in virtutis opere consistere, nec alio rerum humanarum genere contineri. Consequens quidem hinc est, beatitudinem in actione ludi, vel in lusione non esse, cum ea non sit per se optabilis, & simpliciter expetenda. Consequens id, inquam, est; sed demonstrat idem amplius, & argumentationibus vincit omnino quinque.

Prima. felicitas in ea consistit hominis actione, quam vir bonus, instructusque virtutis habitu iudicat esse optimam, summéque optabilem, & expetendam. Sed lusionem & actionem quamlibet ludi, vel ad ludum pertinentem non iudicat vir bonus esse optimam, optabilemque, & expetendam maxime. Non ergo felicitas in ludo, vel in lusionis actione, consistit. Quæ ratio disponi etiam hoc modo potest. In illa hominis actione, quam vir bonus, amansque virtutis non iudicat optimam, & maxime optabilem esse, non est posita felicitas. Sed vir bonus, studiosusque virtutis non iudicat actionem ludi, seu lusionem esse optimam, & maxime expetendam. Igitur in eiusmodi actione non est posita felicitas. Secunda. Felicitas est bonorum omnium, siue actionum omnium humanarum finis. Sed neque ludus, neque actio ludi vlla humanarum actionum omnium, bonorumque finis ac meta censeri potest. Quippe omnia quæ vsquam agimus, propter finem vltimum agimus, adeóque, si ludus esset finis vltimus, omnia ludi causa, & propter ludum ageremus. Sed id putare, ac dicere stultum esset, inquit, ac puerile. Nam inter ea, quæ agimus, plurima sunt, quæ summo labore, ac studio, molta, quæ cum ingentium perpessione dolorum, ac molestiarum agimus. Quis autem nisi stultus, ac puer existimet, ac dicere audeat, hæc nos agere, persequi ac perpeti, lusionis gratia? Tertia. felicitas in eo consistere non potest, quod ob aliquam aliam actionem hominis expetitur. Est enim beatitudo supremus finis. Supremus autem finis, quia supremus est, alio referri non debet. Sed ludus, & actio ludi ob aliam actionem hominis est, & alicuius gratia suscipitur, vt docebat Anacharsis, cum dicere solitus erat: ludendum, vt studeas, non studendum, vt ludas. Quæ vox illi similis est, quæ à Socrate olim prolata, in omnium ore iam personat iis verbis: edendum vt viuas, non viuendum, vt comedas. Authoritas autem Anacharsidis est ea, quam iure commendet, omnibusque probandam exhibeat Aristoteles. Inter Scythas hic solus est philosophatus, & ipse Scytha genere. ex quo natum prouerbium: Anacharsis inter Scythas; ijs congruens, qui sapiunt inter indoctos, aut aliquo genere virtutis excellunt inter humiles, & inglorios. Eleganter ac pulchrè Galen. scriptum reliquit, vnum inueniri philosophum apud Scythas esse miraculum, contraq; Athenis vnum inueniri, qui non philosophetur, æque miraculum esse. Admirandæ sapientiæ barbarus hic philosophus fuisse traditur, vitæque, ac moris humani corrigendi studiosissimus. quod dum præstare ac perficere contendit apud suos, eisque Atheniensium proponit leges, à fratre illius Regni Principe, sagitta confossus interiit ex Laër. Dignus ergo videri debet, cuius authoritate Aristoteles ipse confirmet suam, cum docet, ludum, actionesque ludicras à nobis alterius rei gratia suscipi non ob ludum. Sed ne solum Anacharsidis authoritate niti videatur, eam quoque rationem adiungit, quòd ludus institutus ad animi requiem, & relaxationem à labore, ac studio sit, vt cessatione refecti studium ipsum laboremque maiore virium contentione repetamus. Non enim, inquit, in exercitatione animi, corporisque perpetua possumus esse, sed necesse habemus alterna requie recreari. Qua de re dictum est etiam supra in cap. quarto, & in libro nono cap. 9. vnde sunt plura petenda. Cum ergo ludendum sit, & cessandum ea lege, vt exinde studeamus ac laboremus, & ludus ipse in laboris ac studij gratiam inuentus institutusque sit, non potest in ludo esse felicitas, quæ sui gratia, & non alterius est. Quarta. Felicitas est melioris, tum rei, tum hominis, tum partis eiusdem hominis. Est enim in re meliori, quia si duæ res inter se conferantur, quæraturque in quanam illarum

beatitudo

beatitudo sit posita, respondebitur, esse positam in meliori: & est melioris hominis; quia si duo quoque comparentur homines inter se, ac de ipsis etiam quæratur, vter dici beatos ex ipsis debeat; melior sane dicetur beatus est. est demum melioris partis eiusdem hominis: quia in anima potius locanda quam in corpore felicitas est. At neque res ludicræ meliores sunt, quam graues, ac seriæ, neque rei ludicræ vir studiosus est melior, quàm qui serijs delectatur, neque corpus quàm anima melius est. Igitur beatitudo non est in rebus ludicris, aut in ludo ponenda, quibus tam multa meliora sunt, & præstantiora. Quin eiusdem animæ partes etiam, seu facultates sunt plures; quarum altera est, quam altera melior: beatitudo vero etiam melioris est partis inter eas, quæ distinguuntur in anima. Est enim melior beatitudo intelligentis animæ quam appetentis, & qui contemplantur, beatiores sunt, quàm qui moris virtutem exercent: vsque adeo verum est, felicitatem semper esse melioris, adeóque non esse in ludo, neque in ludente, qui meliores non sunt. Quinta ratio videtur ostendere, in voluptate corporis non esse sitam felicitatem. quod iam est supra probatum, & ab hoc loco censeri potest alienum, vbi de ludo, non de voluptate nominatim agitur. Sed quia ludus omnis gratia voluptatis est, totusque refertur ad voluptatem, ludum hic nomine voluptatis intelligi vult. Sic ergo quintam hanc argumentationem differendo, & ratiocinando proponit. Mancipia, seruique nullius æstimationis ac pretii participes voluptatum corporis sunt (quas propterea seruiles nominat idem Aristoteles in libro tertio ad finem) ideóque compotes etiam, ac participes esse possunt earum, quæ ex actionibus ludicris, ipsoque ludo percipiuntur. Sed ijdem serui non sunt felicitatis participes, aut vitæ beatæ. Sic enim interpretantur hoc loco Argyropylus, & Eustratius vitæ nomen, cuius expertes facit seruos Aristot. Ait quippe simpliciter non esse participes vitæ. quod verum non est, nisi vitæ nomine vitam beatam intelligat, aut virtuti consentaneam vitam, vt rem explicant alii. Quæ sententia videtur Aristoteli congruentior. Vult enim ad summam, seruos effici non posse beatos, quia nullæ sunt eorum virtutes, aut rectè facta, in quibus demum beatitudo consistit. Cur autem putandum sit in seruis nullas esse virtutes, aut actiones honestas & præclaras, ratio ab eodem Aristotele traditur in Politicis ex hoc prouerbio οὐ σχολὴ δούλοις. Non est otium seruis. Quibus verbis significatur, seruos, quia semper, continenterque versantur in opere, atque in faciendis dominorum imperatis occupantur, honestis illis actionibus vacare, ac nauare non posse videntur operam, quibus honesti comparantur habitus, & perfectæ virtutes, effectrices Politicæ felicitatis. Quamquam enim simpliciter absolutéque participes esse virtutis seruos putat, quia præditi ratione sunt, putat tamen haud plane perfectéque illius nominatim compotes esse virtutis posse, ex qua Politica beatitudo conficitur, quia non modo carent otio, virtutibus parandis necessario, sed quia mens illis hebetior est, & infirma ratio, nec ad rectè deliberandum ac decernendum idonea. Præclare namque in cap. 8. Polit. lib. 1. cum quæstionem proposuisset, an seruus, mulier, ac puer participes esse virtutis queant, ac de re in partem vtramque disputasset, sententiam demum suam his verbis exposuit. Atque omnibus insunt sane animi partes, sed insunt dissimiliter. Nam seruus quidem prorsus non habet vim consultandi; fœmina verò habet quidem, sed infirmam, puer verò habet ille quidem, sed imperfectam. quare & similem oportet esse rationem, & in moralibus virtutibus existimandum; oportere quidem omnes esse participes, sed non eodem modo, verum quantom cuique ad suum opus, & munus sit satis. Sic, inquam, Aristoteles imperfectam illam virtutem explicat, cuius seruus est particeps. Est enim tanta, quantam ad seruile munus exercendum esse oportet, vt in eodem cap. rem planius declarauit. Ponimus autem, inquit, vtilem esse seruum ad necessaria. quare perspicuum, & virtute exigua opus habere, & tanta, vt neque per intemperantiam, neque per timiditatem deserat opera. Tam angustos igitur illi virtuti terminos facit, vt beatitudini Politicæ, quæ perfectam postulant, absolutamque virtutem, satis non sint: ideóque seruos expertes esse perfectæ felicitatis existimauit. Sed iidem serui participes eius voluptatis sunt, quæ ex ludo, rebusque nascitur ludicris. Igitur in iisdem rebus beatitudo posita non est. si enim esset in iis posita, etiam serui compotes eius essent, quæ demum huius argumentationis est summa omnis, & vis. Alia quædam explicatio huius loci ab Oberto Gifanio tradita, quamquam ab hac discrepare videtur, iis tamen, quæ diximus, est consentanea. Vbi namque ait Aristoteles, seruos non esse vitæ compotes, non modo beatam, aut virtuti congruentem vitam intelligi posse confirmat, verum etiam

Xxx

ipsam simpliciter absolutéque vitam. laudat quippe Iurisconsultos, apud quos serui, vel pro nullis habentur, vel pro mortuis, quia vitæ ciuili mortui sunt, cum nullam Reipublicæ partem attingant. in l. quod attinet ff. de regul. Iuris. Id, inquam, quod ita dicitur à Iurisconsultis, ea, quæ de beatitudine sunt exposita, mire confirmat. Non enim illi vitam seruis simpliciter adimunt, sed ciuilem vitam absolutam, atque perfectam, quod est illis eripere perfectam felicitatem in ciuili conuictu.

EPILOGVS.

1. *Felicitas non est in habitu posita: quia etiam in dormientibus, & in miseris hominibus est: sed in opere aliquo humano & actione consistit; & quidem in ea, quæ per se sit optabilis & expetenda.*
2. *Actiones per se, ac simpliciter expetendæ sunt eæ, quæ à virtutis habitu producuntur.*
3. *In ludis, aut in rebus ludicris, vniuersísque in ijs, quibus se Tyranni, virique potentes oblectant, non est locanda felicitas.*

CAPVT VII. LIB. X.

DE FELICITATE CONTEMPLATRICE.

SVMMA.

Contemplantem Felicitatem esse actionem in homine optimam.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Felicitas absoluta est actio secundum virtutem optimam optimæ facultatis: optima vero facultas intelligentia est, quæ principatum obtinet in homine.*
2. *Est ergo perfecta Felicitas contemplatio veritatis.*
3. *Idque sic esse sex rationibus demonstratur.*

PARS I. CAP. VII. LIBRI X.

Εἰ δ᾽ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία, κατ᾽ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην. αὕτη δ᾽ ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου· εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο, εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν ἄρχειν δοκεῖ καὶ ἡγεῖσθαι, καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων· εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ, εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη δ᾽ ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία· ὅτι δ᾽ ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ᾽ ἂν δόξειεν εἶναι, καὶ τοῖς πρότερον, καὶ τῷ ἀληθεῖ.

SI verò felicitas est secundum virtutem actio, consentaneum est, eam esse secundum optimam. hæc autem erit optimi. Siue igitur intelligentia est hoc, siue aliud quidpiam, quod sane secundum naturam videatur dominari, ac præesse, & notitiam habere de præclaris ac diuinis, siue diuinum quiddam sit etiam ipsum, siue eorum quæ sunt in nobis diuinissimum, huius actio secundum propriam virtutem fuerit perfecta felicitas; hanc autem esse contemplantem est dictum. Consentaneum vero hoc videatur esse, tum ijs, quæ prius exposita sunt, tum veritati.

EXPLANATIO.



VM in proxime superiori capite decretum sit, beatitudinem in actione virtutis esse positam; actiones verò virtutis multiplices sint, aliæque in cognitione solum, & contemplatione consistant, aliæ negotium ament, & versentur in opere, consequens est, vt exponat hoc loco genus ipsum actionis honestæ, in quo sedem potius habere felicitas velit. Docebit ergo, perfectiorem beatitudinem veri contemplatione contineri, eamque demum actionem hominis esse beatitudinem, quæ censenda sit optima, longeque politicis operibus anteponenda. Itaque principium ducens ab iis, quæ posita & decreta iam sunt; si beatitudo, inquit, est actio secundùm virtutem, & à virtutis habitu velut à stirpe ac radice proueniens, necesse est, eiusmodi actionem secundùm optimam, præstantissimamque virtutem esse, atque ab eo virtutis habitu proficisci, qui præstantissimæ, optimæque sit facultatis in homine. Quibus sanè verbis id sibi vult, perfectissimam, absolutissimamque felicitatem esse actionem secundùm virtutem intelligentiæ ac rationis; quia hæc non solum est optima virtus, sed virtus optimi, inquit, hoc est optimæ facultatis inter eas, quas in hominis anima recensemus. Quænam autem sit in homine facultas excellentissima, & optima tum ex eius nominibus, appellationibusque, tum ex proprietatibus notisque significat. Ait igitur eam facultatem appellari fortasse mentem, aut aliud quidpiam, quod adiungendum putauit opinor, quia nominatur à Platone νοῦ ψυχή, intelligens anima. sed siue hoc, siue illo exprimenda sit nomine, diuinum certe quiddam esse confirmat, quod cæteris imperet ac dominetur partibus animæ, & quo res præclaræ atque diuinæ penitus intelligantur. Proprietates igitur & notas, ex quibus hæc internosci facultas possit, assignat omnino duas, alteram in eo positam, quòd domina cæterarum sit, & iisdem imperans, alteram in eo, quòd vis quædam sit animæ ad res non solum honestas, verum etiam diuinas, & remotas à sensibus intelligendas idonea. Quæ causa prorsus est, cur eiusmodi facultas diuinum quidpiam existimetur, & diuinissima dicatur, inquit, animæ pars. Quæ cum sic loquitur id fortasse significat, quod antiqui de animæ præstantia sentire videbantur, cum eam auræ diuinæ particulam appellabant; quod fecit nominatim Horatius de viro scelesto sic scribens:

Atque affligit humo diuinæ particulam auræ.

Non tamen cum hæc ita dicerent, diuinam omnino faciebant mentem, atque intelligentiam nostram, sed eius exprimere studebant excellentiam, quæ sola cogitando, & meditando versari potest in rebus diuinis, easque cognoscere. Cum ergo tam excellens ea facultas sit, excellentem æque, præstantemque oportet actionem esse, quæ ab eadem facultate producitur: & quoniam in actione præstantissima ponenda felicitas est, sequitur, vt in mentis, siue in intelligentis actione animæ collocanda sit. Cæterum, quia eiusdem facultatis intelligentis animæ duplex est actio; altera quę videt in moribus, & rebus agendis quid honestum sit, & præcipit, ac demonstrat ea, quæ vitam humanam tum cuiusque priuatam, tum communem, ac ciuilem perficiat, ipsasque demum perturbationes, & morbos animi, cupiditatem, iram, libidinem, odium, cæteras commotiones attemperans; manus quodammodo admouet operi, quo felix ac beata redditur eadem vita communis; altera verò quæ solum intelligit, cogitatque, & contemplatur ea, quæ nullum postulant opus, finemque, ac metam in cogitatione, ac contemplatione constituit: quia, inquam, illius præstantissimæ facultatis duplex est actio, addit extremo loco, beatitudinem perfectissimam esse, quæ in actione contemplante, non quæ in opere illo imperantis animæ, moralique labore consistat. Atque ita quæstionem illam profligat celebratam ac nobilem, vtra felicitas excellentior & potior sit: ciuilisne an contemplatrix, socialisne, an solitaria, priuatane an communis, atque in publica luce collocata: tribuit enim potiores partes, ac principatum contemplatrici. sed eadem de quæstione dicemus amplius in proximo capite, vbi de industria & pluribus explicatur actio, quæ refertur ad opus, eiusque dignitas, & pręstantia cumulatè perpenditur. Satis igitur hîc erit per epilogum dicere, tria esse ab Aristotele tradita. Primum: felicitatem perfectam esse actionem secundùm virtutem optimam optimæ facultatis ex iis quę sunt in homine: Secundum; eam facultatem, cuius optima sit virtus, actioque à virtute progrediens etiam optima, illam prop-

sus esse, quæ dominatur cæteris, & cognoscit non modo res honestas, verum etiam diuinas: Tertium, huiusmodi facultatem esse intelligentiam; actionem autem esse rerum humanarum, diuinarumque contemplationem cognitione contentam, & positam in cogitando.

PARS II. CAP. VII. LIB. X.

Κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια. καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς, ἔτι δὲ συνεχεστάτη. θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον, ἢ πράττειν ὁτιοῦν. οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ· ἡδίστη δὲ τῶν κατ᾽ ἀρετὴν ἐνεργειῶν, ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστί· δοκεῖ γοῦν ἡ σοφία, θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαρειότητι καὶ τῷ βεβαίῳ. εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν ἀγωγὴν εἶναι. ἥ τε λεγομένη αὐτάρκεια, περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ᾽ ἂν εἴη. τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς, καὶ δίκαιος, καὶ οἱ λοιποὶ δέονται. τῶν δὲ τοιούτων ἱκανῶς κεχορηγημένων, ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ᾽ ὧν. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων, καὶ ὁ ἀνδρεῖος, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος. ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ᾽ αὑτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν· καὶ ὅσῳ ἂν σοφὸς ᾖ μᾶλλον. βέλτιον δ᾽ ἴσως συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ᾽ ὅμως αὐταρκέστατος. δόξειε δ᾽ ἂν αὐτὴ μόνη δι᾽ αὑτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ᾽ αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι. ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν, ἢ πλεῖον, ἢ ἔλαττον, περιποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν. δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ, ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν. τῶν μὲν οὖν πρακτικῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς, ἢ τοῖς πολεμικοῖς αἱ ἐνέργειαι. αἱ δὲ περὶ ταῦτα πράξεις, δοκοῦσιν ἄσχολοι εἶναι· αἱ μὲν οὖν πολεμικαὶ καὶ παντελῶς· οὐδεὶς γὰρ αἱρεῖται τὸ πολεμεῖν, τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον. δόξειε γὰρ ἂν παντελῶς μιαιφόνος τις

Optima namque hæc est actio. Etenim intelligentia ex ijs est, quæ sunt in nobis, & ex ijs, quæ in cognitionem cadunt, in quibus intelligentia versatur. Et præterea est maxime continua: contemplari quippe possumus assidue magis, quàm agere quodlibet. Putamusque, oportere voluptatem admistam esse felicitati. Iucundissima vero ex ijs, quæ secundum virtutem sunt actionibus, est ea, quæ à sapientia est, vt est in confesso. Videtur ergo sapientia mirabiles delectationes habere, tum puritate, tum firmitate. Consentaneum autem rationi est, scientibus quàm quærentibus iucundiorem vitæ traductionem esse. Et quæ dicitur abundantia se ipsa contenta, contemplatrix maxime erit. Nam eorum quidem, quæ ad viuendum necessaria sunt, & sapiens, & iustus, & reliqui indigent. his autem rebus abunde partis, iustus indiget ijs, erga quos, & quibuscum iuste agat. Similiter vero etiam temperatus, & fortis, & aliorum vnusquisque. Sapiens autem etiam si per se, solusque sit, potest contemplari; eoque magis, quo sapiens fuerit magis. Melius autem fortasse si adiutores habeat; attamen se ipso maxime contentus est. Videbitur autem ipsa sola per se ipsam amari. Nihil enim ex ipsa prouenit præterquam contemplatio. Ex rebus autem agendis, aut plus, aut minus assequimur aliquid præter actionem. Videtur item beatitudo in otio esse: negotiamur enim, vt otiemur; & bellamus, vt pacem agitemus. Igitur actiuarum quidem virtutum in ciuilibus, aut bellicis rebus sunt actiones. quæ autem in his versantur actiones, videntur negotiosa esse; & quidem bellicæ etiam omnino. Nemo namque optat bellum gerere, belli gerendi gratia: aut præparare bellum. Videbitur

εἶναι), εἰ τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίγνοιντο. ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι, περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμὰς, ἢ τήν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζητοῦμεν, δῆλον ὡς ἑτέραν οὖσαν. εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν. αὗται δὲ ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται, καὶ οὐ δι' αὑτὰς εἰσιν αἱρεταί. ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ, θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν, αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν, καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπινον, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.

enim omnino sanguinarius aliquis esse, si amicos hostes fecerit, vt pugnæ, ac cædes fiant. At etiam ipsius ciuilis negotiosa est, & præter ipsam administrationem, comparans sibi potestates, & honores, aut beatitudinem sibi ipsi, & ciuibus, quæ diuersa est à ciuili, quam etiam quærimus, vt est perspicuum, tamquam diuersam. Si igitur earum quidem, quæ secundum virtutes sunt, actionum, bellicæ, & ciuiles pulchritudine ac magnitudine antecellunt, hæ verò negotiosæ sunt, & finem quemdam appetunt, ac non per se ipsas sunt expetendæ: intelligentiæ vero actio & studio antecellere videtur, cum contemplatrix sit, & per se ipsam nullum appetere finem, habereque voluptatem propriam, quæ ipsam augeat actionem, & se ipso contentum esse, & otiari, & non defatigari, vt humanum est, etiam quæcumque alia beato tribuuntur, ex hac actione videntur existere, perfecta sane beatitudo hæc fuerit hominis, nacta iam longitudinem vitæ perfectam. Nihil enim est beatitudinis imperfectum.

EXPLANATIO.

DICTVM iam est vniuerse, beatitudinem in actione præstantissima positam esse, dictumque nominatim etiam est, esse positam in actione contemplantis animæ, quę longè videtur aliis actionibus hominis antecellere. Sed quia rationes, quibus id probari possit, expositę nondum sunt, proferuntur nunc ab Aristotele singillatim, & sic recensentur.

Prima [*Optima namque hæc est actio.*] Quorum verborum huiusmodi sententia est. Hominis absoluta felicitas est eiusdem hominis actio absolutissima. Contemplatio autem veritatis actio perfectissima eiusdem hominis est, quemadmodum duplici ratione potest ostendi. quarum altera petitur ex eo, in quo contemplatio inest, & hæret, altera ex eo, in quo eadem contemplatio cogitando, meditandoque versatur. Illud vulgo subiectum, hoc obiectum appellari solet. Quod igitur ad subiectum attinet, contemplatio in mente, siue in intelligentia hominis est: intelligentia verò quiddam est excellentissimum & perfectissimum eorum, quæ sunt in homine, vt supra docuit idem Aristoteles: Igitur ipsa contemplatio, quæ tamquam in subiecto inest in perfectissima facultate, perfectissima est, & pręstantissima hominis actio. Quod verò pertinet ad obiectum, contemplatio veritatis posita est & versatur in rebus optimis ac præstantissimis, hoc est in ijs, quæ mortalis expertia concretionis sunt, atque ab omni materie segregata. Igitur est actio pręstantissima & optima inter eas, quæ prodeunt, & proficiscuntur ab homine. Cum ergo veri contemplatio, tum propter eam animæ facultatem, in qua est: tum ob ea, in quibus ipsa versatur, vna omnium excellentissima & præstantissima sit: beatitudo verò sit hominis actio maxime præstabilis, & perfectissima, consequens est, beatitudinem hominis esse contemplationem, & in contemplatione consistere.

Secunda ratio. [*Et præterea est maxime continua.*] Horum summa verborum

hæc est. Perfecta beatitudo, vt declaratur in primo, est hominis actio inter cæteras actiones maxime perpetua & continuata; nec est alia, quæ minus interrumpatur, quàm quæ beatitudinem efficit, & ipsa demum beatitudo est. Id enim postulat ipsius ratio felicitatis, quæ durabilis esse debet, perseuerans, ac diuturna. Sed ex omnibus hominis actionibus, vna est contemplatio veritatis, quæ laborem magis continuatum atque perpetuum admittere possit, quàm cæteræ. Accidit enim in nobis actionis, atque operis intermissio ex labore ac defatigatione corporis, cuius viribus exercetur; ideóque corporis, atque animæ sentientis actiones, quarum vsus & exercitatio pendet à corpore, diu continuari non possunt, aut fieri, quin subinde, ac sæpius intermittantur. Intelligentia verò quia non vtitur instrumentis vllis extrariis, aut præsidio corporis, rarius, ac longe minorem defatigationem offendit, adeóque rectè, ac vere dicimus, in eius opere, atque actione laboris, ac defatigationis sentiri minus, quam in aliis operibus, & actionibus hominis. Quo fit, vt dicere quoque comparate possimus, vnam hanc actionem hominis esse, quę omnium maximè continuata sit, atque perpetua, quin id etiam licebit addere; contemplationi per se quidem nullam omnino defatigationem accidere, sed si qua demum accidat, à phantasiæ simulacris oriri in corporeis hærentibus instrumentis, quibus indiget intelligentia coniuncta corpori, dum contemplatur. Si enim eiusmodi simulacra non postularet intelligentia, posset haud dubie continuaro, nec vmquam intermisso studio contemplari. Itaque dici etiam in hanc sententiam potest, contemplationem esse perpetuam, nec ei necessariam esse cessationem & otium, quia contemplatio sic accepta, spectatur ipsa simpliciter, ac per se, nec habetur vlla ratio corporis, aut phantasiæ.

Iucundissima vero.] Tertia hæc est ratio, demonstrans, in contemplatione positam esse perfectam felicitatem: quæ proponitur hoc pene modo. Quæ inter actiones humanas iucundissima est actio, illa demum perfecta felicitas est. existimamus enim omnes, inquit, & sic nostrum inducimus animum, delectationem & iucunditatem esse necessariò cum felicitate commistam; sic prorsus, vt in primo libro positum sit, felicitatem, & pulcherrimam, & iucundissimam esse. Sed contemplatio veritatis est actionum omnium humanarum suauissima, quia contemplatio est actio secundum sapientiam, inquit, hoc est à sapientia proficiscens. Actio verò sapientiæ vel à sapientia profecta, iucundissima censeri debet earum omnium actionum, quæ à cæteris existunt virtutibus animi; quia contemplatio habet quidem vt singulæ virtutum actiones coniunctam voluptatem, sed habet tamen eam, puritate, sinceritate ac stabilitate cæteris antecellit. Itaque ex hoc gemino fonte videtur ita differere. Illa inter actiones humanas maxime iucunda putari debet actio, quæ pura, sinceraque maxime est. Contemplatio autem secundum sapientiam, siue à sapientiæ proueniens habitu, est maxime omnium sincera, longéque purissima; quia causam habet maxime omnium à materiæ qualitatibus liberam & segregatam, qualis est sapientia, ex qua nascitur. Sapientia quippe res tractat alienas ab omni materia. Res autem huiusmodi nihil habent cur impuræ dici possint, aut insinceræ, vel mistæ, ideóque nec contemplatio quidem earum aliquid habet impuri vel insinceri, sed purissima est, & contrario nunquam obnoxia. Delectationes autem quæ capiuntur ex rebus sub sensum cadentibus, puræ non sunt, quia res ipsæ sunt cum materia, & cum contrario mistæ, vt accidit cùm delectatio sumitur ex cibo, potu que. Habet enim cum tristitia permistionem, vt alibi docuit Aristoteles, quia tamdiu prorsus edendo, bibendoque nos oblectamur, quamdiu tristitiæ perdurat aliquid ex fame narum, ac siti. His enim funditus expulsis, nulla est reliqua delectatio. Hæc, inquam, ita differit de sinceritate. De stabilitate verò in hunc modum. Inter eas delectationes, quas cogitando percipimus, illæ solum firmæ sunt, ac stabiles, quæ nascuntur ex contemplatione rerum firmarum atque stabilium. Quæ namque capiuntur ex instabilibus, firmæ, ac stabiles esse non possunt; quia mutata, corruptaque re, quæ delectationem afferebat, esse desinit ipsa delectatio, interdumque in tristitiam quoque, doloremque conuertitur. Contemplatio verò, quæ secundum sapientiam est, in rebus versatur immutabilibus, nec alias intuetur ac tractat. Ergo delectatio, quæ nascitur ex contemplatione, omnium maxime stabilis ac durabilis est. Delectatio verò maxime stabilis, ac maxime pura iucundissima est. Igitur ex contemplatione voluptas iucundissima gignitur: & quia cum iucundissima voluptate coniunctam esse beatitudinem oportet, erit coniunctissima cum ea, quæ à contemplatione ducitur. Animaduertendum verò potissimum hic est, Aristotelem hæc nominatim

pronunciare de contemplatione propria ex habitu philosophiæ, atque vt ipse loquitur de contemplatione secundum sapientiam. hæc enim est ea, quæ sicut idem ait, delectationes habet admirabiles. quia illa potissimum admirabilia sunt, quæ habent excellentiam, & multitudini hominum cognita non sunt. Nemo quippe vel parua, vel cognita multitudini mirari solet, sed prȩstabilia quædam, & cæteris hominum tamquam profanis ignota. Huiusmodi autem sunt quæ contemplatio sapientiȩ nobis ostendit, ideóque admirabiles ex ipsa delectationes oriuntur. Idque planius explicans rationem illam adiungit. [*Consentaneum*, inquit, *est*, *scientibus*, *quàm quærentibus iucundiorem esse vitæ cursum &c.*] Significat enim contemplationem veritatis esse duplicem: ac primam quidem esse positam in quȩrenda veritate, alteram in veritatis inuentȩ iam intelligentia & perceptione consistere: atque hanc esse iucundiorem, quia proficiscitur ab habitu perfectȩ sapientiȩ, quȩ veritatem non tam labore, ac studio quærit, quàm quæsitam, inuentamque per otium intuetur & tenet, quȩ delectatio finis ac terminus quȩrendi est. Vult adeo, perfectam felicitatem non quacumque contemplatione, sed ea nominatim contineri, quȩ summȩ sapientiæ fœtus effectusque est.

Et quæ dicitur abundantia &c]. Multis locis, àc sæpe dicendum supra fuit, eam bonorum omnium copiam, quæ tanta sit, vt prætereà nihil ad bene beatéque viuendum desideretur, à Græcis, inprimisque ab Aristotele αὐτάρκειαν appellati: atque hanc esse præcipuam beatitudinis notam; eumque demum qui dici verè beatus queat, esse debere αὐτάρκη hoc est sibi ipsi sufficientem ac se ipso contentum. Ab hac ergo tam insigni nota felicitatis, quarta sumitur ab Aristotele ratio, qua probetur, in contemplatione, perfectam constitui beatitudinem oportere. Sic ergo disserit. In illa virtutis actione constitui debet perfecta felicitas, ad cuius exercitationem est homo sibi satis ac per se sufficiens, nec aliquid desiderat eorum, quæ ad exercitationem eiusmodi necessaria sunt. Inter actiones autem virtutum omnes, vna est contemplatio, ad cuius exercitationem homo sibi ipsi maxime satis est, ac per se sufficiens, nec aliquid requirit externum. Neque enim ad contemplandam veritatem aliis homo præsidijs, ac bonis indiget, quàm iis, quæ tuendæ, retinendæque vitæ necessaria sunt. Sed ad proferendos actus virtutum moralium indiget plurimis, quæ necessaria communi vitæ non sunt. Iustus, exempli gratia, nisi habeat eos, erga quos iustus, æquusque sit, agere iusta non potest; idemque de liberali censendum & dicendum est, qui nisi res habeat, quas largiatur, nec sint quibus largitione benefaciat, liberalis esse non potest. Quin ipse vir temperans, nisi suppetat id, in quo temperantiȩ actiones exerceat, & exponat, intelligi non potest vtrum verè temperans sit. Tenuis quippe vir, & nullis instructus opibus, quoniam Intemperantiȩ materiam non habet, cognosci vix potest, an temperans sit: Qui verò diuitiis ac fortunȩ circumfluit bonis, si se contineat, parceque, ac temperanter ijs vtatur, vere temperans est. Itaque rectè M. Tullius in 2. de finibus ait, Pompeio magnam habendam esse gratiam, quòd cum impunè multa posset, nulla tamen iniquè faceret. Rectè etiam Plato in primo de leg. iustitiam, ac temperantiam dissimiliter habere se dixit. illam enim etiam in re tenui, hanc in rerum affluentia cerni. iustum esse qui in summa rerum inopia neminem fraudet, temperatum, qui in summa copia luxuriosȩ nil agat. Iustus igitur, ac temperans, inquit, ita rebus indigent externis, vt si eas desiderent, in actum prodire non possint. Est adeo id sapientiȩ proprium, vt qui eius sibi comparauerit habitum, possit in exercitatione, actuque versari absque bonis externis etiam solus, nec aliis munitus instructusque rebus, quàm vitȩ prȩsidiis. Neque verò cum id dicitur, illud etiam significatur, nihil ad contemplandum prodesse vitæ societatem: quia sicut Aristoteles ex Homero docuit in octauo, duo simul euntes, consentientesque, ad intelligendum, agendumq; potentiores sunt quàm si eant, & agant singuli. Quin idem prætereà monet Aristoteles, viro sapienti melius esse habere plures socios, contemplatores, & vitȩ consortes, quàm in solitudine degere; cum interdum qui minus est sapiens, aliquid intelligat, quod sapientiori fortasse non venit in mentem. Cȩterum quamuis ea contemplantium sociorum communione iuuetur sapiens, simpliciter tamen absolutéque ac per se potest in contemplatione, absque societate versari. Denique de tota re habendum sic est, externa bona, & actioni, & contemplationi necessaria esse, sed illi plura, huic pauciora: quin contemplationi per se quidem nulla esse necessaria, sed ea solum parte, qua is, qui contemplatur, est homo, ex anima compositus & corpore. *Videbitur autem per se solum amari &c.*] Quintam rationem, cur in contemplatione veri potius,

quàm in actione perfecta felicitas sit, poni in eo, quòd contemplatio per se sit optabilis, actio verò propter aliud. Non enim contemplatio alicuius vtilitatis externę gratia suscipitur, alióue refertur, sed in se tota consistit, totaque vertitur intra se. Magnę quidem interdum ex Mathematicæ, vel Physicæ, vel aliarum eiusmodi doctrinarum contemplationibus vtilitates existunt, sed accidunt euentu fortuito, aduentitiæque & comites earum contemplationum, non effectus ac soboles propriè sunt. Contemplatio igitur ab habitu sapientiæ profecta nullas ipsa per se intuetur vtilitates, nec aliò refertur, aut aliud expetit, sed sua ipsius contenta cognitione ac scientia est. Aliarum autem artium, & virtutum longe alia est ratio, quarum natura omnis, & vis ad vsum humanæ vitæ refertur ac pertinet; ita prorsus, vt earum opus & actio propter aliud sit, & propter aliud expetatur. Itaque quinta hæc ratio ita proponi posset in summa. Perfecta felicitas in illa consistit actione virtutis, quæ per se optabilis est, expetiturq; per se, vt in primo libro positum est. Sed contemplatio veritatis per se diligitur, & quæritur, nec ob aliud quidpiam, quod censeatur in rebus humanis. Ex contemplatione quippe veritatis nihil præterquam ipsa contemplatio veritatis accidit ad hominem: ex actionibus autem aliarum virtutum aliquid præter actionem ipsam sibi comparat homo; velut honorem, gratiam, existimationem, alia, quæ sapiens ex sua contemplatione sibi non parat, nisi ex ea fortasse parte, qua veritatem ex contemplatione perceptam enunciat alijs, quod ad externam pertinet actionem.

Videtur autem beatitudo in otio esse &c.] Hæc demum est sexta ratio, comprobans, felicitatem perfectam esse contemplationem veritatis. Ducitur autem ab otio, & requiete, siue tranquillitate, quam appetit, & in qua denique vult consistere beatitudo. Sic enim exponi potest. Perfecta felicitas est ipsa quidem posita in actione, vel opere virtutis, sed non tamen in opere virtutis actuosæ, vel moralis. quia perfecta felicitas in vacatione quadam, & cessatione, vel requiete consistit, atque, vt loquebatur Democritus, in securitate animi, & tranquillitate. Nulla verò practicæ virtutis actio consistit in vacatione, vel otio. Ad quæ planius explicanda, est animaduertendum, vacare hoc loco idem esse ac cessare, siue conquiescere in vltimo fine; in quam sententiam vacare propriè dicitur is, qui ad finem actionis ita peruenerit, vt nihil ei præterea supersit agendum. Ex quo sane perspicitur, id verissimum esse, quod in propositione huius argumentationis est dictum, hoc est, perfectam felicitatem in vacatione positam esse. Cum enim beatitudo perfecta supremus sit hominis finis, eam in vacatione consistere necesse est, cum vltra supremum finem nihil præterea sit, quod quæri possit, nec restet, aut superet aliquid, in quo laborandum amplius homini videatur. Itaque rectè vacatio dicitur, aut cessatio, vel requies opposita motioni quæ semper in finem vlteriorem intenditur. Hoc igitur modo Propositio videtur ostendi. Assumptio verò, qua dicitur, nullam practicæ virtutis actionem aut opus in otio & vacatione consistere, sic demonstratur. Principes ac præcipuę practicarum virtutum actiones, vt est apud ipsum Aristotelem in Polit. lib. 1. cap. 3. omnino diuiduntur in partes duas, quarum alię ciuiles, alię bellicę dici possunt, aut militares. Earum verò nullę sunt, quæ ad vlteriorem finem non referantur; quia vtrumque genus, & negotiosum est, & turbis motibusque plenissimum, adeoque nullum otium, requietemque, hoc est nullum finem terminumque nanciscitur, sed eumdem finem, ac terminum negotio, ac labore perquirit. Nam primo quidem actio bellica, seu militaris, vt perspicitur ab omnibus, haud suscipitur & exercetur in sui gratiam, sed in commodum pacis. Nemo quippe est, qui bellum gerat ideo, quòd velit bellum, & bellum amet, nisi natura vir sit immanis, ac sanguinarius, ex hominum societate dispungendus, & ablegandus in solitudinem, vt in Philippica 13. confirmat his verbis Tullius. Nam nec priuatos focos, nec publicas leges, nec libertatis iura chara habere quem discordiæ, quem ciuium cædes, quem ciuile bellum delectet, eumque ex numero hominum eijciendum, ex finibus humanæ naturæ exterminandum puto. Hæc ibi Cicero, sed pręclariùs hîc Aristoteles. Si quis, inquit, sit qui ex ipso bello nihil aliud velit, expetatque, quàm bellum, is etiam quos charos & amicos habet, ex amicis, & charis hostes efficiet, vt pugnæ conserantur, & cędes fiant. id verò est hominis non modò feri, ac ferrei, sed eius, qui naturam ipsam hominis extirparit à se. Hoc videlicet est, quod Marti exprobrat apud Homerum Pallas; quodque in eumdem canit Horat. in Ode nobili.

Heu nimis longo satiate ludo,
Quem iuuat clamor, galeaque leues,
Acer & Mauri peditis cruentum
Vultus in hostem.

Nemo igitur est, qui bellum suscipiat, paret, gerat, vt bellum sit, sed vt pax aliquando nascatur è bello. Itaque humanarum actionum ea pars quæ militia continetur & bello, se ipsa contenta non est, sed aliud quærit expetitque, quod bellum non sit. Sequitur altera, quæ versatur in ciuili negotio plurimis etiam obiecta curis, dum publicum bonum, & commodum commune procurat: quæ profecto requietem vllam, vacationemque nanciscí non potest; non ideo solum, quòd de communi bono, sed quòd de priuato plurimum sollicita est. Qui enim in hoc vitæ, actionisque genere versatur, in communis boni procuratione non hæret, sed id potissimum agit, ac sequitur, vt opibus ipse, potentia, dignitate, honoribus augeatur. Itaque in ipsa Reipublicæ administratione supremum non inuenit terminum, cum aliquid prætetea sit quod actione ciuili persequitur, ac vult. Nam præter administrationem ipsam, inquit, potestatem quærit, & honores, hoc est propriam sibi beatitudinem à communi bono, ac publica felicitate distinctam. Cum igitur inter omnes moralium virtutum actiones, ciuiles, ac bellicæ, quæ tum pulchritudine ac gloria, tum vtilitate ac magnitudine videntur excellere, finem supremum, hoc est beatitudinem perfectam, absolutamque consequi non possint, multo sane minus eamdem consequentur felicitatem ex hoc genere aliæ, quæ tam insignem excellentiam, præstantiamque non habent. Itaque in nullis actionibus practicarum virtutum beatitudo perfecta consistit, sed in sola sapientiæ contemplatione, quæ vacat ac cessat, solaque est amabilis, optabilisque per se. Contemplatio namque à practicis actionibus, inquit, opere differt ac studio, quia qui contemplatur, operam contemplationi dat, propter ipsam contemplationem, ac voluptatem propriam ex ipsa percipit, non aliunde. Quæ verò actiones aliud expetunt, quàm actionem ipsam, vlterioremque finem inquirunt, non tam ex se ipsis voluptatem capiunt quàm ab externo fine, quem propositum habent & intuentur in agendo. Claudens igitur, & colligens hæc, ait esse perspicuum ex actione contemplatrice permeare ad hominem omnia, quę beatitudini veluti proprietates adscribi solent: qualia sunt, esse sibi ipsi ad recte viuendum satis, vacare, siue in cessatione, & otio esse; quantum fas est mortalibus hanc vitam agentibus: quam ad vsum perfectæ beatitudinis oportebit esse iusta longitudine productam; quia beatitudo nihil imperfectum admittit.

Dubitet hîc aliquis an vere in vacatione posita beatitudo sit, cùm vacatio dicatur esse quædam requies. Alibi quippe dictum est, requietem actionis gratia suscipi. Nam quia non potest homo in perpetuo labore esse, actionis intercapedinem postulat aliquam, secundum quam repetat iterum actionem. Sed est hîc obseruate videndum, requietem esse duplicem; alteram, cui proposita pro fine sit actio post cessationem redintegrato studio repetenda; altera verò, cui nullus eiusmodi sit propositus finis extrarius, sed quæ in ipsa cessatione consistat, ac terminum habeat. Prima illa requies non est propriè vacatio quia non est finis, sed altera dici vacatio vere potest ex Aristotele, quia finis est, & quidem supremus, adeóque felicitas est. Neque enim vacare aliquem hoc loco sic intelligit Aristoteles, quemadmodum dicere soliti latine sumus vacare vel armis, & philosophię, quod apud Ciceronem est, vel corpori, quod est apud Plin. vel sermoni, quod est apud Curt. vel aliis rebus, quod passim ac vulgo legimus. Id enim significat operam dare, & cęteris vacare, ac liberum esse studiis, vt in aliqua re quam impensiùs amamus, vehementiori conatu laboremus. Itaque huiusmodi vacatio sollicita est, laborisque plenissima. Non id, inquam, est hîc Aristoteli vacare, sed id potius, quod apud eosdem latinos est, habere otium, omnique labore, & cura carere.

PARS III. CAP. VII. LIB. X.

Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη κρείττων βίος ἢ κατ' ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ'

Talis autem melior erit vita, quam quæ secundum hominem est. Non enim quatenus homo est, ita viuet, sed

ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος, θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. χρὴ δὲ οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας, ἀνθρώπινα φρονεῖν, ἄνθρωπον ὄντα· οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν, καὶ ἅπαντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ. εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο, ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν. τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει, κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐσθ' ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος, οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

quatenus diuinum quiddã in ipso inest. Quãtum autem differt id ab ipso composito, tantum huius actio, quæ secundum aliam virtutem est. Si igitur diuinum quiddam mens est collata cum homine, etiam ipsi congruens vita diuinum quiddam erit humanæ ita comparata. Oportet verò non sicuti quidam admonent, humana sapere eum, qui sit homo, neque mortalia mortalem, sed quantum est fas immortalem se reddere, & omnia efficere, vt viuat secundum id, quod optimum est eorum, quæ in ipso sunt. Quamquam enim mole paruum est, potestate tamen ac dignitate multum sanè antecellit omnibus. Videbitur autem etiam vnusquisque id esse, quandoquidem præcipuum & melius est. Absurdum ergo fiat, si non suam ipsius vitam quisque expetat, sed alicuius alterius: quodque dictum superius est, conueniet etiam nunc. Quod enim accommodatum vnicuique natura est, optimum ac iucundissimũ vnicuique est. Igitur homini quoque ea, quæ secundum intelligentiam vita est, quandoquidem homo id maxime est: hæc igitur etiam est felicissima.

EXPLANATIO.

CVM multa iam de contemplatione magnificè, ac splendidè dixerit, eam nunc cum actione comparat, quibusque de causis ei præferendam censeat, in hunc modum exponit. Vita, quæ contemplationi veritatis in otio vacat, melior est quam vita secundum hominem, hoc est quam vita, quæ congruit homini qua homo est, compositus videlicet ex diuersis omnino partibus, anima, & corpore, sensu atque intelligentia. Vita enim, quæ versatur in contemplatione, est vita, quæ congruit homini secundum aliquid diuinum, inquit, hoc est quę congruit homini ea nominatim ex parte, qua videtur in se ipso continere quiddam pene diuinum; euiusmodi est intelligens anima, siue intelligentia, Deo, quoad eius fieri potest, simillima. Quo fit, vt quantum intelligentia differt à composito ex anima & corpore, tantumdem eius opus & actio differat ab actione, quæ conuenit homini, qua est ex anima compositus, & corpore. Huiusmodi autem actio negotiosa, est ea, quæ versatur in humanis, nec supra se promouet ad diuina. euiusmodi sunt omnes virtutum moralium actiones, quarum singulæ sunt in eo solum positæ, vt ciuilem moderentur vitę modum, ipsumque corrigant & instituant hominem, qua parte ex corpore atque anima est, & ex sensu intelligentiaque compositus. Vita igitur in contemplatione posita melior est, quàm quę in negotio quolibet, & actione versatur. quia vita secundum aliquid diuinum, aut diuino simile, melior est, ac præstantior, quam quę mortali composito conuenit. homo quippe compositus mortalis est, sola comprehensus intelligentia est immortalis. Denique huius ratiocinationis videtur hęc summa. Vita hominis, qua parte constitutus est homo ex anima & corpore, ex intelligentia & sensu, in eo perfecta cernitur, quòd animę sentientis opera rectę rationi consentanea sint, ideóque virtutum moralium actiones, quę in anima sentiente sunt recta ratione temperatę, hominis sunt, qua parte est homo ex intelli-

gentia animaque sentiente & corporæ compositus. Quę namque temperatę ratione non sunt, belluæ potius videntur esse quam hominis. Ex quo sane contemplationis excellentia protinus apparet; quia vita eiusmodi non tam hominis est, quam beatarum Mentium à corpore remotarum, omnisque corruptionis & mortalitatis expertium.

Oportet verò non, vt quidem admonent] Digressio quædam hæc est ad eos accusandos qui à contemplandi studio, vitaque solitaria homines deterrerent. Digrediendi autem occasionem arripit ex iis, quæ de præstantia contemplationis exposita sunt, cum dictum est, contemplationem humana negligere, ad diuina se concitare, atque in diuinis hærere. Sequitur enim hinc, contemplationem ipsam esse anteponendam actioni, sicut humanis omnibus sunt anteferenda diuina. Sed obicem offendere se videt ob aliquos, qui contenderent, homini humana consentanea potius esse, quam diuina, eiusque studium in iis versari magis oportere, quæ captum hominis viresque non vincunt, quam in ijs, quæ sunt humana facultate superiora. Socrates inter hos in primis extitit, de quo Lactan. in lib. Instit. 3. sic scriptum reliquit. Multa sunt eius non modo laude indigna, sed etiam reprehensione dignissima. Ex his vnum eligam, quod ab omnibus sit probatum. celebre hoc prouerbium Socrates habuit. Quod supra nos eadem ae plura de Socrate dicuntur in eandem sententiam apud Xenophon. in lib. 3. & 4. de dict. & fact. Socrat. & apud Plat. in Apologia. Quin Aristoteles in lib. 1. metaph. cap. 12. in hac ipsa fuisse sententia restatur Anaxagoram Socrate antiquiorem; & initio ipsius metaph. hanc eandem opinionem Hesiodo tribuit, poëtæ alioqui sapientissimo. Hos igitur hic arguendos putat, eorumque rationes explodit, quamquam non omnes, sed eam potissimum qua tum Anaxagoras, tum Hesiodus vsi sunt. Eorum autem ratio erat eiusmodi, quòd hominem oporteret humana, mortalemque mortalia sapere, & exquirere; quæ verò supra nos sunt exploranda homini, & exquirenda non esse. Aristoteles ergo contrà contendit, hoc est, vnumquemque potius id agere debere, vt diuina atque immortalia cogitando, & contemplando studiose perquirat: adeóque vitam in contemplatione positam & complectendam esse, & negotiosæ, actuosæque anteponendam. Contemplatio enim est actio quædam intelligentiæ. Intelligentia verò quamquam ipsa mole parua esse videtur, inquit, æstimatione tamen & pretio vincit omnia, quæ sunt in homine; cum ea, quæ sunt homine superiora, peruadat, & iis, quæ in eodem homine sunt humiliora, dominetur. Videtur itaque mens, atque intelligentia esse totus homo; quia vnumquodque id maxime dicitur esse, quod in eo præcipuum est, & [illegible] vt Aristoteles dixit in libro 9. hoc est maxime princeps, & dominans. Contemplatio igitur quæ intelligentiæ ac mentis est opus, atque actio propria, vita quædam esse videtur propria etiam, & consentiens homini. idcóque hinc ostendit Aristoteles, id hominem expetere debere, idque sequi potissimum, & curare, vt vitam agat contemplandis, & cogitandis iis, quę diuina sunt, aut à materia, & corporis concretione segregata. quod quidem hac argumentatione demonstrat. Homo debet id velle potissimum, & agere, vt in eo vitam exigat opere, quod proprium hominis est. Hominis verò proprium opus est agitatio mentis, & actus intelligentiæ, seu contemplatio. quia quod alicui conuenit ex ea parte, quæ in ipso est optima, id eidem est maxime proprium. Vita vero contemplatrix ea ex parte congruit homini, quę in homine optima censetur, ac præstantissima. Congruit enim illi ex mente, atque intelligentia, qua parte nulla melior, aut præstabilior in homine est.

Dubitabitur hîc, & fortasse quæretur, cur paulo ante sit positum, vitam veritatis contemplationi vacantem non esse vitam secundum hominem, sed meliorem, & excellentiorem, quam quæ secundum hominem sit, aut quæ congruat homini; hoc autem loco dicatur, eamdem vitam veritatis contemplatricem esse secundum hominem, & eidem, vt propriam in primis, maximéque congruere. Id, inquam, iure quæratur. Sed respondebitur, aliquid homini proprium dici dupliciter: vno quidem modo, cum habetur ratio totius ex anima & corpore compositi: altero, cum id proprium homini facimus, quod in eo primum est ac pręcipuum, obtinetque in cęteras partes imperium ac principatum. Prior igitur illa notio tributa est proprio, cum supra dictum est, contemplantem vitam non esse secundum hominem. Neque enim homini ex anima, & corpore composito eiusmodi vita congruens est, quę respuit actionem corpori necessariam. posterior autem hoc loco adscribitur proprio, cum dicitur eadem vita in contemplatione versans esse secundum hominem, ac veluti propriam congruere homini,

non quidem composito, sed ex ea parte, quę in eo est optima, quęque principatum ac ditionem habet in cęteras.

EPILOGVS.

1. *Perfecta felicitas est actio intelligentis animæ, seu contemplatio, quia felicitas est hominis actio præstantissima. huiusmodi vero est, quæ ab intelligente proficiscitur anima.*
2. *Contemplationi congruunt omnia, quæ beatitudini propria esse dicuntur. Est enim inter omnes hominis actiones maxime perpetua, iucundissima, quietissima, summe amabilis optabilisque per se, ac diuinis simillima.*
3. *Audiendi non sunt qui dixerunt debere hominem humana curare, ac prætermittere quæ supra hominem sunt, cum sit hominis, eam potissimum excolere ac perficere sui partem, quæ videtur aliquid prope diuinum obtinere, cuiusmodi mens, & contemplatrix intelligentia est.*

CAPVT VIII. LIB. X.

DE FELICITATE IN AGENDO posita.

SVMMA.

Actuosæ vitæ Felicitatem in operibus moralium virtutum, prudentiæque consistere.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES TRES.

1. *Omnis moralis virtus, omnisque prudentia versantur in bonis humanis: & vtraque hominis est qua parte compositus est.*
2. *Contemplantis vitæ Felicitas perfectior, & melior est, quam actuosæ.*
3. *Qua ratione se habeat vir perfecte beatus in rebus externis.*

PARS I. CAP. VIII. LIB. X.

Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν· αἱ γὰρ κατ' αὐτὴν ἐνέργειαι, ἀνθρωπικαί. δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεῖα καὶ τὰ ἄλλα, τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι, καὶ χρείαις, καὶ πράξεσι παντοίαις· ἔν τε τοῖς πάθεσι τὸ πρέπον ἑκάστῳ διατηροῦντες. ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἔνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνῳκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἡ τοῦ ἤθους ἀρετή. συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ

Secundo autem est ea, quæ secundum virtutem est. nam eæ, quæ secundum ipsam sunt functiones humanæ sunt. Iusta enim & fortia, & cætera ex alijs profecta virtutibus mutuo inter nos agimus commercijs, & vsibus, & actionibus varijs; & in affectibus quod decorum vnicuique est, seruantes; hæc autem esse videntur omnia humana. Aliqua vero etiam euenire à corpore videntur, multumque coniuncta esse affectibus moris virtus. Coniuncta vero etiam est prudentia moris virtuti, atque hæc prudentiæ, si quidem prudentiæ

φρονήσεως. εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς. τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. συνηρτημέναι δ', αὗται καὶ τοῖς πάθεσι καὶ περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν.

prudentiæ principia ex moralibus sunt virtutibus. Rectitudo autem moralium ex prudentia. Sed coniunctæ sunt hæ quoque cum affectibus, & in composito versabuntur.

EXPLANATIO.

DE felicitate politica, quæ versatur in agendo, disputatio hîc est, superiori subiuncta, quæ de contemplatrice beatitudine fuit: ostenditurque in opere prudentiæ, virtutumque moralium esse posita. Itaque in hac prima capitis parte id statim ponitur, moralium actiones virtutum esse actiones humanas, prudentiamque in bonis humanis versari, ac tam virtutes morales, quàm prudentiam sic in homine positas esse, vt in eo moderentur perficiantque compositum. Exordiens igitur, ac disputationem præparans ait, esse felicitatem quamdam superiore, quæ contemplatrix est, imperfectiorem, eamque dici posse secundariam, siue secundo constituendam loco. hanc autem esse prudentiam, quæ morales omnes regit, dirigitque virtutes. Sicut enim beatitudo contemplans adscribitur sapientiæ, quæ cæteros habitus item contemplantes infra se positos habet, continetque tamquam subiectos ipsa princeps ac domina, ita quædam est actuosa felicitas in moralibus occupata virtutibus, quæ tribuenda sit prudentiæ quacumque morali virtute perfectiori. Prior illa beatitudo, siue beata vita in contemplatione consistens appellata est ab Aristotele quasi diuina; hæc posterior ab eodem dicitur hîc, & nominatur humana. Actiones quippe virtutum moralium humanæ prorsus sunt, quia in rebus versantur humanis. Et quidem aliquæ versantur in externis, quæ in vsum hominum veniunt; cuiusmodi sunt opera iustitiæ, fortitudinis, aliarumque virtutum, secundum quas aliquid inter nos mutuo transigimus, aut commutamus; cum iustitia sit humana quædam actio, posita in commutationibus, ac distributionibus externarum rerum, quarum ad humanam, ciuilemque degendam vitam vsus est frequentissimus homini. Quædam vero morum virtutes necessitates intuentur, atque indigentias hominum, iisque succurrunt, & suppetias ferunt; quales sunt liberalitas, magnanimitas, huiusmodi aliæ. Aliquæ demum virtutes morales sunt, quæ corpus ipsum, aut perturbationes animi spectant; cuiusmodi sunt fortitudo, temperantia, mansuetudo, aliæ plurimæ, quæ moderantur affectibus. Ex qua moralium enumeratione virturum probari putat Aristoteles, omnem moris virtutem in bonis humanis versari. Hæc enim ad summam eius videtur esse ratiocinatio. omnis moralis virtus aut versatur in bonis externis, quæ cadunt in vsum hominum, aut in bonis humani corporis, aut in perturbationibus animi moderandis. Horum singula humana sunt bona. Omnis ergo moralis virtus in bonis versatur humanis.

Coniuncta vero etiam prudentia &c.] Quod de moralibus demonstratum virtutibus est, id nunc aggreditur etiam ostendere de prudentia, hoc est, ipsam quoque in iis versari, quæ sint hominis, aut humana. Quamquam enim rationis atque intelligentiæ virtus prudentia est, pertinet tamen ad morum virtutes, & cum iis ita est copulata, vt earum norma dicatur, & lex. Itaque non, vt Sapientia, versatur in ijs, quæ supra hominem sunt, sed in humanis, atque ad hominem pertinentibus rebus, quemadmodum ab Aristotele sic ostenditur, Moralis virtus, & prudentia in ijsdem plane versantur, & eadem tractant. Omnis autem moralis virtus in ijs versatur, quæ bona homini sunt, ac censentur in bonis humanis. Igitur ipsa quoque prudentia versatur in humanis bonis, siue in ijs, quæ bona homini sunt. Argumentationis huiusce Propositio sola est; quæ videatur expositionem, explicationemque postulare. Assumptum enim est in confesso; cum nulla sit virtus morum, quæ bonum, commodumque non curet hominis. Propositio igitur explanabitur in hunc modum. Principia prudentiæ ex moralibus petuntur virtutibus: quia fines virtutum moralium principia prudentiæ sunt. Moralis quippe virtus certum operi suo præstituit finem, quem prudentia sibi sumit veluti principium exploratum iam, atque compertum, eóque præsidia illa, quæ dicuntur media, destinat, ac dirigit omnia, quæ magis existimat idonea. Est namque pru-

dentiæ proprium, ea recte deligere, quæ persequendo, assequendoque fini accommodatiora esse videantur. Itaque laus omnis, perfectioque moralium virtutum ex prudentia dirigente spectari debet, quæ facit, vt ab vnaquaque quod rectum est eligatur, quemadmodum supra in lib. sexto demonstrauit idem Aristoteles, cap. penult. & vlt. Prudentia igitur plane posita est in ijs, in quibus moralis versatur virtus; cum eius principia sint ipsi moralium virtutum fines, & in præsidijs parandis ijsdem finibus idoneis, accommodatisque sit occupata.

Quibus expositis adiungit, tam virtutes morales, quam prudentiam in homine perficiendo sic versari, & occupari, vt totum perficiant hominem ex anima conflatum & corpore, non alteram solum eius partem, sicut sapientia facit, cui tantum est permissus hominis animus. Id verò probat ex eo, quod tam morales virtutes, quam prudentia versentur in perturbationibus animi moderandis: perturbationes autem sunt totius hominis ex anima & corpore compositi, cum ad sentientem, appetentemque pertineant animam. Ergo tam morales virtutes, quam prudentia versantur in eodem composito. Sed hac de re mox etiam Aristoteles disputabit.

PARS II. CAP. VIII. LIB. X.

Αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί. καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία· ἡ δὲ τοῦ νοῦ, κεχωρισμένη. τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω. διακριβῶσαι γὰρ μεῖζον τοῦ προκειμένου ἐστί. δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν, ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς. τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀμφοῖν χρεία, καὶ ἐξ ἴσου ἔστω (εἰ καὶ μᾶλλον διαπονεῖ περὶ τὸ σῶμα ὁ πολιτικὸς καὶ ὅσα τοιαῦτα) μικρὸν γὰρ ἄν τι διαφέρῃ, πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας πολὺ διοίσει. τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ, δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια, καὶ τῷ δικαίῳ δὴ εἰς τὰς ἀνταποδόσεις· αἱ γὰρ βουλήσεις, ἄδηλοι. προσποιοῦνται δὲ καὶ οἱ μὴ δίκαιοι βούλεσθαι δικαιοπραγεῖν. τῷ ἀνδρείῳ δὲ, δυνάμεως, εἴπερ ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετήν· καὶ τῷ σώφρονι ἐξουσίας. πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἢ οὗτος, ἢ τῶν ἄλλων τις· ζητεῖται δὲ, πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἡ προαίρεσις, ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὔσης. τὸ δὴ τέλειον δῆλον ὡς ἐν ἀμφοῖν ἂν εἴη· πρὸς δὲ τὰς πράξεις, πολλῶν δεῖται, καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ὦσι καὶ καλλίους, πλειόνων. τῷ δὲ θεωροῦντι, οὐδενὸς τῶν τοιούτων, πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία· ἀλλ' ὡς εἰπεῖν, καὶ ἐμπόδιά γέ ἐστι πρὸς τὴν θεωρίαν. ἡ δὲ ἄνθρωπός ἐστι, καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται

Quæ verò compositi virtutes sunt, humanæ sunt. Etiam vita igitur, quæ secundum ipsas, & beatitudo erit eiusmodi. Quæ autem est mentis, separata est. hoc enim de ipsa tantummodo dictum est. Nam exactè dicere maius quiddam proposito est. Videbitur autem externa vbertate vel parum, vel minus indigere, quàm moralis. rebus enim necessarijs ambabus est opus: idque ex æquo sit (quamquam magis laborat in corpore Politicus & in ijs, quæ huiusmodi sunt) parum enim quid intererit, in actionibus autem plurimum different. Nam liberali quidem opus erit nummis ad agenda quæ liberalia sunt, & iusto ad retributiones. Voluntates enim ignotæ sunt. Simulant namque qui iusti non sunt, velle se iustè agere. Forti autem opus est potentia, si perfecturus est aliquid secundum virtutem; & temperanti facultate. Quomodo enim manifestus erit aut hic, aut alius quispiam? Quæritur verò vtrùm magis propria virtutis electio sit, quàm actiones, cum in vtrisque consistat. Certe quod est perfectum, perspicuum est in vtrisque consistere. Ad actiones verò multis est opus; & quanto maiores pulchrioresque sunt, eo pluribus. Sed contemplanti nihil horum ad actionem est opus. quin, vt ita dicatur, etiam impedimento sunt ad contemplationem. Quatenus tamen homo est, & cum pluribus viuit, statuit ea,

καὶ τὰ κατ' ἀρετὴν πράττειν. δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία, ὅτι θεωρητική τις ἐστὶν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς· πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ἀλλὰ τὰς ἀνδρείας, ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας, ὅτι καλόν; ἢ τὰς ἐλευθερίους· τίνι δὲ δώσουσιν, ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα, ἤ τι τοιοῦτον. εἰ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις, μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν τε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτούς, καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ενδυμίωνα. τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφῃρημένῳ ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται, πλὴν θεωρίας; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακαριότητι διαφέρουσα θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη, εὐδαιμονικωτάτη. σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῷα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς, πᾶς ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. τῶν δ' ἄλλων ζῴων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμοῦ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὐτὴ γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

quæ secundùm virtutem sunt, agere. Indigebit ergo talibus ad viuendum humaniùs. Perfectam autem felicitatem contemplatricem quamdam esse actionem vel hinc constabit. Deos quippe putamus beatos, & felices esse. Quales autem actiones adscribere oportebit ipsis? An iustas? Num ridiculi viderentur, si exercerent commercia, & deposita redderent, atque alia huiusmodi facerent? An fortes? quod sustineant formidolosa, subeantque pericula, quia sit honestum? An liberales? Cui verò dabunt? Absurdum verò, si etiam sit ipsis nummus, aut aliquid tale. Si vero temperantes, quidnam essent? An importuna laus fuerit, quòd non habeant prauas cupiditates? Percurrentibus denique nobis per omnia videbuntur ea, quæ ad actiones pertinent parua & indigna Dijs. Sed tamen viuere omnes existimant ipsos; etiam agere igitur. Non enim profectò eos dormire, vt Endymionem. Viuenti ergo actione detracta, & præterea magis effectione, quid restat præter contemplationem? Quare Dei actio felicitate antecellens contemplans facile fuerit. Et ex humanis igitur quæ huic maximè cognata est, beatissima erit. Argumento autem est, quod participes non sint cætera animantes felicitatis, cum eiusmodi actionis expertes omnino sint. Ipsis enim Dijs tota vita est felix: hominibus autem quatenus similitudo quædam huiusmodi actionis eis inest. At cæterorum animalium nullum est felix; quia nulla ex parte particeps contemplationis est. Quousque igitur extendit se contemplatio, eousque etiam beatitudo. & quibus magis inest contemplatio, ijs etiam felicitas, non ex accidenti, sed ex contemplatione. ipsa enim per se ipsam est pretiosa. Itaque erit beatitudo contemplatio quædam.

EXPLANATIO.



DEMONSTRATVRVS in hac secunda capitis parte, contemplantis vitæ felicitatem, seu beatitudinem contemplantem esse perfectiorem, quàm actiuam, vel actuosam, pergit primo, iterum huc inculcare quod postremo loco iam dixerat, tam virtutes morales, quàm prudentiam functionibus, atque actionibus suis in toto versati homine, non in altera tantum eius parte. Est enim id sapientię proprium, alteram partem hominis, hoc est cogitantem animam & mentem excolere contemplando: prudentiæ verò virtutumque moralium totum perficere compositum in agendo. quod probati, ostendique potest hac ratione. Virtus & actio secundum virtutem, sunt eiusdem, & in eodem planè versantur, idemq; tractant. Sed vita beata, seu beatitudo, quæ dicitur actiua, & ex moralibus virtutibus, ac prudentia nascitur, nihil est aliud, quàm earumdem moralium virtutum, prudentiæque moderatricis actio. Ergo beatitudo moralis, seu felicitas actiua erit eiusdem, & in eodem versabitur, idemque tractabit, cuius sunt, & in quò versantur, quòdque tractant morales virtutes, atque prudentia. Hæ autem sunt hominis qua parte compositus est ex anima & corpore, in eodemque versantur homine composito, eumdemque tractant, & expoliunt. Igitur actiua felicitas compositi est hominis, & in homine composito est. Addit, contemplatricem felicitatem esse contra in altera tantum hominis intelligente & cogitante parte, quæ pene diuina sit: nec aliud hoc loco esse de intelligentia dicendum amplius; cum plura de ipsa differere alienum à proposito sit, & ijs excellentius, quæ tractanda morali philosopho proponuntur.

Quæ autem est mentis, separata est] Nunc aggreditur hic ostendere, felicitatem ipsam vitæ contemplatricis excellentiorem ac meliorem esse, quàm actiuæ. idque rationibus omnino quatuor vincere conatur. Quarum prima breuiter ab eo significata exponi sic potest. Id, quod est subiecti separati, ac pene diuini, perfectius est & excellentius, quàm quod est compositi, & quidem prorsus humani, atque mortalis. Felicitas autem contemplatrix separati subiecti est, ac pene diuini, hoc est intelligentiæ contemplantis, siue intelligentis animæ, cuius tum actus, tum essentia separabilis à corpore est: & est subiecti penè diuini, cum eius vi Deo similes aliqua ratione reddamur. Ipsa verò felicitas actiua est subiecti compositi, hoc est hominis ex anima conflati & corpore, quia felicitas, eiusmodi gignitur ę moralibus virtutibus, ac prudentia, quæ in toto versantur homine, vt est demonstratum. Ergo perfectior, ac longe præstantior est beatitudo contemplans, quàm actiua felicitas.

Videbitur autem externa vbertate &c.] Secunda ratio est huiusmodi. Illa muneris functio vel actio, quæ minus indiget bonis externis, est perfectior, ac melior, quàm quæ plus indiget ijsdem bonis. Nam quæ minus aduentitijs, & extrinsecus accersitis indiget bonis, magis est se ipsa contenta, sibique satis atque sufficiens, quàm quæ magis ijsdem eget, eaque postulat ad functionem explendam operis sui: ideoque perfectior & præstabilior est illa, quam hęc. Felicitas autem in contemplatione posita, vel contemplatrix minus eget externis bonis, quàm actiua beatitudo. quod ab Aristotele declaratur, & exponitur hoc modo. vterque beatus, hoc est, cùm contemplator, tum actiuus aut actor, externis illis bonis, accersitisque præsidiis indiget, quæ ducendæ vitę necessaria sunt: nam vterque ad agendam vitam cibum postulat, ac potum aliaque huiusmodi plura: neque in his vlla est inter eos differentia, quia ipsis ęque indiget vterque, eademque ambo ęque ad viuendum simpliciter instrumenta & præsidia postulant. Sed in virtutum operibus, atque actionibus exercendis haud mediocre inter eos discrimen, ac differentia est. Præditus enim virtute vir, ac practice felix multa postulat functionibus obeundis ipsarum virtutum apprime necessaria, quę non postulantur à beato, qui pene semper in contemplatione versetur: liberalis quippe absque pecunia liberaliter agere non potest, & iustus in distributione pecuniam item, & rem vult, quam indigentibus, ac benemeritis proportione distribuat. Is autem qui per contemplationem est felix, qua parte contemplator est, huiusmodi bonis haud indiget, cum eius officium, munusque proprium ac functio, nec in dando, nec in distribuendo sit posita. Itaque ipsis tantum retinendæ, tuendæque vitæ prę-sidijs indiget. Sed videt hic exoriri quæstionem ex iis posse, quæ de viro iusto, ac li-

beтali sunt posita, cum dictum est, eos bonis externis, aduentitijsque pręsidiis indigere. Quæstio autem est in eo, quod princeps actio virtutis à voluntate nascatur, atque in voluntate sit. Prima enim viri iusti functio, vel actio est, velle vnicuique suum reddere pro merito, vel indigentia: liberalis autem, velle donare ijs, quibus donare oportet, & cum oportet, & quantum oportet. Si enim voluntates huiusmodi prius in animo non sunt, ipsum opus externum nec vere iustum dici poterit, nec vere liberale; cum à iustitiæ, & liberalitatis virtutibus, quæ præcipuum ac principem locum obtinent in voluntate, profectum non sit. Sed eiusmodi voluntates, aliæque his similes, quibus pleræque omnes morum virtutes continentur, externis non indigent bonis. Igitur, vniuersim morales virtutes, moraliumque comes prudentia, externa bona non postulant. Quæstioni respondet Aristoteles, admonens, voluntates obtinere quidem locum in virtute principem, sed eas tamen obscuras esse, nec alijs conspicuas ac manifestas. multi enim præ se ferunt voluntatem agendi iuste, vel temperate, vel fortiter, sed simulant, cum nec iusti, nec fortes, nec temperati vere sint, inquit. Vt igitur intelligi possit, an vera virtute sint præditi, necesse est, eos aliqua iustitię, fortitudinis, ac temperantię foras, & in apertum proferre opera. Non igitur est perfecta numeris omnibus illa virtus intima, nisi aliquid agat foris. Actiones autem virtutum externæ volunt externa pręsidia. Sed ex huius solutione Quæstionis ait aliam quoque subnasci, quę velit explicari. Cum enim dictum sit, oportere virtutem in actum prodire, nec hęrere solum in voluntate, ac propterea virtuti vtrumque necessarium esse, hoc est intimum habitum, & opus externum, dubitari potest, & quęri quidnam potius, ac magis sit in morali virtute pręcipuum, intima ne electio, quæ iudicii ac voluntatis est, an actiones externę ab intimo consilio, ac voluntate productę. Huic igitur etiam quęstioni respondet, vltro quidem concedens, electionem, animique consilium, siue propositum in virtutibus esse præcipuum, & locum principem obtinere; sed contendit tamen, satis id perfectæ virtuti non esse, sed addi etiam oportere actiones externas, quarum causa pluribus opus habet is, qui ex electione intima externam actionem animo propositam habet, seque ad agendum secundum virtutem ac rationem accingit. Itaque in virtute morali locum quidem habent externa, sed minime primum, in contemplatrice verò habent omnino nullum; quia contemplatio, inquit, nōn modo non indiget externis bonis, sed impedimentum etiam ex ijs fortasse nanciscitur. Sollicitudinem enim afferunt, & curam animo, illumque propterea distrahunt, atque à cogitando, & contemplando protinus submouent. Quod si etiam contemplator requirit interdum externa bona, requirit ideo, quod vel tueri vitam debeat, vel secundum moralem, politicamque virtutem velit aliquid agere. nam qua parte contemplans, aut contemplator est, nihil requirit amplius, nec extra se positum postulat aliquid.

Dubitari denique nunc potest; an virtus morum absque actionibus vllis externis acquiri possit. Videtur enim posse parari, quia voluntas & electio intima animi princeps, & primaria est virtutis actio. Ex actionibus verò præcipuis, primisque virtutum sæpius exercitis, iteratisque gignitur habitus ad earumdem virtutum propendens atque incitans opera. Quapropter ex eo, quòd aliquis identidem, ac subinde cupiat, frequenterque, ac sæpius velit donare ijs, quibus donare decet, atque vbi, & quo tempore decet, oritur intimus habitus animum inclinans, impellensque ad eiusmodi voluntates, cupiditatesque donandi. ideoque necesse non est, actiones externas ad procreandum habitum addere, qui iam genitus ex voluntatibus illis intimis est. Rectè igitur Aristoteles in libro quarto horum moralium pronunciauit: non in multitudine datorum id quod est liberale, sed in dantis habitu positum esse. Significat enim, externarum multitudinem actionum habitum nec augere, nec gignere. idque confirmatur ex eo, quod liberalis æque potest esse pauper ac diues. quod profecto non ita fieret, si gignendæ liberalitati externa requireretur actio. Quæ quidem rectè quoque dicuntur, opinor, si minus de omnibus, de quibusdam certè morum virtutibus, inprimisque de mansuetudine, aliisque similibus, quæ intimo contentæ videntur actu, nec externum necessariò postulare. Quod si Aristotelis hîc proponatur, & opponatur authoritas, affirmantis in hoc cap. oportere virtutem functionibus, & actionibus vti suis, si verè habenda, & dicenda sit virtus, difficultatem id haud magnam exhibere potest ei, qui legendo videat, Aristotelem actionem externam adiunctam virtuti velle non ad procreandam & gignendam, sed ad patefaciendam, atque in lu-

mine collocandam eamdem virtutem. Illud tamen est concedendum, ipsam procreationem, incrementumque virtutis facilius & perfectius esse, si ad intimos actus etiam accedant externi.

Cæterum haud obliuisci nos decet obiter, ac per digressionem hæc disputari: caput enim, & summa eorum, quæ dicimus, pendet à ratione secunda, qua demonstrat Aristoteles, hominis felicitatem perfectam in contemplatione ponendam esse, quia contemplatio minus indiget bonis externis, quàm actio. Itaque videndum est quid tertia ratione conficiat.

Perfectam vero beatitudinem contemplantem quamdam actionem esse &c] Tertia hæc est ratio, idem demonstrans, hoc est, perfectiorem esse contemplatricem beatitudinem, quàm practicam, & actiuam; quæ sic explicatur. Actio illa, quam Deo tribuimus, ac rebus à materia separatis, est ea longe perfectior, quàm in Deo, rebusque concretionis expertibus esse negamus. Perfectioribus enim perfectiora tribuimus, & ab iisdem imperfecta omnia summouemus. Sed contemplantem felicitatem in Deo, mentibusque cælestibus esse fatemur, actiuam seu practicam in iisdem esse negamus. quia huiusmodi felicitas à virtutibus moralibus, ac prudentia nascitur. Has autem virtutes non tribuimus Diis, inquit Aristoteles. Non enim tribuimus iis opera iustitiæ, cuiusmodi sunt, commutationes facere, deposita reddere, pacta conuenta seruare; essent quippe ridiculi si hæc agerent: nec opera fortitudinis, qualia sunt aggredi, vel sustinere terribilia, boni communis, & reipublicæ causa; cum nihil eis terribile, aut formidolosum videri queat: nec opera liberalitatis, cum ea sibi inter se bona non largiantur, in quibus versari propriè dicitur liberalitas; cuiusmodi pecunia & nummi sunt, quorum ipsis nullus est vsus: nec opera temperantiæ, cum ab ea virtute petita laus non tam grata quam grauis & importuna sit Dijs. Plurimum enim suæ dignitatis amitterent, si temperantes appellarentur: idque potius ignominiæ notam ipsis inureret, quam aliquid ornamenti, vel laudis afferret; cum ijs honorificentius sit, cupiditates non habere, quas infrœnent ac frangant, quàm easdem cohibere frœno, ac ratione compescere. Denique si functiones, & reliqua moralium virtutum opera, inquit, euoluamus singula, facile cognoscemus, esse leuia, longéque à natura Deorũm aliena. Eadem Cicero loquitur; sed eripit Dijs prætereà virtutum etiam rationis vsum, quem tamen ipsis non adimit Aristoteles. Sic igitur in lib. de Natur. Deorum 3. Nam iustitia, inquit, quæ suum cuique distribuit, quid pertinet ad Deos? Hominum enim societas, & communitas, vt vos dicitis, iustitiam procreauit. Temperantia autem constat ex prætermittendis voluptatibus corporis: cui si locus in cœlo est, est etiam voluptatibus. Nam fortis Deus intelligi quî potest? in dolore, an in labore? an in periculo? quorum Deum nihil attingit. Similis eiusdem Ciceronis est locus in Hortensio, apud D. Augustin. in lib. 4. de Trinit. ac similia disputat Sextus Empiricus in libr. aduersus doctrinas, cap. An sint Dij. Sic igitur atque his argumentis ostendere se putat satis Aristoteles, actiuam felicitatem à morum virtutibus existentem non congruere Dijs. Et quoniam ijsdem contra congruere videt alterum felicitatis genus in contemplando positum, ipsos contemplantes facit, idque sua ratione demonstrat, ac disserit in hunc modum. Omnes opinantur, atque animum inducunt suum, Deos viuere, & quod inde consequens est, aliquid agere. Neque enim vita sine actione vlla esse videtur posse; nec rationi consentaneum est, existimare, Deos viuere quidem, sed in otio continenter esse, ac dormire somnum Endymionis, inquit. Philosophum quemdam hunc esse putauit Gualterus Burleus, ignarus notissimæ fabulæ, qua fingitur Endymion semper dormiens, ideoque [illegible], hoc est immortalis, & expers senii perseuerans. Ex fabula natum prouerbium est, quo dicuntur Endymionis dormire somnum ii, qui se vel nimio somno, vel otio perpetuo corrumpendos tradunt, vitamque mollem, atque ab omnibus feriatam transigunt. Vtitur hoc prouerbio in 5. de finib. Cicero, cum docet id maximè nobis insitum à natura, vt aliquid semper agamus. Itaque, inquit, ne si iucundissimis quidem nos somniis vsuros putemus, Endymionis somnum nobis velimus dari; idque si accidat, mortis instar putemus. Simile prouerbium est. [illegible]. Vltra Epimenidem dormiuisti. Historia, seu fabula, vnde id ductum est, legitur apud Gell. & Laërt. hoc est Epimenidem Cretensem ambulando fessum, quamdam subiisse specum, ibique obdormisse, nec experrectum à somno nisi post annos 57. exactos. Hoc, inquam, prouerbio docet Aristoteles, Diis otium non esse congruens, sed

aliquam actionem. Actio verò felicitatis actiuæ, ficut est demonstratum, iis minime congruit. Congruit igitur ea, quæ beatitudinis est contemplantis, aut contemplatricis. Actio autem huius beatitudinis propria, est contemplatio rerum minimè corporatarum, atque aspectabilium, sed expertium corporis, nec sub oculos sensusque cadentium.

Diximus quidem hic, quid de Deorum felicitate censeret Aristoteles, non tamen omnia probamus, quæ de actiua, siue practica beatitudine vniuersè pronunciauit, cum in Deo negauit esse morum virtutes, ex quibus eiusmodi beatitudo progignitur. Enucleatius enim hæc, & distinctius explicat D. Thom. in 1. par. quæst. 2. art. 1. vbi quæstionem ita decidendam putat, & sic dicendum: è morum virtutibus aliquas esse, quę versantur in commotionibus, ac perturbationibus animę cohibendis; cuiusmodi temperantia est, quę cupiditates in officio continet, cuiusmodi est fortitudo, quæ timorem & audaciam, cuiusmodi est mansuetudo, quę indignationem, & iracundiam moderatur; aliquas autem non in componendis perturbationibus esse positas, sed in regendis actionibus hominis, in conuictu ciuili, ac societate versantis; quales sunt illæ, quæ in dando, accipiendoque per commutationem, vel in sumptu faciendo cernuntur. Huiusmodi videlicet est iustitia, ipsique subiunctę iustitiæ liberalitas ac magnificentia. Quibus hoc modo positis ac distinctis, ait, priores illas virtutes tribui Deo non posse, nisi per metaphoram, ac translatè; cum in eo nec perturbationes, aut turbidi motus sint, nec animę sentientis appetitus, in quo eiusmodi commotiones collocari debent: sunt enim in appetitione, sicut Aristoteles supra demonstrauit in borum Moral. lib. 3.

Quod verò ad iustitiam attinet, aliter esse philosophandum putat, nec existimandum, Deo minus congruere virtutem illam, quæ non in cupiditatibus, alijsque morbis animi temperandis, sed in regendis humanis actionibus occupatur. Cautionem tamen adhibet, partiturque iustitiam ipsam in formas, ac species duas. Et commutantem quidem fatetur haud esse ponendam in Deo, cum hęc in ciuilibus potissimum negotijs appareat, & in emptionibus, venditionibus, permutationibus, aliisue cernatur conuentionum generibus vitæ sociabilis, & communis. Adprobat enim in hanc sententiam Aristotelis dictum, affirmantis, cum facere ridiculos Deos, qui sic transfigentes faciat, eosdemque illo nomine laudare, quòd politicis excellant virtutibus nihil aliud esse, quàm ipsos non modo stulte, sed odiose laudare. Sed de distribuente iustitia alia omnia pronunciat. Censet enim, hanc iustitiæ partem Deo congruentem esse, eique adscribi debere. quod hac ratione ab ipso D. Thoma desumpta, demonstrat Caietanus: iustitia distribuens est ea, qua tribuitur vnicuique suum pro merito ac dignitate, quemadmodum in ciuitatis, aut familiæ, vel cuiuscumque multitudinis, societatisque rectore cernitur: qui tum iustus dicitur, cum dignitatem ac meritum, aut indigentiam singulorum intuitus, distribuit vnicuique proportione bona Reipublicæ. Sed hanc plane distributionem à Deo fieri cernimus in ordine ac rectione totius vniuersitatis. Cum enim ita procreauerit omnia, vt vnum sit melius ac præstantius alio, non eadem tribuit singulis, sed vnicuique suum, & id, quod ipsi debetur, & congruit ex dignitate naturæ, homini videlicet intelligentem animam, cæteris animalibus sentientem, arboribus vegetantem, horum cuique id quod ad tuendam seruandamque naturam, aut ad naturæ functiones exercendas, idoneum, ac necessarium sit. summa denique huiusce ratiocinationis hæc est. Ordo in familia, in ciuitate, in quacumque demum multitudine regenda congruens, & spectabilis, distribuentem esse iustitiam in rectore demonstrat. Igitur etiam ordo congruens vniuersi demonstrat distribuentem in Deo gubernatore iustitiam esse. laudatque Diu. Thomas eam Dionysii sententiam in cap. 8. de diuin. nom. prope fin. & in cap. 9. post medium: videre, inquit, oportet, in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus propria tribuit, secundum vniuscuiusque existentium dignitatem; & vniuscuiusque naturam in proprio saluat ordine, ac virtute. Quæ tamen accipienda sic sunt, vt quæ in Deo iustitia ponitur, humana longe sit excellentior, & quemadmodum dici solet eminentior, siue modi ac rationis eminentioris.

Argumento est &c.] Quarta demum hic ratio ponitur ad vincendum, contemplatricem beatitudinem actiua, seu practica meliorem esse, ac præstantiorem. Est autem in eo posita, quod animantia rationis expertia, quæ propterea sunt etiam expertia felicitatis, contemplatione quidem careant funditus; moralium autem virtutum actio-

nibus non funditus, & omnino careant, sed simile quiddam earum virtutum operibus agant. Apparet enim in quibusdam simulacrum quoddam pietatis erga parentes, quos tuentur & fouent: apparet in alijs pudoris, ac verecundiæ similitudo: qualia sunt, quæ commemorat Aristoteles in lib. de histor. anim. 9. cap. 47. Tradit enim Camelos numquam inire matres suas, ne coactos quidem, aut vehementer inuitatos: & aliquando quidem, cum admissarij copia non haberetur, curatorem in opertam matrem admisisse filium; sed eum, cum post coitum, operimento delapso, matrem agnouisset, veluti pudore suffusum, curatorem ipsum impresso morsu tamquam authorem sceleris interfecisse. Quin id etiam narrat ibidem; Scytharum Regi equam fuisse forma, ingenioque præstabilem, marium pullorum similiter excellentium fœcundissimam procreatricem: eorumque vnum iam adultum, & cæteris pulchriorem admissum, oblatumque parenti, vt ex ea gigneret filios, coitum constantissime recusasse: sed cum eamdem tamen opertam imprudens aliquando & deceptus iniisset, ac demum à concubitu faciem detectæ matris agnouisset, fugam confestim arripuisse, seque ipsum egisse præcipitem, & interisse. His ergo de mutis animantibus expositis, videtur Aristoteles ita differere. Actio illa, quæ propter excellentiam, perfectionemque, quam obtinet, non est hominis communis cum belluis, perfectior est, & melior, quam quæ cum iisdem belluis communis est. Sed contemplatio non est opus eiusmodi, quod communicetur cum belluis, sed vnius est proprium hominis: opera vero moralium virtutum ex eo genere sunt, cuius ipsæ quoque rationis expertes animantes aliqua ratione, hoc est saltem propter similitudinem quamdam videntur esse participes. Igitur contemplatrix beatitudo perfectior, & melior est, quàm practica, vel actiua felicitas. Confirmat id ex felicitate quam ponit in Diis. Dii enim, inquit, vitam habent in intelligentia positam, ita prorsus, vt ipsis nihil sit aliud viuere, quam intelligere. quo fit, vt eorum vita tota sit felix, atque ipsa felicitas; hominesque dici propterea solum beati possint, quod aliqua ex parte diuinæ similem vitam habeant, hoc est intelligentem animam, cuius vi contemplantur ea, quæ dicuntur abstracta. Ex quo demum sequitur, animalia ratione carentia non posse partem vllam attingere beatitatis, quia nihil obtinent, quod diuinæ, vel humanæ contemplationi sit simile. Constat igitur, in contemplatione veritatis absolutam consistere felicitatem, contemplationemque, ac beatitudinem æque patere; eòque magis alicui felicitatem congruere, quo magis eidem contemplatio congruit. Cum adeo perfectissima felicitas sit contemplatio, non actio, consequens demum est, contemplantem felicitatem esse actiua præstantiorem.

PARS III. CAP. VIII. LIB. X.

Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν. ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν, καὶ τροφὴν, καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν. οὐ μὴν οἰητέον τε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μακάριον εἶναι. οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὔταρκες, οὐδ' ἡ κρίσις, οὐδ' ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντας γῆς καὶ θαλάττης, πράττειν τὰ καλά· καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτο ἄν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετήν. τοῦτο δ' ἔστιν ἰδεῖν ἐναργῶς. οἱ γὰρ ἰδιῶται τῶν δυναστῶν οὐχ ἧττον δοκοῦσι τὰ ἐπιεικῆ πράττειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον.

Opus erit autem etiam externa prosperitate ei, qui sit homo. Non enim sibi ipsi satis natura est ad contemplandum: sed oportet, & corpus valere, & alimentum, reliquumque famulatum adesse. Non tamen existimandum est, multis ac magnis opus esse ei, qui beatus futurus est, nisi contingat, absque externis bonis beatum esse. Non enim in exuperantia id, quod sit satis, consistit, neque iudicium, neque actio. fierique potest, vt qui non imperant terra, ac mari, agant præclara. Etenim ex mediocribus rebus poterit quis agere secundum virtutem. Id verò licet cernere euidenter. Nam priuati haud minus, quàm potentes videntur honesta agere: immo etiam magis. Satis igitur est

ἱκανὸν δὲ τοσαῦθ' ὑπάρχειν. ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαίμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος. καὶ Σόλων δὲ τοὺς εὐδαίμονας ἴσως ἀπεφαίνετο καλῶς, εἰπὼν μετρίως τοῖς ἐκτὸς κεχορηγημένους, πεπραγότας δὲ τὰ κάλλιστα, ὡς ᾤετο, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως· ἐνδέχεται γὰρ μέτρια κεκτημένους, πράττειν ἃ δεῖ· ἔοικε δὲ καὶ Ἀναξαγόρας, οὐ πλούσιον, οὐδὲ δυνάστην, ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαίμονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν, εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς. οὗτοι γὰρ κρίνουσι τοῖς ἐκτὸς, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον. συμφωνεῖν δὲ τοῖς λόγοις ἐοίκασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά· τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται. ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. σκοπεῖν δὲ τὰ προειρημένα χρὴ, ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον ἐπιφέροντας· καὶ συνᾳδόντων μὲν τοῖς ἔργοις, ἀποδεκτέον· διαφωνούντων δὲ, λόγους ὑποληπτέον· ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν, καὶ τοῦτον θεραπεύων, καὶ διακείμενος ἄριστα, καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶ). εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ. τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς, καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν, ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους, καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας, ὅτι δὲ ταῦτα πάντα τῷ σοφῷ μάλιστα ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον. ὥστε καὶ οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.

talia ac tanta suppetere. Erit enim vita beata eius, qui secundum virtutem agat. Et Solon quidem beatos fortasse definiebat recte, dicens eos esse, qui mediocribus rebus externis instructi fuerint, & egerint honestissima, vt putabat, & vixerint temperanter. fieri enim potest vt mediocria possidentes agant quæ oportet. Videtur etiam Anaxagoras non diuitem, neque potentem existimasse beatum, cum dixit, se non miraturum, si quis absurdus videatur plerisque: ij enim iudicant ex rebus externis, quarum tantummodo sensum habent. Concinere vero his rationibus videntur sapientium opiniones. fidem igitur etiam talia habent aliquam, sed tamen verum in rebus agendis ex operibus, & vita iudicatur. In his enim consistit quod præcipuum est. Considerare namque antè dicta necesse habemus, ad opera, atque ad vitam ea referentes: ac si consentiant cum factis, admittenda sunt: sin discrepent autem, verba sunt existimanda. Qui autem secundum mentem agit, & eam excolit, affectus optime, ac Deo charissimus videtur esse. Si enim aliqua cura rerum humanarum apud Deos est, sicut videtur, erit etiam consentaneum rationi ipsos re gaudere, & optima & maxime cognata: id vero fuerit mens: eosque, qui amant id maxime, atque honorant, remunerari, vt qui rerum ipsis amicarum curam gerant, recteque & honeste agant. Hæc autem omnia sapienti maxime inesse non est ignotum. Is ergo Deo charissimus est; eumdem autem verisimile est esse etiam beatissimum. Quapropter hoc quoque pacto fuerit sapiens maxime beatus.

EXPLANATIO.



OBSCVRIOR hîc est continuatio, & cum superioribus haud plana coniunctio. Putat Obertus Gifan. nouam hic explicari rationem, cur contemplatrix felicitas sit actiua præstantior: ipsam autem rationem ex eo peti, quòd contemplator, seu sapiens amicissimus, & charissimus Deo sit, ac propterea beatissimus, longéque anteponendus ei, qui moralium virtutum actionibus occupetur. Sed sequi malim antiquos interpretes, quibus videtur hic Aristoteles haud amplius ostendere rationibus contemplationis præstantiam, sed perquirere potius, num ad contemplatorem ac sapientem, cuius beatitudinem fecit ab-

solutissimam, ac perfectissimam cùm aliis de causis plurimis, tum potissimum ex ea; quòd se ipso contentus sit, sibique satis, atque sufficiens; num, inquam, ad beatum huiusmodi contemplatorem aliquo pacto pertineant externa bona. Respondet adeo, beatum virum, quoniam homo est, atque intra fines humanæ conditionis inclusus, velle prosperitatem externam. Natura enim humana non est ipsa per se sibi satis, ac sine vllis adminiculis extra petitis ad contemplandum idonea, idque propter societatem corporis, cui sustentando, conseruandoque res permultæ necessariæ sunt. Quippe contemplantem hominem oportet esse præditum valetudine, ac sano corpore, ne aliquo morbo sentientis animæ debilitentur vires, ac facultates, quibus vtitur animus in contemplando. Oportet etiam abundare iustis alimentis, idoneoque cibatu, quo nutritur idem corpus, augeturque; oportet habere reliquum famulatum, quo cætera suppeditentur ad vitam, inquit. Sic enim Latinè vertunt aliqui χορηγίας, quam alij non famulatum, sed cultum dixerunt: quo nomine significare voluerunt omnia, quibus indiget corpus, domicilium ad habitandum, vestes ad defendendum frigus, arma, vel instrumenta ad propulsandam iniuriam. Sed ne suspicetur aliquis, magnam quamdam horum bonorum externorum copiam, ac vim beato viro necessariã esse, præmonet, haud esse putandum, sapientem ac beatum hominem in contemplatione positum magnis ad contemplandum oportere diuitiis instructum esse. Nam αὐτάρκεια illa, hoc est bonorum omnium copia sibi sufficiens, ac satis, qua beatitudo continetur, non habet exuperantiam diuitiarum, sed moderatas potius opes, quæ necessitati consulant, non indulgeant cupiditati. Demonstrat igitur, felicitati contemplatrici nec esse necessarias, nec congruere diuitias exuperantes, aut permagnas. Demonstrat verò dupliciter, hoc est, antiquorum testimonio, & ratione. Ac ratione quidem hoc sane modo. Plura sunt ad actionem moralis virtutis, siue ad moralem, actiuamque felicitatem necessaria, quàm ad contemplationem, siue ad beatitudinem contemplatricem. Ad actionem verò moralis virtutis, siue ad agendum secundùm moralem virtutem, bonorum externorum exuperantia, vel magnitudo necessaria non est. Igitur ne ad contemplantem quidem parandam, tuendamque felicitatem est necessaria. Propositio huius argumentationis est ab Aristotele supra multis sane locis exposita. Itaque solum expolit, & declarat Assumptum, ita disserens. Fieri potest, inquit, vt aliquis imperium terræ marisque non obtinens, hoc est non magnis præditus opibus, agat ea, quæ sunt honesta, plurimumque in se laudis habeant ac dignitatis. Exiguis enim instructus ornatusque fortunæ præsidiis vir potest agere quæ propria virtutis sunt, vt cernere licet in priuatis hominibus, si res eorum gestæ cum factis Principum conferantur. Priuati namque homines haud minus, quàm Principes, ac Dynastæ cum laude Rempublicam administrant, ac fortassis etiam magis, inquit. Nam qui potentia, vel imperio, vel diuitiis excellunt, ad plurimarum opera virtutum offendunt impedimentum & obicem; cùm ob occupationes & curas immodicas, tum ob elationem ac superbiam, quam opes amplissimæ, ingentesque diuitiæ pariunt. Mediocres igitur oportet contemplanti diuitias esse. Ratione igitur in hunc modum exposita, testimonium, ad eam confirmandam, sapientium hominum adhibet, ac primo quidem Solonis, qui diuitiarum, ac poteatię mediocritatem ita laudauit. πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι. Longè optimum mediis est: medius esse velim in ciuitate. Quibus verbis ait, Solonem significasse, mediocriter oportere bonis externis instructos esse qui beatitudinem quærunt; & beatitudinem ipsam in mediocritate, non in exuperantia diuitiarum, externorumque bonorum inueniri. Profert deinde testimonium Anaxagoræ, qui dicere solitus erat, se non quemlibet opulentum, ac diuitem hominem, neque Regulos, aut Principes existimare beatos esse, neque se miraturum, si eum hæc diceret, insulsus à multis haberetur, ac stultus. plerique enim ita de beatitudine sentiunt, vt nihil in ea nisi bona intueantur externa. Eadem habet in Eudem. lib. 1. sic loquens. Anaxagoras Clazomenius interrogatus, quisnam beatissimus esset, nemo, respondit, ex ijs, quos tu putas, sed is, qui tibi videatur absurdus. Significauit enim his verbis, eum esse beatum, qui diuitiarum, externorumque bonorum dimitteret copiam, eligeret mediocritatem; quod quidem absurdum, alienumque à ratione multitudo ac vulgus existimat. Cæterum quia dicere posset aliquis, has doctorum ac sapientium virorum voces tanti non esse, vt ipsis tamquam oraculis, aut orbis terrarum magistris habenda sit fides, id quod sic obiici posset anticipans, ait, non esse horum duorum contemnendas repudiandasque sententias;

cum optimi viri fuerint, ipsorumque vita, & res gestæ responderint vocibus. Quod si non accidat, concedit, sententias, ac voces doctorum hominum præclaras ad faciendam fidem vix aliquid habere momenti. Veritas quippe rerum agendarum non ex verbis, sed ex moribus, vitaque spectatur. Docere nimirum hîc nos voluit Aristoteles, verba, doctrinamque, ac sententias hominum esse cum operibus, factisque conferendas, quibus si consentientes, ac respondentes inueniantur, probandas esse, sin minus, tamquam inania verba vocesque leuissimas repudiandas.

Qui autem secundum mentem agit &c.] Cum satis expositum sit, qua ratione se habeat contemplator ille, vir beatus aduersus externa, id in hoc fine capitis superesse videtur, vt explicet etiam qua ratione se habeat erga se ipsum, ac Deum. Ait igitur, eum, qui beatus ex contemplatione sit, vitam agere secundum mentem κατὰ νοῦν, hoc est ea, quæ facit, facere quemadmodum iubet ac præscribit ratio, vel mens. Id enim sibi volunt hæ formæ loquendi apud Ciceronem; viuere secundùm virtutem, aut secundum rationem; significant, inquam, ex virtutis, rationisque præscripto, ac præceptione viuere. ex quo sequitur illud, eum qui sic viuat mente potius, atque animo viuere, quam corpore: idque congruere illi viro beato, qui beatitudinem in contemplatione posuerit. Excolit enim mentem, hoc est eam hominis partem, cuius causa potissimum dicimur homines. Itaque illius actiones à mente potius, quàm à corpore sunt, diciturque propterea κατὰ νοῦν ἐνεργῶν, hoc est secundum mentem agens, ac viuens. Cum autem illa pars hominis excellentissima sit, ac Deo similis, duo consequitur, vt & ipse se habeat optimè, & Deo charissimus, atque amicissimus sit: optime namque se habet qui partem sui optimam contemplationibus exercitam continenter excolit, & Deo gratissimus est, vt demonstrare se putat hoc pacto. Si qua de rebus humanis cura, & cogitatio suscipitur à Dijs (suscipi autem videtur maxima) consentaneum rationi est, ipsos ea re inter humanas potissimum delectari, quæ sit optima, & præstantissima. Huiusmodi autem, ac talis, viri sapientis est mens commentationibus exculta. est enim Dijs similis, & iisdem summè propinqua. Igitur sapiens, beatusque vir contemplationi vacans, & optimè se habet, & summè diligitur à Dijs. Constat igitur ex his, Aristotelem id sibi demum velle, contemplantem felicitatem esse meliorem actiua, eamdemque perfectissimam, atque absolutissimam esse, ac supremum attingere finem hominis, quem in vita nancisci potest.

Dubitatur hîc tamē, ita ne, vt dicitur, hæc sint, an politica felicitas & actiua sit anteferenda contemplatrici. Neque enim argumentationes desunt, ac rationes, quæ principatum politicæ tradant. Nam primo quidem, quoniam in actu aliquo intelligentiæ collocanda felicitas hominis est, erit in eo ponenda potissimum, ac maxime, cuius causa similiores dicimur Deo. Similiores autem Deo sumus ex actu politico, & practico, quàm ex alio in contemplatione, atque in otio posito. Illius enim actus beneficio & vi dicitur & est homo rerum causa secunda, sicut Deus est prima, procreans omnia per intelligentiam, vt in 12. Metaphys. demonstratur. Deinde: politica felicitas in maioribus, & melioribus, ac perfectioribus inuenitur. Est enim in rectoribus, & moderatoribus Ciuitatum, quos oportet esse meliores ac perfectiores, vt idem docet Aristoteles. Sed hæ rationes haud magni momenti sunt. Quod enim ad primam attinet, similiores nos Deo sumus ex intelligentia contemplante, quam ex politica, & practica. Illa enim cum Deum contemplatur, id videtur sæpe agere, quod semper, & continenter agit Deus. Ipse quippe id vnum agit, vt assidue se ac sine vlla intercapedine contempletur. Itaque similiores ei nos reddimur in contemplando, quam in agendo, curandoque bono communi ciuitatis. Quod vero dicitur de maioribus, & perfectioribus illis hominibus, in quibus est actiua & politica felicitas, est facile concedendum, modò maneat quod verum est, in iisdem esse quoque contemplantem felicitatem. oportet enim præsides, rectoresque ciuitatum perfectos absolutosque partibus omnibus officij sui obtinere non solum actiuam seu practicam & politicam beatitudinem, sed cogitantem etiam & contemplatricem. Itaque si ipsis contemplantis vitæ perfectio ac præstantia defuerit, non erunt simpliciter, absolutéque meliores & præstantiores, sed aliqua tantum ex parte, & collati cum alijs politicæ vitæ consortibus, qui sunt minus in agendo perfecti.

Dicendum igitur est, ab Aristotele actiuam, politicamque felicitatem contemplatrici, & commentanti iure fuisse posthabitam, quemadmodum rationibus ab ipso propositis est probatum, ac demōstrari præterea potest ex eo, quòd contemplatrix beatitu-

do, & politica in eadem quidem sunt intelligentis animæ facultate, sed contemplatrix est ab habitu nobiliori, ac præstantiori; cum ipsa sit sapientia, politica verò siue practica sit à prudentia, vt est expositum in libro sexto. Quin id etiam, quod contemplatrici commentandum traditur, est eo longe præstantius, quod politicæ negotiosęque felicitati agendum proponitur. Illa quippe Deum ipsum, primam bonorum omnium causam propositum ad contemplandum habet, hæc intuetur solum commune bonum ciuitatis. Bonum autem, quod bonorum omnium est causa, multo præstantius est, quam bonū Reipublicæ commune. Preterea Politica felicitas refertur ad contemplantem beatitudinem, ac propter contemplationem expetitur, optaturque. Ait enim Aristoteles moralium virtutum operibus, actionibusque nos operam dare, non ea tantum ex causa, vt secundum virtutem agamus, sed vt compositis affectibus animi, per moralem virtutem ipsi demum contemplationi libere, iucundéque vacemus. Quamobrem recte Linconien. scriptum reliquit, politicam felicitatem esse finem practicarum virtutum, felicitatem verò contemplatricem esse finem virtutis, cùm practicæ, tum contemplantis. Denique in contemplatrice felicitate magna quædam est delectatio, quia tædio caret, ac pœnitentia: in politica verò beatitudine haud ingens delectatio est, quia sæpius afficitur pœnitentia. Ait Eustratius, eum qui felicitate politica beatus sit, necesse habere interdum pœnitentia & tædio capi, quia sæpe quosdam plectit, afficitque supplicio, quos minime plectere voluisset.

EPILOGVS.

1. *Ea felicitas, quæ à morum virtutibus, actiuaque vitæ ratione progignitur cum beatitudine contemplatrice collata imperfectior est. Habet enim multa, quæ pendent à corpore, atque ab externis fortunæ bonis: contemplatrix verò beatitudo tota in intelligentia est, nec ipsa per se requirit externa.*
2. *Sed tamen ex accidenti, viro quoque beato in contemplatione posito necessaria est aliqua rerum externarum prosperitas. Est enim beatus & contemplans, vt homo. Homo autem contemplaturus esse debet sano corpore præditus, instructusque diuitijs, quibus vitam ipsumque corpus tueatur.*
3. *Non tamen opum ingentem copiam aut exuperantiam postulat, sed iustum aliquem rerum modum, qui alendo corpori, vitæque cum valetudine ac virium firmitate ducendæ sit satis.*
4. *Veritas in ijs, quæ sub actionem cadunt, ex operibus & vita indicatur.*
5. *Sapiens, & contemplator principem sui partem Deo similem excolit, ideóque Deo charissimus, atque amicissimus est.*

CAPVT IX. LIB. X.

PERORATIO TOTIVS OPERIS.

SVMMA.

Huius doctrinæ finem esse actionem: Iuuentutem institui debere: vsum arti, artem vsui adiungendam esse.

DIVISIO CAPITIS IN PARTES SEX.

1. *Non satis est homini nosse quæ in his tradita libris sunt, nisi etiam probus fiat.*
2. *Bonus autem fiet per consuetudinem bonam.*
3. *Probam verò consuetudinem efficit institutio legis.*
4. *Lex namque necessaria est ei, qui efficiendus sit bonus.*

5. Itaque

5. *Itaque oportet, hominem ad leges condendas idoneum fieri.*
6. *Qua ratione fieri possit idoneus.*

PARS I. CAP. VIII. LIBRI X.

Ἆρ' οὖν εἰ περί τε τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς, ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν; ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος, τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά; οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα. εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ λόγοι αὐτάρκεις πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς, πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους δικαίως ἔφερον, κατὰ τὸν Θέογνιν, καὶ ἔδει ἂν τούτους πορίσασθαι. νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους, ἰσχύειν, ἦθός τε εὐγενὲς, καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατακώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς. τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι. οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν, ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας· πάθει γὰρ ζῶντες, τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι, καὶ δι' ὧν αὗται ἔσονται· φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας. τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος, οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν ἄγευστοι ὄντες. τοὺς δὴ τοιούτους, τίς ἂν λόγος μεταρρυθμίσαι; οὐ γὰρ οἷόν τε, ἢ οὐ ῥᾴδιον, τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἤθεσι κατειλημμένα, λόγῳ μεταστῆσαι. ἀγαπητὸν δ' ἴσως ἐστὶν, εἰ πάντων ὑπαρχόντων, δι' ὧν ἐπιεικεῖς δοκοῦμεν γίνεσθαι, μεταλάβοιμεν τῆς ἀρετῆς.

Vtrum ergo, si de his, ac de virtutibus, praetereaque etiam de amicitia, & voluptate satis est dictum adumbratè, finem habere propositum hoc existimandum est? An, quemadmodum dicitur, non est in rebus agendis finis, contemplari singula, & cognoscere, sed ipsa potius agere? Neque sane de virtute satis est eam nosse, sed habere & vti enitendum est: vel si aliquo alio modo boni efficimur. Si igitur verba essent satis ad efficiendos bonos, multas sanè mercedes, & magnas iure afferrent, vt censet Theognis, & oporteret ea comparare. Nunc verò videntur ad cohortandos quidem. atque incitandos adolescentes liberales valere, ad moresque generosos, ac vere honestatis amantes reddendos, & cohibendos virtute, plerosque autem non posse ad probitatem prouocare. Non enim sic facti natura sunt, vt pudori pareant, sed timori: neque vt abstineant à rebus improbis ob dedecus, sed ob supplicia. Nam cum secundum affectus viuant, proprias voluptates persequuntur, & ea, ex quibus ipsa nascentur: fugiunt vero contrarios dolores; eius autem, quod honestum, ac vere iucundum est, ne notionem quidem habent, cum ea numquam degustarint. Tales autem quis vnquam sermo immutabit? Non enim fieri potest, aut facile non est, vt quæ iam olim moribus accepta sunt, sermone depellantur. Sed optabile fortassis est, si quamuis omnia adsint, per quæ probi videmur fieri, particeps efficeremur virtutis.

EXPLANATIO.



VNT qui putent in hoc extremo capite contineri preparationem quamdam ad Politicos libros, quorum causa de moribus egit, ideoque disputationem hanc ad Politicam potius, quam ad Ethicam pertinere. Dissetitur enim hîc ab Aristotele, oratione bene longa, de legibus, deque conditoribus legum, iisque, quæ bonum legislatorem efficiunt; quæ sane politica sunt. Sed quicquid demum id sit, quod hoc loco traditur, Epilogus certè videtur esse, ac peroratio totius operis, vt videbitur ex ijs, quæ dicturi sumus in explicatione per partes, ac potissimùm in hoc exordio, quod in summa sic est. Cum de prudentia, sapientia, cæterisque morum & intelligentiæ virtutibus, deque amicitia, & voluptate dictum accommodatè sit, earumque formæ fuerint disputationibus adumbratę, perfectène, cumulatéque satisfecisse videbimur huic doctrinæ, quam de beata vita suscepimus explicandam, an, quemadmodum dicere soliti sumus, finem in rebus agẽdis non esse res ipsas cognoscere, sed potius agere: sic dicendum etiam est, non esse, satis, ipsam nosse virtutem, nisi ea potiamur vtamurque, & quantum possumus agendo connitamur, ac studeamus, vt probi simus? Etenim si verba sermonesque ac disputationes ad virtutem probitatemque parandam valerent satis, plurimum exinde pretij, laudisque referremus, vt apud Theognidem est, & vnusquisque in eo maxime laborandum censeret, vt magnam sibi verborum copiam compararet. Itaque ratiocinatio videtur hæc esse. Practicæ scientiæ finis, quæ versatur in rebus agendis, non est solum res ipsas cognitione assequi ac tenere. Igitur moralis doctrinæ finis non est solum nosse quæ nos docet. Pluribus enim locis tradidit Aristoteles, morum philosophiam non id solùm velle, vt sciamus, sed vt secundum virtutem agamus, ac boni demum efficiamur. sed quæ dicta sunt hactenus in his moralium libris de prudentia, de felicitate, deque morum virtutibus vniuersè haud aliam nobis vtilitatem afferre queunt, quàm quod in earum nos cognitionem inducunt. Igitur ad contingendum huius scientiæ finem, ea solum intelligere non est satis, nisi addamus etiam quod eidem scientiæ propositum est, actionem & opus, quæ nos reddant, & efficiant bonis. erit ergo videndum quid sit illud, cuius beneficio effici boni possimus. Et quoniam in superioribus libris, præter disputationes, & verba, nihil est traditum, quod reddere nos bonos queat, pergit ostendere pluribus, ea per se non satis esse ad efficiendos homines bonos. Ostendit autem hoc modo. Homines non sunt ita facti, fictique natura, vt per se debeant vi sermonis alicuius, aut suasionis, ac disputationis à malo recedere, ac bonum prosequi. Plurimi enim, qui vitam agunt suis obnoxiam deuinctamque perturbationibus animi, nullis sermonibus, aut verbis, quantumuis ad persuadendum accommudatis patiuntur à scelere se reuocari. Ita quippe inueterato iam vitio parati sunt, vt nullo pudore ac verecundia, sed solo metu pœnæ deterreantur, inquit. Quod accepisse videtur à Platone in Protag. vbi narrat, à Ioue, in terram demissum fuisse Mercurium, atque ad homines pudorem ac pœnam attulisse: quæ duo retinendę Reipublicæ vincula sunt, vt ait Saleucus legislator apud Stob. Ait quippe seruos moueri metu, liberos verecundia & honestate. Hæc eadem complexus ille quoque apud Terent. est, cum dixit. Hoc magis patrium est, assuefacere liberos, vt potius pudore, quàm alieno metu rectè facere studeant. Si ergo sint qui nullo pudore, vel verecundia moueantur, nulla verba, nec sermones erunt per se satis, ad probitatem eorum animis inserendam. Cæterum & si non omnes prorsus homines sermonibus ad persuasionem idoneis à malo subtrahuntur, ac pertrahuntur ad bonum, aliqui sunt tamen, qui verbis & oratione moueantur ad colendam virtutem, ac vitium detestandum; cuiusmodi sæpe cernimus esse iuuenes ingenuos ac liberales, quorum animis haud altis firmata radicibus improbitas est. Hos, inquam, ait facile traduci, ac permutari sermonibus & verbis posse, alios verò, qui suis obtemperant animi motibus, atque in suarum cupiditatum potestate iam sunt, nulla orationis vi solitos esse ad bonam frugem virtutemque conuerti. Sunt enim similes ijs, qui eum in contemplatrice doctrina semel aberrauerint, difficillimè sinunt se ad veri cognitionem traduci, quia propositionibus oppositis obstinatè ac pertinaciter adhærent.

PARS II. CAP. IX. LIB. X.

Γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται, οἱ μὲν φύσει· οἱ δὲ ἔθει· οἱ δὲ διδαχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως, δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτε οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα. οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος, οὐδ' ἂν συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν. τὸν δ' οὕτως ἔχοντα, πῶς οἷόν τε μεταπεῖσαι; ὅλως δ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος, ἀλλὰ βίᾳ, δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν, καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν.

Fieri vero bonos putant, hi quidem natura, hi autem consuetudine, alij doctrina. Quod igitur ad naturam pertinet, perspicuum est, nobis non inesse, sed ex quadam diuina causa, ijs qui vere fortunati sunt, inesse. Oratio autem, & doctrina num non in omnibus vim habet; sed oportet esse prius excultum moribus auditoris animum ad recte gaudendum & odio prosequendum veluti tellurem nutrituram semen? Non enim audiret orationem dehortantem, neque intelligeret qui secundum animi perturbationem viuit. Qui autem sic est affectus quomodo poterit à sententia dimoueri? Omnino autem non videtur orationi cedere perturbatio, sed violentiæ. Oportet igitur mores prius inesse accommodatos virtuti diligentes honestum, & auersantes turpe.

EXPLANATIO.



VM dictum extremo loco sit, finem huius doctrinæ non esse tantum scire, ac nosse definitiones moralium virtutum, ac felicitatis humanæ, sed secuodum virtutem agere ac studere, vt pro se quisque bonus efficiatur, aggreditur hic demonstrare, qua demum probitatem ipsam consequi via & ratione possimus. Tres igitur hac dere profert hominum opiniones; quarum prima est eorum, qui censent, homines effici bonos ipsa natura, hoc est ex naturali propensione, vel indole, aut ex cælestium aspiratione corporum, & occulta siderum vi. Secunda eorum, qui omnia in consuetudinem & educationem conferunt, contenduntque vsu atque exercitatione probos effici omnes quicumque demum id assequuntur, vt meritò boni dicantur, & sint. Tertia summam ponit in doctrina; & quorumdam est, qui volunt probitatem omnem humanam, & laudabiles mores à morum magistris ac doctoribus accipi. Horum igitur opinione, vt testatur hic Aristoteles, & in libro septimo Politicorum tria sunt præsidia, tresque rationes, ac viæ, quibus paratur virtus, ac boni efficimur; natura, consuetudo vel educatio, & doctrina. Naturam cum dicunt intelligunt illam εὐφυΐαν quam commemorauit in lib. 3. cap. 2. idem Aristoteles, hoc est naturæ quamdam bonitatem, atque indolem ad accipiendos virtutis satus accommodatam. quoniam autem hæc in nostra ipsorum potestate non est, sed Dei munere concessuque nobis innascitur, omittendam hic eam putat, vbi de ijs agitur, quæ possunt à nobis effici, nec limites humanæ facultatis egrediuntur. cuiusmodi sunt quæ iubentur aut vetantur legibus. leges enim nullum obtinent locum in ijs, quæ in nostra facultate non sunt. Recte adeo Plato in decimo lib. de legibus ita loquitur. Si natura, tamquam diuina virgula boni effici possemus, nullis legibus opus esset.

Cum igitur hæc naturæ bonitas, & propensio, quæ plurimum quidem valet, in præsentia sit omittenda, reliquæ sunt consuetudo, & doctrina, quæ nostri iuris, & potestatis sunt. Et consuetudo quidem, & educatio antecedere doctrinam debet, quia qui nulla prius molliti probæ vitæ consuetudine sunt, malis imbuuntur moribus, ac falsis opinionibus inficiuntur: quibus imbuti atque infecti, aut veras doctrinæ rationes

animo non percipiunt, aut si demum intelligunt, monentem, docentemque non ferunt. Itaque, vt doctrina facilem inueniat aditum, debet prius vsu probo, atque institutione præclara parari hominis animus, tamquam tellus, quæ plurimo cultu subigitur ad sementem accipiendam, inquit, Aristoteles. Monet idem in tertia Tusculanarum quæstionum initio Tullius, eademque vtitur à terris, ac seminibus accepta similitudine. Itaque primas partes in hoc genere tribuit Aristoteles consuetudini, secundas doctrinæ, postremas naturæ, ac ratiocinando differere videtur in hunc modum. Homo bonus efficitur, aut natura, aut doctrina, aut consuetudine, & educatione. sed natura non est satis, nec efficere per se potest bonum hominem, qui bonus fieri debet ex aliquo. quod in nostra potestate sit. Natura verò, seu naturæ bona constitutio in virtutem propensa, non est in nostra potestate. Igitur natura efficiendis bonis hominibus non est satis. Ac ne doctrina quidem ipsa satis idonea est ad tribuendam homini probitatem. Sermo quippe siue disputatio, & doctrina, vt dictum est, non æque persuadent omnibus, cum plurimi sint qui docentes non audiunt, nec suadentibus obtemperant. Consuetudine quippe firmata vitiositas solis verbis ac disputationibus extirpari non potest. Sed ad eam euellendam adhibere sibi vim debet qui vitiositatem cõtraxit. Relinquitur ergo, vt vna sit consuetudo & educatio, quæ bonũ faciat hominẽ. Præparat enim eius animum, inquit, docetque iis gaudere ac lætari, quibus gaudendum, ac lætandum est, & odisse, quæ odio prosequenda vere sunt, ac detestanda. Animus quippe his præparatus, est præcultæ ubactæque similis terræ, ad excipiendum virtutis semen, ad idem alendum, atque ad perfectionem perducendum idoneæ. Videtur igitur Aristoteles inquirere non tam id, quod bonum verè proprièque, atque, vt dicimus, formaliter efficiat hominem (id enim est perfecta virtus) sed id, quod magis quàm cætera ipsum præparat hominem ad bonitatem perfectæ virtutis excipiendam. In hac enim præparatione sunt gradus: primus, & qui minimus sit, in natura est; secundus qui sit melior in doctrina, tertius qui sit optimus, in educatione, & consuetudine positus.

PARS III. CAP. IX. LIB. X.

Ἐκ νέου δὲ ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν, χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις. τὸ γὰρ σωφρόνως ζῆν καὶ καρτερικῶς οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γινόμενα· οὐχ ἱκανὸν δὲ ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς. ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων. καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι, καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. διόπερ οἴονταί τινες τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν, καὶ προτρέπεσθαι τοῦ καλοῦ χάριν, ὡς ὑπακουσομένων τῶν ἐπιεικῶν τοῖς ἔθεσι προηγουμένως· ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφυεστέροις οὖσι, κολάσεις τε καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέναι. τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως

A Pueritia verò institutionem rectam assequi ad virtutem difficile est, nisi sub talibus quis sit educatus legibus. Nam temperanter viuere, toleranterque non est iucundum multis, præcipuèque adolescentibus. Quapropter legibus oportet præscribi educationem, & studia. Non erunt enim molesta, si consueta fiant. non satis autem fortasse est, cum iuuenes sunt, educationem, & curam consequi rectam. Sed postquam etiam viri facti fuerint, oportet ipsa colere, & exercere. Et ad hæc legibus est nobis opus, omninoque in omni vita. plurimi namque necessitati magis, quàm orationi obtemperant, & pœnis potius, quàm honestati. Quare censent aliqui, legislatores oportere eos hortari ad virtutem, & prouocare honestatis causa; propterea quod auscultaturi in primis erunt, qui probi ex consuetudine sunt; illis autem qui inobedientes, & agrestiores fuerint, castigationes, & pœnas irrogare; insanabiles vero prorsus

ἐξορίζειν. τὸν μὲν γὰρ ἐπιεικῆ, καὶ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα, τῷ λόγῳ πειθαρχήσειν· τὸν δὲ φαῦλον, ἡδονῆς ὀρεγόμενον, λύπῃ κολάζεσθαι, ὥσπερ ὑποζύγιον. διὸ καί φασι δεῖν τοιαύτας γίνεσθαι λύπας, αἳ μάλιστα ἐναντιοῦνται ταῖς ἀγαπωμέναις ἡδοναῖς.

exterminare. nam probum quidem, & qui ad honestatem viuit, orationi esse obtemperaturum, prauum autem, voluptatis appetentem dolore puniendum esse, sicut iumentum. Quapropter etiam dicunt, oportere tales afferri dolores, qui maximè aduersentur adamatis voluptatibus.

EXPLANATIO.



NTER ea, quæ bonum efficiunt hominem, principem obtinere locum probam consuetudinem dixit, hoc est educationem illam, quæ solet condoce-faciendis pueris adhiberi, continetque rudem quamdam, inchoatamque motum doctrinam, quæ dicitur iam Græco vocabulo catechesis, hæc enim mirificè præparat iuuenis animum ad excipienda præcepta doctrinæ moralis, vt in libro primo pluribus id explicauimus eo loco, vbi dicitur adolescens non esse idoneus eiusdem doctrinæ moralis auditor. Eum enim adolescentem ab hac disciplina vtiliter accipienda depellit, qui huiusmodi catechesi ante non fuerint institutus. Hanc, inquam, educationem, & consuetudinem principem esse vult inter ea, quæ bonum efficiunt hominem, quia bonitate naturæ iam antecedente, ita comparat animum, vt ipsam confestim doctrinam, ac doctrinæ ductu virtutem excipiat, quæ verè, proprieque ac formaliter, vt dicitur, efficit virum bonum, & eum quem virtute præditum appellamus. Sequitur ergo, vt exponere nunc pergat quibus ex fontibus hæc petenda sit institutio, vel educatio, aut consuetudo, in qua tantum momenti ponit, vt in ea velle videatur esse vim omnem, & quasi formam qua reddimur boni.

Id igitur hîc aggressus ostendere, ait, hanc educationem esse petendam à constitutionibus legum: cum ea censeri debeat optima, quæ respondet legibus optimis, ac talis est, qualem postulant leges. Ponit igitur in summa, institutioni, vel educationi & consuetudini laudatæ necessariam esse probatam, prudentemque constitutionem bonarum legum. idque dupliciter ostendit. ac primum quidem hoc modo. Vbi bonum est aliquod, quod assequi sine summa difficultate non possumus, debet aliquid etiam esse, quod adigat nos, ac velut admota necessitate compellat ad peruincendas eiusmodi difficultates, & illud demum bonum obtinendum. Sed proba institutio, & consuetudo in virtutum officiis obeundis, earumdemque virtutum exercendis operibus bonum quoddam est paratu difficile. oportet igitur aliquid esse, quod ad illud nos adigat, nobisque necessitatem imponat, aggrediendi & peragendi ea, à quibus tamquam à rebus asperis, ac difficilibus abhorremus. Id verò non est aliud, nisi lex, quæ proposito præmio, pœnaque, nos incitat aut deterret. Esse autem consuetudinem in virtutis operibus aliquod bonum difficulter parabile, demonstrat potissimum ex iuuentute, quæ magis quàm cæteræ vitæ partes opus habet institui, ac per consuetudinem educari. Ait quippe, fieri non posse, vt quis iam inde ab iuuentute honestatis operibus, officiisque virtutis per consuetudinem assuescat, nisi teneatur, alaturque sub legibus, quæ rectè honestéque agendi necessitatem imponunt, nolentemque, ac restitantem hominem adigunt ad bonum. Pronos enim ad delectationem corporis animos ab ipsis abstinere voluptatibus & delectationibus, est difficillimum. Iuuenes autem ad delectationem procliues, pronique sunt maximè, vt demonstratum est in lib. 6. Difficile igitur est eos à voluptatibus ac delectationibus corporis abstinere. Neque enim temperatè, modestéque viuere multis est iucundum, inquit, iuuenibus præsertim, quorum est ad libidines, ac genus omne delectationis, summa procliuitas: ideoque necesse habent vi legum in rationis potestate contineri, ne defluant ad voluptates. Quamquam verò id asperum ijs initio, durumque videbitur, consuetudine tamen omnis in virtutis via mollietur asperitas. Ac ne ipsos quidem, vbi grandiores iam, & ætate prouectiores erunt, eximi posse legibus ait, quibus ad honestum compelli necessariò debent. Multi enim, inquit, imperio potius, quàm suasionibus obtemperant, ac metu pœnæ magis commouentur, quàm honestate virtutis. Itaque leges singulis vitæ partibus non

vtiles solum, sed pernecessarię sunt. Hęc est ergo prima ratio, qua demonstrat, probam consuetudinem, educationemque nullam esse posse, absque optimarum constitutione legum, quibus institutio & educatio redditur idonea.

Sequitur altera in signo quodam, & argumento posita, quo item ostenditur, educationi, & consuetudini optimæ necessariam esse optimarum sanctionem legum. Signum autem hoc, argumentumque petit ab authoribus & conditoribus earumdem legum. qui cum viderent, aliquos esse suapte natura propensos ad honestatem, atque ad parendum imperio rationis, voluerunt hos in officio retinere, positis legibus, ac proposito pręmio, vt legibus quidem admonerentur esse res honestas agendas, honesti gratia, præmio autem & honore, quo generosi, ac magnanimi capiuntur, vehementius incitarentur ad opus, quod sponte deligerent. Cum autem iidem legislatores intelligerent quoque, alios esse natura minus obedientes suasoribus, hebetioresque animo, atque degeneres, existimarunt eiusmodi homines esse perterrefaciendos propositis pœnis, & ignominia, damnoque multiplici afficiendos: insanabiles autem si qui demum inter eos inuenirentur, esse prorsus è ciuitatibus exterminandos, cuiusmodi sunt latrones, aut sicarij, aut parricidæ, qui non exilio solum, sed capite quoque, ac supremo supplicio plecti solent. Hos enim tamquam pestes, ac morbos foras extrudendos existimat in Protagora Plato, ac si sanari nequeunt, morte tollendos. Horum enim morborum vnam esse medecinam ipsam mortem scribit in lib. 12. de legib. Ad summam: huiusmodi pręmia, & pœnæ à legum conditoribus ita propositę demonstrant, probam consuetudinem à probis pendere legibus, quæ bonos præmio prouocant, improbos pœnis tamquam iumenta, stimulis admotis, inflictisque plagis, ac verberibus impellunt.

PARS IV. CAP. IX. LIB. X.

Εἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἶθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν, καὶ μήτε ἄκοντα μήτε ἑκόντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίγνοιτ' ἂν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθὴν ἔχουσαν ἰσχύν. ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν, οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἑνὸς ἀνδρὸς μὴ βασιλέως ὄντος, ἢ τινὸς τοιούτου. ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθραίνουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὁρμαῖς, κἂν ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν. ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικές.

Quod si, quemadmodum est dictum, eum, qui futurus est bonus, educatum esse honeste oportet, & assuefactum, ac deinceps similiter in exercitationibus honestis viuere, & neque inuitum, neque sponte agere praua, hac profecto fient ab iis, qui viuunt ex quadam intelligentia, & ordine recto, vires habente. Igitur patris quidem præceptio, neque habet vires, neque necessitatem, neque omnino vnius alicuius viri, nisi eius, qui sit Rex, aut talis aliquis. At lex cogentem habet potestatem, cum sermo sit existens à prudentia quadam, atque intelligentia. Et homines quidem eos odio habent, qui aduersantur cupiditatibus, tametsi recte id faciunt. Lex autem non est odiosa, iubens quod probum est.

EXPLANATIO.



Videtvr Aristoteles hoc loco fortasse nihil aliud præterea velle, ac præcipere, quàm quod paulo ante differuit, hoc est institutioni & consuetudini rectæ necessariam esse legum constitutionem; sed aliud quiddam est ex illo subortum, quod hic differit. Contendit quippe leges esse per se necessarias efficiendis hominibus bonis. Neque enim consuetudo bonitatem hominibus impartitur ipsa per se, sed ideo solum, eoque nomine, quod à bonis, probatisque nascitur legibus, ac talis est, qualem ipsam præscribunt, atque imperant leges.

Ad leges ergo magis, quam ad consuetudinem referenda est hominum probitas. Ac duabus rationibus id quoque demonstrat. Quarum prima hæc est. Is, qui bonus efficiendus est, volens nolensque continere se debet à malis, hoc est, siue sponte, ac facili quadam inductione voluntatis, siue natura, & voluntate reclamante ac repugnante deponere debet improbitatem suam, atque à vitio procul abesse. Sunt enim qui facile, sunt qui difficile se continent à cupiditatibus suis. se ipsum autem continere, nec obtemperare perturbationibus animi, sed honestè, rectèque agere etiam restitante natura, nemo potest, nisi regatur, ac dirigatur ab intelligentia, & mente aliqua ordinem rectum, ac vim seu potestatem ad compellendum habente. debet enim, qui sic regit, & dirigit, rectum habere ordinem, quia dirigere debet ad bonum virtutis, atque ad honestatem: debet habere ἰσχύν, hoc est fortitudinem & robur, seu vim ac potestatem idoneam ad cogendum, quia inter eos qui boni reddendi sunt, inueniūtur aliqui, quorum natura contumacior, & refractaria sit. Is autem, qui mente sit instructus, & ordine ad bonum virtutis hominem dirigente, quique viribus, ac potestate polleat ad cogendum repugnantes, non alius est, quàm legislator, & ipsa lex, quæ designat, ac præscribit vnicuique quid, & quatenus agendum ex virtutis officio sit.

Sed quæstio potest hic existere, quam ptius pene quàm subnascatur, elidit. Sic enim ei videtur occurere. Si verò contra disserat aliquis, inquit, ac dicat, quid legibus ac legislatoribus ad rectam institutionem etiam ex alieno imperio ac potestate suscipiendam opus sit, cum id quod ex lege petitur, effici possit à genitoribus pro patria potestate. Si quis, inquam, hæc dixerit, respondendum putat, patris imperia non tantam habere potestatem, ac vim, vt satis esse atque idonea videatur ad compellendos tergiuersantes ac repugnantes liberos, qui minus propensi natura sunt ad virtutis ac morum deligendam & complectendam honestatem. Ac ne alterius quidem vllius authoritatem aut dominatum hominis ait esse satis ad eiusmodi compulsionem idoneam, nisi fortasse sit Rex, aut persimili potentia præditus. Sola itaque lex ad id, quod quæritur, esse videtur accommodata. Leges enim, vt ait Seneca, sunt minis admista præcepta, ideóque ad compellendum magis factæ, quam iussa patrum sunt. Sunt itaque ad deterrendos improbos, ac bonos efficiendos homines maxime necessariæ, quemadmodum ipse quoque decreuit Vlpian. in lib. 1. ff. de Iust. & iur. cum dixit, Iurisconsultos opera iuris & legum efficere bonos homines metu pœnarum. Præstat igitur, ac satius est, institutionem educationemque filiorum lege præscribi, quam patri, vel alijs, qui domum administrant, moderanturque familiam, ipsam permitti. Alteram etiam huius rei rationem proponit, & perspicuam & validam, quæ prætermitti non debet. Ait quippe ita nos homines esse factos, vt alienum imperium vel detrectemus, si possumus, vel si minus possumus, ægrè feramus, tum quia regi ab alio nolumus, tum quia putamus, interdumque scimus, eum qui nobis imperat, amoris, atque odij causis ad imperandum, aut puniendum impelli. Quæ sane incommoda procul absunt à legis imperio, quod & mediocre est, & in omnes æquabile, nec odij, amorisue suspiciones vllas affert, quarum causa debeat aut iniquum, aut asperum existimari. Quod argumentum tractat copiosius in Polit. lib. 3. & in primo Rhetoricorum initio. Melius igitur, & conducibilius est, institutionem contineri lege, quam vlli priuatorum hominum demandari. lex enim, inquit, honesta iubens, grauis vlli, ac molesta non est.

PARS V. CAP. IX. LIB. X.

ΕΝ μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίων πόλει μετ' ὀλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων. ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων, ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῇ ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων, ἠδ' ἀλόχου. κράτιστον μὲν οὖν γίγνεσθαι κοι-

IN sola verò Lacedamoniorum ciuitate cum paucis alijs legislator curam videtur suscepisse & educationis & studiorum; in plerisque verò ciuitatum neglecta cura de talibus est: & viuit quisque quemadmodum vult, Cyclopum more regens filios & vxorem. Præstantissimum igitur est, adhibere communem cu-

τὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθὴν, καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι. κοινῇ δὲ ἐξαμελουμένων, ἑκάστῳ δόξειεν ἂν προσήκειν τοῖς σφετέροις τέκνοις, καὶ φίλοις εἰς ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ἢ προαιρεῖσθαί γε. μάλιστα δ' ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων, νομοθετικὸς γενόμενος· αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλειαι δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίγνονται. ἐπιεικεῖς δὲ, αἱ διὰ τῶν σπουδαίων· γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὧν εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς, καὶ τῶν ἄλλων παιδευμάτων. ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἤθη, οὕτω καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἤθη. καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας· προϋπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει· ἔτι δὲ καὶ διαφέρουσιν αἱ καθ' ἕκαστον παιδεῖαι τῶν κοινῶν ὥσπερ ἐπὶ ἰατρικῆς. καθόλου μὲν γὰρ τῷ πυρέττοντι συμφέρει ἀσιτία καὶ ἡσυχία. τινὶ δὲ ἴσως, οὔ. ὅτε πυκτικὸς ἴσως οὐ πᾶσι τὴν αὐτὴν μάχην περιτίθησιν. ἐξακριβοῦσθαι δὲ δόξειεν ἂν μᾶλλον τὸ καθ' ἕκαστον ἰδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης. μᾶλλον γὰρ τοῦ προσφόρου τυγχάνει ἕκαστος. ἀλλ' ἐπιμεληθείη μὲν ἄριστα τοῦ καθ' ἕνα καὶ ἰατρὸς, καὶ γυμναστὴς, καὶ πᾶς ἄλλος, ὁ τὸ καθόλου εἰδὼς, ὅτι πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοῖσδε. τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονταί τε καὶ εἰσίν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἑνός τινος οὐδὲν ἴσως κωλύει καλῶς ἐπιμεληθῆναι καὶ ἀνεπιστήμονα ὄντα, τεθεαμένον δὲ ἀκριβῶς τὰ συμβαίνοντα ἐφ' ἑκάστῳ δι' ἐμπειρίαν, καθάπερ καὶ ἰατροὶ ἔνιοι δοκοῦσιν ἑαυτοῖς ἄριστοι εἶναι, ἑτέρῳ οὐδὲν ἂν δυνάμενοι ἐπαρκέσαι. οὐδὲν δ' ἧττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῷ γενέσθαι καὶ θεωρητικῷ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι, δόξειεν ἂν, κἀκεῖνο γνωριστέον, ὡς ἐνδέχεται· εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι. τάχα δὴ ἂν καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμε-

ram & rectam, ac facere id ipsum posse. Quod si publicè hæc negligantur, vnicuique videbitur conuenire suis filijs, & amicis ad virtutem opem ferre, aut saltem velle. Maxime autem id posse videbitur ex ijs quæ dicta sunt, ille, qui ad leges ferendas idoneus factus est. Nam communes diligentiæ (quod est perspicuum) per leges adhibentur, & quidem probæ quæ per probas. Scriptæ verò ne sint an non scriptæ, nihil videatur interesse: neque vtrum per eas vnus, an plures instituantur: quemadmodum, neque in Musica, & in Gymnastica, atque in alijs disciplinis. Sicut enim in ciuitatibus valent instituta, & mores, ita & in domibus paterni sermones, & mores. ac præterea magis propter cognationem, & beneficia. Sunt enim iam pridem charitate deuincti, obtemperantesque natura. Præterea verò etiam differunt priuatæ singulorum educationes à communibus, perinde atque in arte medendi. Vniuersim enim febricitanti conducit inedia, & quies: alicui verò non item: magisterque pugilum non pariter omnibus eamdem pugnam præscribit. Exactè namque id effici videbitur potius in singulis, propria cura adhibita. Magis enim quod congruens est consequitur quisque pro se. Sed curam adhibuerit quidem optime singulis tum medicus, tum exercitator, & quiuis alius, qui vniuersim cognoscat, omnibus, aut talibus id conferre. communis enim rei scientiæ & dicuntur & sunt. Non tamen autem vnius alicuius quicquam fortasse vetat rectè curam gerere, etiam eum, qui sit inscius, modo notauerit diligenter accidentia in vnaquaque re per experientiam, sicut etiam medici quidam videntur sibi ipsis optimi esse, qui alteri non possunt opem ferre. Nec verò minus fortasßis ei, qui voluerit artifex fieri, & contemplator ad id, quod est generale pergendum esse videbitur, illudque cognoscendum vt fieri potest. Dictum enim est, in hoc versari scientias. Fortasse verò ei, qui vult per

λείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλούς, εἴτε ὀλίγους, νομοθετικῷ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ᾽ ἄν· ὅντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα διαθεῖναι καλῶς, οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ᾽ εἴπερ τινός, εἰδότος, ὥσπερ ἐπ᾽ ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν, ὧν ἐστιν ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις.

diligentiam meliores facere, siue multos, siue paucos, studendum est, vt idoneus ad ferendas leges euadat, si per leges boni fieri possumus. Quemlibet enim, & illum ipsum, qui traditus in disciplinam est, recte disponere, non est cuiuscũque: sed si est alicuius, scientis est, sicut in arte medendi, & reliquis, quarum est cura aliqua, & prudentia.

EXPLANATIO.



CVm recta institutio & consuetudo sit ea, quæ lege præscribitur, vt supra demonstratum est, consequens esse ait vnumquemque in eo studere maxime debere, vt fiat idoneus ferendis, & condendis legibus, atque ipse loquitur, νομοθετικός quia sæpe fit, atque in pluribus ciuitatibus id euenit, vt de pueris instituendis nulla publica cura suscipiatur, nec vllæ sint leges, quæ rectam pueris, alijsq; educationem præscribant. Atque ita liber hic ethicæ postremus quasi manu nos ad Politicos ducit, quorum propria de legibus est disputatio. Dictum enim in sexto est, præcipuum, primumque Politici munus esse leges condere. Hoc ergo nunc argumentum aggrediens, solam ait fuisse Lacedæmoniorum ciuitatem, aliasque Græcorum perpaucas, quæ publica lege monerent institutores, quid in educatione puerorum agendum esset: in plerisque verò nullam fuisse communem institutionem legibus imperatam, sed priuatam potius, & quidem malam, temere susceptam, ac pene Cyclopicam qua vnusquisque paterfamilias liberos, vxorem, cæteros ita regeret, vt sineret eos agere pro libidine quicquid vellent. hoc enim esse ait viuere κυκλωπικῶς hoc est more Cyclopum. Necesse igitur est breuiter hic indicare quæ vitæ forma, & ratio istorum esset, vt quid sibi velit Aristoteles intelligamus. Placet autem ea prætermittere, quę sunt apud Virgil. Æneid. 3. ac solum perstringere quæ ab Homero canuntur in Odyss. 9. de Cyclopibus illis immanibus, atque sacrilegis (sic enim eos appellat) quæque apud illum tradit interpres Eustratius. Aiunt igitur, hos homines, siue hominum hæc monstra, aut ferinos homines tota Sicilia dispersos, ac vagos, duxisse vitam omni lege solutam ac liberam, in speluncis, ac saxis, non arasse, non seuisse vmquam, non arborem aut vitem plantasse, non habuisse senatum, non consilium, non suasores vllos, non ciuitatem communem, non templa, non iura publica, quibus vniuersim regerentur omnes, sed priuata omnia, suasque ipsorum voluntates existimasse leges idoneas, quibus vxores, & liberos, vel continerent in potestate, vel pro arbitratu viuere paterentur. Id, inquam, est apud Homer. & Eust. idque est viuere Cyclopicè quod hîc commemorat Aristoteles, quodque tribuit plurimis ciuitatibus, quibus nullæ publicæ leges ad filios educandos traditę fuissent, sed arbitrium esset institutionis liberæ, iusque priuatum in cuiusque positum voluntate. Neque vero significat, eos, qui priuatis legibus vterentur, esse in omnibus omnino Cyclopibus similes, sed in eo solum, quod priuata iussa pro legibus haberent, atque in instituendis liberis suo iudicio vterentur. Solos excipit Lacedæmones, quibus erat institutio communis, publica lege designata. Scriptum enim reliquit Xenoph. in lib. 1. de Lacedæmoniorum Repub. in cæteris quidem Græciæ ciuitatibus pro suo quemque arbitratu liberos educare, sed in sola Spartana institutionem esse communem, ac publicam, eamque omnium ætatum, non puerorum tantum, vt in aliis. Huius quoque institutionis causa laudat Aristoteles eosdem Lacedæmones in libro octauo Politicorum cap. 1. vbi demonstrat, institutionem, & quidem communem omnium, esse ciuitatibus necessariam. Persas etiam hoc nomine laudat Xenophon initio Cyropæd. Denique inter paucas illas Græciæ ciuitates, quæ communem haberent educationem à publicis legibus, recensere oportet Athenas. Narrat enim Isocrates in Areopagitico, Athenis fuisse olim institutionem communem definitam legibus, eiusque commoda & vtilitates enumerat.

Id igitur demũ est, quod contendit hîc Aristoteles, institutionis, educationisq; leges

esse duplices, alias communes, & publicas, domesticas, alias, & priuatas; illas absque dubio sequendas esse, cum in ciuitate suppetunt (neque enim singulæ ciuitates eiusmodi leges communes habenr, vt dictum est, sed aliquæ) cum verò non suppetunt, esse ab vno quoque faciendas, & ptobandas priuatas, adhibendasque, sicut eorum ratio postulat, quibus impartiri debet educatio. Itaque illud in summa præcipitur, vt si publice institutio non traditur legibus, priuatim vnusquisque instituendi, educandique filij curam suscipiat. Hinc adeo sequi etiam vult, eniti vnumquemque oportere, vt ferendis, & condendis legibus efficiatur idoneus. debet enim id facere domi suæ, quod facit in Ciuitate legislator. leges enim publicæ ac priuatæ sic similes sunt, atque inter eas ita conuenit, vt vix differre, aut in aliquo discrepare videantur.

Scriptæ ne verò an non scriptæ &c.] Quoniam priuatas, communesque leges similes fecit, & vix discrepantes, quicquid demum inter eas discriminis esse possit, explicat hoc loco, idque demonstrat, aut nihil, aut perparum eas differentes efficere. Quatuor ergo numerat eiusmodi differentias, quarum causa posset aliquis existimare, peritiam illam condendi priuatas leges cum facultate moderandæ ciuitatis, & cum publicis legibus nihil habere commune, nec ab ipsis ortum aut principium ducere. Sed ostendit, ipsas inter se recte congruere, ac nullum aut perexiguum esse discrimen, quo distinguantur.

Prima differentia esse videtur in eo, quòd leges publicæ scriptæ sunt, priuatæ verò non scriptæ: quæ legum diuisio est etiam in libro tertio, cap. octauo Politicorum, & in primo Rhetoricorum apud eumdem Aristotelem: sed clarior illa, & notior est scripti iuris ac non scripti partitio apud Iustinianum in Inst. quam non inelegantem appellat, hoc est præclaram & elegantem. Porrò scriptum ius soliti sumus communi vocabulo legem dicere, priuatum verò ac non scriptum ius, morem aut consuetudinem, aut institutum appellamus. Sine scripto ius venit, inquit, eo loco Iustinian. quod vsus adprobauit. Nam diuturni mores consensu vtentium comprobati legem imitantur. Hæc ergo differentia prima est inter communes & priuatas, aut domesticas leges, quòd illæ ius scriptum sint, ac proprie leges, hę verò ius ἄγραφα hoc est non scriptum, & mores potius, aut consuetudines atque instituta dicantur. Sed nihil referre ait, scriptęne, an scriptę non sint, nec eiusmodi fieri discrimine, quominns esse, haberique debeant leges, quę scriptę non sunt. Est enim ambarum idem genus, eadem authoritas, & vis, modo bonę sint, iudicioque prudentium comprobatę: laudat enim ęque Iurisconsultus vtrasque; scriptas Atheniensibus tribuens, non scriptas Lacedęmoniis, quę respub. probis semper vsę sunt legibus. Secunda differentia inde ducitur ab aliis, quod publicæ leges erudire, atque instituere videantur omnes ciues: priuatæ autem, aut domesticæ siue paternæ vnum, aut admodum paucos. Sed ne hæc quidem differentia quicquam habere momenti posse ait ad eas magnopere distinguendas. Nam in arte Musica, inquit, atque in palestra præcepta æque traduntur vni, ac pluribus, & æque sunt eadem, siue vnus, siue complures instituantur. Non ergo fit ex eo, quod priuatæ leges paucioribus dantur, minus sint leges, quam publicæ, quæ traduntur pluribus. Tertia differentia videtur eadem esse, ac secunda, cum dicantur differre publicæ leges à priuatis, quia illæ in tota ciuitate, hæ autem in sola domo regenda, & moderanda versantur. Sed longe alia differentia hæc est, cum prætereà sit in eo posita, quod publicæ in ciuitate minotem habeant vim, quam in domo paternæ, ac priuatæ: causamque confert omnem in cognationem, siue in communitatem generis, atque in beneficia, quibus est filius affectus à patre. Sanguinis enim, & cognationis illa necessitudo, quia est à natura, filios efficit parentibus εὐπειθεῖς inquit, hoc est facile ac veluti naturaliter iis obtemperantes; & paterna beneficia. quoniam tam ingentia sunt, vt vita ipsa citeriora non sint, faciunt, vt filius iis libentissime pareat, à quibus accepit, vt viuat & sit; cum nemo grauetur bene de se meritis morem gerere. Constat igitur ex his, institutionem, & iussionem patris, hoc est priuatam legem esse publica & communi potentiorem, multoque maiorem habere vim, cùm publica nec ob cognationem ac propinquitatem iubentium nec ob accepta ab ijs beneficia magnopere diligatur.

Quæstio se tamen hîc obijcit, quam exponere, ac profligare necesse est. Dictum est ab Aristotele supra in hoc eodem capite, legem publicam esse optimam, adeoque priuatæ ac paternæ anteferendam; quia maiorem in iubendo habet efficacitatem, ac vim, atque, vt ibi loquitur idem Aristoteles, obtinet absolutam, perfectamque cogendi potestatem. Hîc autem contra ponitur; imperium patris, & priuatam illam, nul-

iisque consignatam literis legem esse valentiorem, ac robustiorem in iubendo, quàm publicam. Respondendum aliqui rectè putant, Aristotelem supra id solum significare voluisse, paterna iussa, & priuatas leges non habere tantam vim, aut potestatem ad cogendos natura contumaces, ac propensos in vitium homines, quantam habent scripta iura ciuitatum ac Principum, quæ propositis pœnis exterrent: hic autem docere velle, benè à natura constitutos iuuenes moueri facilius ad imperium patris, quàm ad comminationes publicarum legum, quia patrem ob coniunctionem sanguinis, atque ob accepta beneficia diligunt; publicarum autem authores legum, & eos, qui ex legibus imperant, longè minus amant, nec eos rentur esse, quibus amor eiusmodi ex cognatione, vel æquali percepto beneficio debeatur.

Quarta denique inter publicas priuatasque leges ea est differentia, quòd publicæ iubent, aut vetant vniuersim, ac generalia quædam, & communia præcepta tradunt multitudini, vel ciuitati; priuatæ verò res agendas præscribunt singulis, aut paucorum familiam moderantur, ac temperant. Itaque videntur opportuniores, & magis accommodatæ vnicuique, quàm publicæ, sicut euenit in arte medendi. Fit enim, vt aliquis artem calleat vniuersè, eiusque generalia pronunciata, & præcepta teneat, quæ mederi possint omnibus; sed nemini tamen medicinam faciant: alius autem generalibus præceptis minimè contentus, certa quædam, ac peculiaria paret pharmaca, quorum beneficio singularibus, ac certis quibusdam medeatur hominibus. Idem cernitur in ludo, atque in Gymnasio. Est enim qui generales in eo quoque genere præceptiones explicet omnibus: est, qui certas exercitationes in ludo præscribat, non solum omnibus vniuersè, sed certis quibusdam salutares, & vtiles. Itaque videtur eiusmodi medicus, aut palæstræ magister in singularibus positus, plus proficere, ac prodesse, quàm qui subsistit, hæretque in vniuersis ac generalibus. Generale pronunciatum in arte medicorum est, inquit Aristoteles, ægroto laboranti febre, atque æstuanti abstinentiam esse perutilem; quæ tamen alicui nimium imbecillo, ac debilitato non modo non prodest, sed etiam perniciosa est: idemque in cæteris artibus euenit, fitque semper, vt artium generalia præcepta non [illegible] nec accommodata sint singulis: ideoque is, qui è generalibus earum pronu[illegible] [illegible] seligit, quod vnicuique sit opportunum, ac proportione respondeat, vtilior e[illegible] dicendus est, quàm qui præcipit vniuersè. Hinc adeo sequitur, patrem familias, qui naturam, moresque liberorum penitus habet, intiméque perspectos, peculiares, iisque prorsus accommodatas posse facere leges, quibus ipse priuatim, ac domi longè plus prodest, quàm qui publicis legibus vniuersè monet, aut iubet, vetatque generatim, in ciuitatibus. Quæ quidem omnia videntur ostendere, non mediocrem inter communes, priuatasque leges intercedere differentiam, sed id verè non ostendunt, nec vincunt. Illa enim ipsa tum à medicis, tum à palæstræ magistris exempla desumpta planè demonstrant, inter vtrasque leges, aut nihil prorsus, aut prope nihil interesse. Nam quemadmodum eadem est ars, quæ generatim, & vniuersim præcipit, atque illa, quæ generalibus instituta præceptis, operi manus admouet, ægrotumque curat, aut palæstritam exercet, sic eadem lex rem communem attemperat, & à re communi digressa, domibus ac familijs moderatur. certe, si quicquam inter vtramque discriminis intercurrit, tam exiguum id est, vt pro nullo videatur habendum.

Cæterum Aristoteles videtur hîc aduersari facultatibus ac doctrinis, quæ generalia tractant, & vniuersa, easque deteriores ijs facere, quæ versantur in rebus priuatis, ac singularibus; cum peritiam patrisfamilias in tradendis priuatis legibus anteponat generali scientiæ legum ferendarum, quæ tamen à ciuili prudentia proficiscitur. Id verò mirum videri debet in eo, qui alibi generalem facultatem anteposuerit singulari. Ergo ne sibi dissimilis sit, videaturque doctrinam illam condendarum legum communem & generalem despicere, dum extollit peculiarem, ait, se laudare atque anteponere peculiarem ferendarum legum scientiam generali, si peculiaris cum ipsa sit generali coniuncta, sic prorsus, vt idem pater familias, qui priuatis legibus à se conditis domum ac familiam regit, idoneus sit, aptusque ad condendas publicas, iisque rem moderari communem ac ciuitatem facile possit. Quemadmodum enim interdum quidem euenit, vt aliquis expers omnino scientiæ generalis, nullaque instructus vniuersarum cognitione regularum, quibus ipsa medendi continetur ars, experimento quodam nonnullis morbis ritè rectéque medicinam faciat, sed si tamen artifex fieri perfectus velit, necesse habet generalem artem cum experimento coniungere, sic opor-

tet patremfamilias & priuatarum conditorem legum addere peritiæ suæ cognitionique priuatæ vniuersam illam condendarum legum publicarum scientiam, à qua peculiaris enasci, ac proficisci debet, si priuatas constituere leges velit verè perfectas, familiæque regendæ, ac liberis educandis idoneas. quæ nimirum facultas eiusmodi est, vt priori meritò debeat anteponi, cum, & illam contineat, & alteram addat, qua penitus absoluatur. Hæc videlicet sunt, quæ significat Aristoteles cum ait, eumdem patremfamilias, quamuis natura prudentem, gnatumque moderandę familię, eniti debere, vt generalia pręcepta cognoscat publici iuris, si priuatum ius domi suę condere sapienter velit: idque magnum operę pretium esse; cum non sit cuiuslibet iuuenes erudire, ac bonis informare moribus, sed eius propriè, qui scientissimus ac peritissimus sit, quemadmodum cernimus in arte medendi, cęterisque, quarum tradendarum officium, nisi doctissimis non permittitur.

PARS VI. CAP. IX. LIB. X.

ΑΡ' οὖν μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον πόθεν ἢ πῶς νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις. ἢ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, παρὰ τῶν πολιτικῶν; μόριον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι. ἢ οὐχ ὅμοιον φαίνεται ἐπὶ τῆς πολιτικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν τε καὶ δυνάμεων· ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἄλλοις, οἱ αὐτοὶ φαίνονται τάς τε δυνάμεις παραδιδόντες, καὶ ἐνεργοῦντες ἀπ' αὐτῶν. οἷον, ἰατροί, γραφεῖς. τὰ δὲ πολιτικὰ ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ Σοφισταί· πράττει δ' αὐτῶν οὐδείς, ἀλλ' οἱ πολιτευόμενοι, οἱ δόξαιεν ἂν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ· οὔτε γὰρ γράφοντες, οὔτε λέγοντες περὶ τῶν τοιούτων φαίνονται, καίτοι κάλλιον ἦν ἴσως, ἢ λόγους δικανικούς τε καὶ δημηγορικούς, οὐδ' αὖ πολιτικοὺς πεποιηκότες, τοὺς σφετέρους υἱεῖς, ἢ τινὰς ἄλλους τῶν φίλων. εὔλογον δ' ἦν, εἴπερ ἐδύναντο· οὔτε γὰρ ταῖς πόλεσιν ἄμεινον οὐδὲν κατέλιπον ἄν, οὔθ' αὑτοῖς ὑπάρξαι προέλοιντ' ἂν μᾶλλον τῆς τοιαύτης δυνάμεως, οὐδὲ δὴ τοῖς φιλτάτοις. οὐ μὴν μικρόν γε ἔοικεν ἡ ἐμπειρία συμβάλλεσθαι· οὐ γὰρ ἐγίγνοντο ἂν διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας μᾶλλον πολιτικοί. διὸ τοῖς ἐφιεμένοις περὶ πολιτικῆς εἰδέναι προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας. τῶν δὲ Σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι λίαν φαίνονται πόρρω εἶναι τοῦ διδάξαι. ὅλως γὰρ οὐδὲ ποῖόν τι ἐστιν, οὐδὲ περὶ ποῖα ἴσασιν. οὐ γὰρ ἂν τὴν αὐτὴν τῇ ῥητορικῇ, οὐδὲ χείρω ἐτίθεσαν, οὐδ' ἂν ᾤοντο ῥᾴδιον εἶναι τὸ νομοθετῆσαι συναγαγόντι

NVm igitur post hoc considerandum est, vnde, & quomodo legibus ferendis idoneus effici possit aliquis? an sicut in alijs fit, ex ciuilibus? pars enim videbatur ciuilis facultatis esse. An non simile quid cernitur in ciuili, & reliquis scientijs, ac facultatibus? nam in reliquis iidem videntur facultates tradere, & agere secundùm ipsas: veluti medici, ac pictores. Politica verò profitentur quidem se tradere Sophistæ. agit autem eorum nemo, sed qui rempublicam gerunt. qui videntur facultate quadam id agere, atque experientia potius, quàm mente. Neque enim scribere, neque loqui de talibus rebus perspiciuntur (quod tamen pulchrius erat fortasse, quàm orationes iudiciales, ac deliberatiuas scribere) neque politicos effecisse suos filios, vel aliquos alios ex amicis: quod rationi consentaneum fuisset, si tamen potuissent. Neque enim ciuitatibus melius quidquam reliquissent; neque sibi ipsis inesse optassent aliquid potius, quàm huiusmodi facultatem, ac ne charissimis quidem. Non tamen parum videtur experientia conferre. Non enim fierent ex politica consuetudine magis politici. Quare ijs qui cupiunt de ciuili facultate cognoscere opus insuper esse videtur experientia. Sophistarum autem ij, qui hæc profitentur, valde videntur longe abesse à docendo. omnino enim, neque quale id sit, neque in quo versetur, sciunt. non enim eamdem cum rhetorica, neque deteriorem esse statuerent: nec existimarent ei facile esse leges ferre, qui collegisset valde probatas

batas

τοὺς εὐδοκιμοῦντας τῶν νόμων· ἐκλέξασθαι γὰρ εἶναι τοὺς ἀρίστους, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὖσαν συνέσεως, καὶ τὸ κρῖναι ὀρθῶς μέγιστον, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικήν. οἱ γὰρ ἔμπειροι περὶ ἕκαστα, κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίοις συνᾴδει. τοῖς δ' ἀπείροις ἀγαπητὸν τὸ μὴ διαλανθάνειν, εἰ εὖ, ἢ κακῶς πεποίηται τὸ ἔργον, ὥσπερ ἐπὶ γραφικῆς. οἱ δὲ νόμοι τοῖς πολιτικοῖς ἔργοις ἐοίκασι. πῶς οὖν ἐκ τούτων νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρῖναι; οὐ γὰρ φαίνονται οὐδ' ἰατρικοὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων γίνεσθαι· καίτοι πειρῶνταί γε λέγειν, οὐ μόνον τὰ θεραπεύματα, ἀλλὰ καὶ ὡς ἰαθεῖεν ἂν, καὶ ὡς δεῖ θεραπεύειν, ἑκάστου διελόμενοι τὰς ἕξεις. ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἐμπείροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσιν, ἀχρεῖα. ἴσως οὖν καὶ τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαὶ, τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρῖναι τί καλῶς, ἢ τοὐναντίον, ἢ ποῖα ποίοις ἁρμόττει, εὔχρηστα ἂν εἴη· τοῖς δ' ἄνευ ἕξεως τὰ τοιαῦτα διεξιοῦσι, τὸ μὲν κρίνειν καλῶς, οὐκ ἂν ὑπάρχοι· εἰ μὴ ἄρα αὐτόματον, εὐσυνετώτεροι δὲ εἰς ταῦτα τάχα ἂν γένοιντο. παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως· καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ. πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων, πειραθῶμεν ἐπελθεῖν. εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σώζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις, καὶ τὰ ποῖα ἑκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας, αἱ μὲν, καλῶς, αἱ δὲ, τοὐναντίον πολιτεύονται. θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχα ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν, καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη. λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι.

batas ex legibus. Eligere enim licere optimas, quasi non crederent, delectum esse prudentiæ, & iudicare rectè esse maximum, vt in Musicis. Qui namque periti sunt in singulis, singula rectè iudicant opera, & per quæ, aut quomodo perficiantur cognoscunt, & qualia qualibus consonent. Imperitiis verò satis est, si eos non lateat, vtrum bene, an male factum opus sit, quemadmodum in pictura. Leges autem ciuilibus operibus similes sunt. Quomodo igitur ex his legumlator fiat aliquis, aut optimas discernat? non enim videntur ad medendum idonei ex commentarijs effici, & tamen conantur dicere non solum curationes, sed etiam quo modo sanentur ægroti, & quomodò oporteat curare, vniuscuiusque distinguentes habitus. Hæc autem expertis quidem vtilia esse videntur, inscientibus verò inutilia. Fortasse igitur etiam legum, & rerumpublicarum congregationes ijs, qui possunt contemplari, & iudicare, quid bene, vel contra, aut quæ quibus conueniant vtiles fuerint, ijs autem, qui sine habitu talia pertractant, profectò iudicare bene non liceat, nisi fortuito, perspicaciores tamen ad ea forsitan efficiantur.

Cum igitur reliquerint priores inexploratum quod ad rationem scribendarum legum spectat, nos ipsos id considerare satius fortasse sit. atque omnino de republica: vt pro facultate ea, quæ in rebus versatur humanis, philosophia perficiatur. Primum ergo si quid singillatim dictum rectè à maioribus est, conemur persequi: deinde ex collectis rebus publicis considerare quænam sint ea quæ seruant, & corrumpunt ciuitates, quæque singulas respublicas, & ob quas causas hæ quidem bene, hæ autem contra administrentur. Inspectis enim his, fortasse magis videbimus quæ respublica sit optima, & quomodo vnaquæque instituta sit, & quibus legibus, ac moribus vtatur. Dicamus igitur hinc aggredientes.

EXPLANATIO.



Vod supradictum est, oportere patremfamilias, & eum, qui domibus ac familiis imperat, effici ad leges condendas idoneum, siue legislatorem, frustra sit, nisi etiam via demonstretur ac ratio, qua præstare id possit. Id ergo nunc agit, atque in hoc positus est, ipso profitens exordio, velle et quærere, ac docere vnde, & quo demum pacto fieri queat aliquis νομοθετικός, hoc est legislator, siue aptus scribendis legibus, atque ad condendum ius publicum accommodatus. Ait ergo ambigi posse, num id fieri consuetudine, aut institutione, vel doctrina queat à politicis hominibus, siue à rerum publicarum administratoribus, aut à Principibus accepta, cum nomothetica, hoc est ars, & scientia ferendarum legum, quædam sit Politicæ siue prudentiæ pars, vt supra demonstratum est in libro sexto cap. 8. Est igitur Aristoteli propositum hîc quærere de causa efficiente Nomotheticæ, potissimumque de authoribus, ac magistris, a quibus tamquam à fontibus peti posse videatur. Posset igitur aliquis putare, discendam hanc efferturis condendi scientiam a viris politicis, qui reipublicæ præsunt, aut à regibus. Sed longe aliter hæc se res habet, inquit, neque enim de viris hisce politicis siue de rectoribus vrbium idem esse iudicium debet, ac de cæteris, qui artem aliquam in agendo positam profitentur. In artibus enim ac scientijs actiuis idem est qui eas doctrina tradit, & qui easdem exercet opere, vel agit secundùm ipsas. Cernitur id in arte medendi, quam ijdem, & doctrina tradunt, & exercitatione profitentur: cernitur in pictoribus, in scriptoribus, in fabris, in alijs plurimis artificiis. In Politica verò non cernitur, cum alii sint, qui eius disciplinam, & præcepta tradant, alij, qui rempublicam moderentur, & actione id prosequantur, quod alij verbis ac rationibus explicant. Differit hæc Aristoteles ob Sophistas, qui ea ætate tradendæ Politicæ munus ita sibi vindicauerant, vt soli esse vellent eius artis ac disciplinę doctores: quod scribit etiam Plato pluribus locis & Isocrates in oratione contra Sophistas. Itaque Sophistę doctrina contenti, nihil agebant politice, nec reipublicæ partem aliquam attingebant. Politici verò, & qui rempublicam administrabant, doctrina Sophistis permissa, in ciuili tantùm opere versabantur; ita prorsus, vt de politica scientia neque scriberent vmquam aliquid, neque quemquam docerent. quod & si scitum cognitumque ex antiquorum monumentis est satis, comprobat tamen id præterea rationibus Aristoteles, ostenditque vsu porius illos, quàm scientia fuisse politicos, atque omnino tales, quales Cicero Iurisconsultos facit in Bruto, cum ait iuris quidem vsum fuisse in omnibus, eiusdem autem iuris in solo Seruio Sulpicio fuisse scientiam. Rationes igitur ad id confirmandum, ducit à duobus signis, argumentisq; quorum primum in eo est, quòd si eiusmodi Politici scientiam tenuissent, de præclarissima sane doctrina potius, quàm de rebus alijs scripsissent aliquid, aut docuissent. Quod quidem sic disputat, quia quorumdam ex ijs Politicis, veluti Clisthenis, Thucydidis, Periclis, Critiæ, Alcibiadis, Epaminondæ in iudiciali, vel deliberatiuo genere, vel in foro ad populum, vel in senatu habitę ad Magistratus extabant orationes, scriptum autem de re politica omnino nullum. Si enim eam calluissent artem, politica potius, quam orationes debuissent scribere, cum rerum politicarum commentatio & scriptio orationibus quantumuis eloquentibus antecellat. Alterum signum, siue altera ratio, qua probat, eosdem Politicos indoctos, inscientesque politicæ fuisse, ea est, quòd si fuissent docti, liberos profecto suos, aliosque quos charos habebant, scientiam illam pulcherrimam ac perutilem docuissent. Sed nec liberos, nec amicos vllus vmquam Politicus docuit, aut politicos fecit. Hoc etenim nomine grauissime Plato multis in locis, ac potissimùm in Euthydemo, & Alcibiade omnes omnino reprehendit Politicos. Perspicuum igitur esse contendit Aristoteles, Politicos illos facultatem quamdam obtinuisse politicam, quæ peritia potius, aut experientia dicenda, quam ars, ac scientia videretur: adeóque à Politicis peti non posse doctrinam ferendarum legum, quæ Politicæ pars est. Hæc enim ea gratia disputantur, vt intelligamus, à Politicis neminem effici posse ad leges condendas idoneum.

Cæterum posset aliquis ob ea, quæ sic diximus, ambigendo quærere, quid demum vsus ciuilis, & consuetudo, vel experientia nobis afferat vtilitatis & commodi, si nos efficere neque politicos aut Politicæ gnaros, neque legislatores potest. Quæstioni res-

pondens ait, se in Politicis non vsum reprehendere, sed inscitiam: vsumque ipsum ad scientiam comparandam plurimum afferre momenti, adiumentique posse; cum solo vsu & consuetudine Politicorum absque præceptis efficiantur homines politici, hoc est, si minus scientes, certe administrandæ reipublicæ periti: fit enim etiam in his quod in Iurisconsultis factum esse commemorat Cicero in lib. de orat. vbi narrat, Iurisconsultos olim non è Schola prodiisse, sed ex foro & consuetudine Iurisconsultorum. Scholas quippe posteriùs extitisse scribit Pompon. in l. 2. ff. de orig. iuris. Itaque id in summa dicendum putat Aristoteles, vsum quidem ipsum per se, ac solitarium non posse perfectos efficere Politicos, hoc est non expertos modò, sed scientes etiam artis politicæ; sed vsum tamen esse necessarium ad eamdem artem numeris omnibus absoluēdam. Vt enim in aliis artibus, ita etiam in Politica, eiusque partibus Nomothetica, & Iurisprudentia fit, vt vsus non opportunus modò, sed necessarius sit. Cadit nimirum in artes omnes quod nominatim de medendi facultate scriptum reliquit Galenus, hoc est, eam tamquam duobus cruribus, vsu & cognitione niti atque consistere.

Sophistarum autem &c.]Explosis Politicis, à quibus, accipi iuris ferendi doctrina vllā non potest, cum Politicam verè non calleant, à qua iuris condendi scientia peti debet, his, inquam, explosis, restant Sophistæ: qui cum doctores Politicæ dici vellent, haberi fortasse poterant ij, à quibus duci ea legum scribendarum disciplina, & cognitio posset. Sed ne hos quidem ait idoneos fuisse magistros eius scientiæ, longéque illos à docendi recta ratione remotos putat, atque vt Græce loquitur, πόρρω τοῦ διδάξαι. Hos ergo malos, ineptosque Politicæ doctores fuisse demonstrat ex eo, quod ne nossent quidem quid Politica sit, ipsamque penitus ignorarent Politicæ naturam, siue definitionem ac vim. Videtur ergo sic ratiocinari. Nemo quam ipse probe non norit, & teneat artem, potest aliis docendo tradere. Sophistæ politicam artem minime norunt. Igitur eam alios docere non possunt. Et quoniam Assumptio non liquet, planiorem eam reddere conatur ex signis, & ostendere, Sophistas intimam ipsam Politicæ rationem ac vim ignorasse. Ac primum quidem argumentum ac signum ponit in eo, quòd Politicam cum arte dicendi confunderent ac permiscerent, cùm Rhetoricam, ac Politicam vnam eamdemque facerent artem. Non enim Politicæ solum, sed Rhetoricæ quoque magistri voluerunt esse dictique sunt æque Rhetores, ac Sophistæ, vt demonstrat Ludouicus Cresolius in Theatro veterum Rhetorum cap. 2. libri 1. Itaque cum tam multas ipsi doctrinas traderent, perturbabant omnes, contendebantque nihil aliud esse Rhethoricam, quàm veram, perfectámque Politicam. Scribit id Plato pluribus locis, & Isocrates in Sophistis. testatur idem Aristoteles in libro primo Rhetor. & Cicero in lib. 1. de orat. sed omnium amplissimè Aristides in declamatione aduersùs oratores. Hanc ergo disciplinarum, facultatumque perturbationem argumento esse ait, Sophistas earum vim ac naturam haud satis animo percepisse. Alterum verò signum, ex quo cernitur, eosdem Sophistas ignorasse quid ipsa esset Politica, petit ex iis, quæ tunc de Rhetoricæ præstantia circumferebantur, atque inter doctos disputabantur homines, cum plurimi vellent, idque disserendo contenderent, rhetoricam, non Politicæ modo sed cæteris etiam practicis artibus antecellere. Nam Protagoras apud Platonem artem dicendi præstantissimam facit, ac principem omnium. Quod si Sophistæ animaduertissent, haud vmquam dixissent, artem dicendi aliam non esse quàm Politicam. Si enim est præstantior, alia profectò est. Tertium signum, argumentumque ipsorum inscitiæ ex ijs, quæ de se prædicabant existere, atque apparere clarissimè putat. Cum enim ipsi reprehenderentur, eo nomine, quòd Politicam, cuius nullum obtinerent vsum, profiterentur, alijsque tradendam susciperent, respondere soliti erant, se colligere commentarios multos, librosque disciplinæ Politicæ, in quibus essent scriptæ leges, & instituta Rerumpublicarum ac ciuitatum: ex his ita conquisitis, collectisque deligere se quæ optimæ essent, quæque cum auditoribus, discipulisque communicanda viderentur. Id verò facillimum esse dicebant, nulloque negotio ex libris, & commentarijs aliorum comparari posse Politicam. Responsionem hanc, & defensionem minus idoneam esse demonstrat Aristoteles, affirmans, esse quidem facile illa colligere, sed collecta diiudicare, internoscere, ac seligere optima, non esse facile, neque cuiuslibet hominis, sed eius, qui æstimatione præclara, magnoque iudicio præditus sit. idque illustrat exemplo Musicæ, de cuius harmonia, concentuque cognoscere, ac iudicare, consonentne cantorum voces, an dissonent, non est omnium, sed vel periti hominis, vel eius, qui sit ad Musicam rectè à natura compositus

tus. Quod de Musica sic dicitur, dictum quoque de pictura vult esse, cuius opus nemo recte norit, nisi probe norit & calleat artem. Demonstrabant ergo sophistæ, qui hæc dicerent, leuiter se, paruumque percipere quid Politica sit; nec de illius vi, ac natura scientiæ idoneam animis opinionem informasse, cum, & doctos Politicos, & legislatores optimos effici se posse crederent ex aliorum scriptis, & commentarijs vndequaque collectis, in quibus de varijs, ijsque probatis Rerumpublicarum legibus agetur. idque ratione confirmans, ac demonstrans exemplo, ait oportere legislatorem esse medico similem, hoc est, non solum debere iudicare de legibus aliorum, ac videre quæ bona, vel melior sit, eamque seligere, verum etiam leges ex ingenio nouas facere, vbi sit opus, & ius condere quod Reipublicæ conducibilius sit. Medicus quippe non solum ferre iudicium de medicamentis iam repertis aliorum opera debet, sed noua etiam excogitare, cum aliena desunt, & morbus id postulat. Non tamen idcirco credere quis debet, inquit, frustra colligi scriptas ab alijs leges, excerpique, ac deligi meliores. Ex ijs enim intelligere legislator facile potest, quid ipse in condendis nouis aut sequatur, aut fugiat.

Cum ergo reliquerint superiores inexploratum &c] Hæc postrema Capitis noni clausula, qua finis demum totius continetur operis, quædam esse denunciatio videtur authoris, quæ libros Politicos pollicetur. Promittit enim, se de legibus esse disputaturum, hoc est, de Politica, quæ parens est Nomotheticæ, iurisque, ac legum rectè sapienterque ferendarum. Capit autem initium ab aliqua reprehensione superiorum philosophorum, quòd hanc moralis, ciuilisque philosophiæ partem, quæ de legibus est, inexploratam, intactamque reliquerint. Quamquam enim Plato ante ipsum Aristotelem de Politica, deque legibus scripserit, ne Platonem quidem ipsum de ijs censet rectè absolutèque scripsisse, adeoque illum haud semel in libris Politicæ eo nomine reprehendit, quòd in publico iure constituendo peccarit. His ergo iam libris absolutis atque perfectis, id quod, vel prætermissum, vel neglegentius expositum à maioribus est, sibi tractandum disputatione proponit, additque, se facturum, vt non modo de legibus sed de Magistratibus, de Senatu, de iudicijs, de vniuersa denique Reipublicæ disciplina & ratione copiosius explicet, vt tota demum philosophia videatur exculta, qua vnusquisque tum per se, ac solitariè, tum in communi societate perficitur. Summam denique conficit earum rerum, de quibus est in doctrina politica disputaturus. Ait namque primum, singulas se aliorum de ciuitatum ratione sententias expositurum, quod præstat in libro 2. deinde acturum se de causis, tum salutis, tùm interitus Rerumpublicarum, quod est in libro quinto. denique optimum Reipublicæ genus statumque perscrutaturum, quod in septimo potissimum, octauoque persequitur.

Quæstionem hîc ad extremum aliqui proponunt huiusmodi. Ad quem pertineat, & cuiusnam sit, instituere leges, & ius condere. Aristoteles hoc munus demandat Politico, ac decernit, non ad aliam facultatem, quàm ad ciuilem id pertinere. Hoc autem discrepare videtur à vero. Quia vir politicus, vt scribit Eustratius, est is, qui rectè nouit quot sint genera Rerumpublicarum, aut politiarum, tenetque quid in vnaquaque rectum, aut non rectum sit. Hæc autem cognoscuntur, ac discuntur omnia ex doctrina politica. Politicus igitur est, qui doctrinam callet, ac tenet politicam. Ergo si ad Politicum pertinet institutio legis, quisquis earum sibi rerum cognitionem parauit, quæ in libris Politicorum exponuntur, potest leges & iura condere, nec vllius erit præterea munus easdem leges & iura ciuitatibus, populisque describere. Id verò falsum plane videtur; quia nec quilibet eorum scientia librorum eruditus bonis constituendis legibus est idoneus, & multi Principum, regumque leges haud malas faciunt qui tamen Politicæ doctrinam funditus ignorant. Respondendum: iidem ipsi, qui quæstionem proponunt, existimant, ex bipartita distinctione viri Politici. Huius quippe nominis est notio duplex. quarum altera significat eum, qui callet solum politicam illam, quæ dici quodammodo potest artificiosa, quia generalis de rebus politicis est doctrina, qualem obtinet is, qui scit quotnam formæ sint reipublicæ, quæque rectæ, laudatæque, quæ minus rectæ, vel illaudatæ dici debeant. Est enim huiusmodi scientia generalium vniuersarumque rerum, quæ cognoscendæ à Politico sunt. Altera verò notio cadit in eam Politicæ scientiam, quæ non solum cognitionem continet rerum politicarum, verum etiam experimentum & vsum: qua profectò ille solum Politicus instructus est, qui non modo vim ac naturam, præceptaque nouit

omnia doctrinæ politicæ, sed eadem experientia quoque tractauit, & vsu, ipsamque rempublicam administrauit. Cum ergo duplex politicus sit, alter in artificio solum politicæ positus, alter artificio simul & vsu perfectus, intelligi facile potest, quemnam ex his Aristoteles legislatorem faciat, vel satis ad ferendas leges idoneum putet. Hanc enim facultatem scientiamque non tribuit ei qui solam habeat rerum cognitionem, sed illi qui cognitioni scientiæque ipsum etiam experimentum & vsum adiunxerit. Huius igitur est leges condere; nec eiusmodi munus alteri permittetur, qui non vtraque politica sit institutus.

EPILOGVS.

1. *Nomothetica politicæ prudentiæ pars est.*
2. *Eam discere, nec à Politicis possumus, nec à Sophistis.*
3. *E libris est petenda, quos de Politica scripsit atque inscripsit idem Aristoteles.*
4. *Condendis legibus est idoneus qui ad scientiam politicam experimentum adiunxerit.*

FINIS.



INDEX RERVM ET VERBORVM.

Numerus primus paginam, secundus columnam indicat.

A.

F.

G.

H.

I.

L.

M.

N.

O.

Q.

R.

S.

T.

Z.

FINIS.